

EREBEA

Revista de Humanidades y Ciencias Sociales

Núm. 10 (2020), pp. 211-228

ISSN: 0214-0691

<http://dx.doi.org/10.33776/erebea.v10i0.4809>

COOPERACIÓN Y CONFLICTO EN LA SELVA CENTRAL PERUANA: LAS FRÁGILES ALIANZAS ENTRE FRANCISCANOS Y CACIQUES DEL CERRO DE LA SAL DURANTE EL SIGLO XVII

Natividad Ferri Carreres

Emilio Fernando Orihuela Egoavil

Université de Caen-Normandie

RESUMEN

Las relaciones establecidas entre misioneros franciscanos y caciques de la Selva Central peruana no estuvieron exentas de dificultades y de situaciones ambivalentes. Desde el principio, estas relaciones desembocaron en situaciones cordiales que contribuyeron al éxito de las misiones y a su extensión hacia otros territorios, pero también podían volverse súbitamente conflictivas. Franciscanos y caciques de aquellas etnias tuvieron que prestarse a una nueva diplomacia que garantizara sus intereses respectivos: los franciscanos conseguían el control religioso, y los caciques locales conservaban la autoridad frente a sus pueblos y ganaban aliados ante amenazas externas.

ABSTRACT

The relationships established between Franciscan missionaries and local ethnic caciques of the Peruvian Selva Central were not without difficulties and ambivalent situations. From the start, these relationships led to cordial situations that contributed to the success of the missions and their extension to other territories, but they could also suddenly become conflictive. Franciscans and local ethnic chiefs had to learn a new diplomacy that guaranteed their own interests: the Franciscans gained religious control, and the local chiefs retained authority over their people and gained allies against external threats.

PALABRAS CLAVE

Franciscanos; caciques; Cerro de la Sal; negociación; conflictos

KEYWORDS

Franciscans; caciques; Cerro de la Sal; negotiation; conflicts.

Fecha de recepción: 21/5/2020

Fecha de aceptación: 17/11/2020

La Monarquía Hispánica gestionó sus colonias mediante un sistema de gobernanza indirecta que contaba con la colaboración *in situ* de numerosos oficiales como corregidores, virreyes, alcaldes y misioneros. A su vez, para llevar a cabo su labor, estos oficiales recurrían a los jefes indígenas a quienes la Corona incorporó como verdaderos agentes coloniales¹. Gracias a esta participación, las élites indígenas, que a partir de ahora llamaremos caciques, se articularon dentro del orden colonial, desempeñando una función de mediadoras entre la administración y la población andina, aunque manteniendo delimitadas sus actividades por la legislación (Pease, 1988).

Las autoridades coloniales dejaron patente en numerosas disposiciones su interés por “guardar a los caciques en sus fueros”. Sabido es el empeño del virrey Francisco de Toledo por conservar la “ley inca” dentro de las reducciones del virreinato del Perú. De igual modo, el oidor de la Real Audiencia de Santa Fe, Angulo de Castejón, señalaba en 1563: “Conviene que el religioso y el encomendero cuenten con los dichos caciques y principales y ellos con sus sujetos e indios se podían mejor doctrinar y gobernar con más quietud...”². Los concilios limenses, particularmente el segundo, insistieron también en que la fe y salvación de los indios pendía de la autoridad de sus caciques. A su vez, Juan de Solórzano (1648), quien recopiló las disposiciones de la Corona en su *Política Indiana*, expresaba el interés de ésta por conservar a los caciques y que fuesen utilizados, en especial por los religiosos, para llevar a cabo la evangelización. Estas consideraciones hicieron que los caciques llegaran a gozar de numerosas prerrogativas y prebendas, y que incluso se convirtieran en rivales de encomenderos y religiosos, con quienes con el tiempo rivalizaron por imponer su autoridad.

1 Sobre el rol de los caciques étnicos dentro del orden colonial ver: R. Guha (1998). *Dominance without hegemony: History and power in colonial India*. Cambridge: Harvard University Press; A.J. Russell-Wood, C. Daniels y M. V. Kennedy. (2002). *Negotiated empires: Centers and peripheries in the Americas, 1500-1820*. New York: Routledge; L.M. Glave. (2008). “Cultura política, participación indígena y redes de comunicación en la crisis colonial. El Virreinato peruano, 1809-1814”. *Historia Mexicana* Vol. 58 (1), pp.369-426; E. Ruiz Medrano & S. Kellogg. (2016). *Negotiation within domination: New Spain's Indian pueblos confront the Spanish state*. Boulder: University Press of Colorado.

2 Extracto de las Ordenanzas de Angulo de Castejón, 1563. AGI, Audiencia de Santafé 188, fol. 408. (Friede, 1976, pp. 58-80).

Fuera de este orden colonial, las cosas eran diferentes. Las regiones periféricas y espacios de frontera estaban expuestos a incursiones esporádicas de conquistadores y, sobre todo, a entradas de religiosos que anhelaban ganar para la Corona y el cristianismo las almas de los pueblos salvajes. Aquellos territorios eran concebidos como espacios hostiles, donde conquistadores y misioneros tuvieron que luchar a diario por sobrevivir frente a situaciones amenazadoras, conflictivas y belicosas. En aquellos parajes, como lo subraya Roberto Levillier (1976): “las penalidades fueron incontables; los riesgos de perecer, diarios” (p.40). Allí, las poblaciones eran generalmente representadas como “*bárbaros ydólatras sin Dios, ni ley, ni rrey, ni papa*”³.

Sin embargo, esos espacios eran también zonas permeables y porosas, en donde el diálogo y el intercambio fuera de los cauces formales eran posibles e incluso habituales⁴. Como subrayan Lucaioli y Nacuzzi (2010): “la comunicación entre grupos indígenas y europeos no se reduce a la confrontación ni a los acuerdos formales, sino que se crean nuevos espacios y nuevas formas de comunicación buscando soluciones en encuentros cotidianos cara a cara” (p.8). En suma, pensamos como Roulet (2009), que los espacios de frontera se convirtieron en “terrenos de encuentro y acomodamiento entre fragmentos de sociedades y culturas que intercambian bienes y conceptos, negocian diferencias, se enfrentan a veces, mezclan sus sangres” (p.303).

En estos “terrenos de encuentro”, misioneros y caciques de las “etnias”⁵ jugaron un rol primordial en la pugna por mantener su influencia. Los caciques en estos espacios marginales, lejos de quedar excluidos de la diplomacia colonial, pudieron desempeñar un rol activo y protagonista, conservando al mismo tiempo su propia autonomía ya que al quedar fuera del orden colonial no estaban sometidos a su jurisdicción. Fueron partícipes de una diplomacia de igual a igual, al no mantener relaciones de subordinación con los agentes misionales y gracias a esta libertad podían romper en cualquier momento el pacto tácito que habían establecido con los oficiales de la Corona. Así pues, en este diálogo propiciado por la Corona a través de sus agentes religiosos, los caciques disfrutaron de un poder inigualable, ya que de ellos dependía muchas veces el éxito o el fracaso de las misiones. Misioneros y caciques se convirtieron pues en actores de procesos de adaptación que llevaron a la formación de un nuevo orden híbrido, caracterizado por la utilización de nuevos y dinámicos discursos (Cunill, 2012). Los misioneros, por otra parte, mediante pactos tácitos con los caciques buscaban la permanencia de sus misiones y la garantía de la supervivencia de sus ocupantes.

3 Carta del padre Juan de León (S.J.) al capitán Francisco de Nieva y Castilla en referencia a los indios diaguito calchaquies del Tucumán, 24-06-1657. AGI, Charcas 122. (Giudicelli, 2009, p. 4).

4 Remitimos a la bibliografía presentada en nota 1 al pie de página.

5 Entendemos aquí “etnia” como agrupación, o poblado y no como grupo étnico.

Este trabajo aborda las diferentes facetas de la diplomacia de frontera establecida en el siglo xvii entre misioneros franciscanos y caciques de las etnias que habitaban en la Selva Central peruana, particularmente en el área del Cerro de la Sal. A partir del estudio de las alianzas tácitas destacaremos, en primer lugar, el estatus adquirido por los caciques locales dentro de las misiones, así como las funciones que desempeñaron en el seno de las mismas. En segundo lugar, abordaremos la fragilidad de esas alianzas que respondiendo a necesidades inmediatas se transformaron muchas veces en relaciones conflictivas.

Este estudio ha sido realizado sobre la base del examen de las crónicas y cartas escritas por franciscanos durante los siglos xvii, xviii y comienzos del xix⁶. También hemos tomado como fuente de información diferentes trabajos historiográficos que se han realizado sobre esta zona. Cabe destacar que la mayor parte de los trabajos publicados sobre la diplomacia misional de frontera se han enfocado hacia territorios situados en las vertientes orientales surandinas, y las regiones del Tucumán, Chaco y Paraguay⁷, pero muy pocos han abordado las estrategias misionales en la Selva Central peruana.

CONFRATERNIZACIÓN ENTRE FRANCISCANOS Y CACIQUES EN EL CERRO DE LA SAL

La región de la Selva Central se encuentra a unos 250 kilómetros al este de Lima. Se extiende por la selva tropical del oriente andino, a unos 500-700 metros de altitud, y se eleva hacia la ceja de los Andes, a casi unos 2.500 metros sobre el nivel del mar. Está recubierta por una enmarañada selva, con relieves tormentosos y angostas gargantas, y en ella habitan una compleja multitud de etnias a las que los incas llamaban Antis y los españoles, Campas, pertenecientes todos a la familia de los Arawak⁸. A ojos de los Incas y de los españoles, en estos

6 Nos referimos a las Cartas del Padre Manuel de Biedma (J. Heras, 1989) y a las crónicas del padre Diego de Córdova Salinas OFM. (1957), del padre José de Amich (1854), y del padre Bernardino Izaguirre (1922).

7 Destacamos: T. Saignes (1985). *Los Andes Orientales. Historia de un olvido*. Lima: IFEA-CE-RES; F.M. Renard-Casevitz; T. Saignes y A. Taylor (1988); S. Gruzinski, y B. Ares Queija (1997). *Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-americanos; A. Levaggi (2000). *Paz en la frontera. Historia de las relaciones diplomáticas con las comunidades indígenas en la Argentina, siglos xvi-xix*. Buenos Aires: Universidad del Museo Social Argentino; C. Cunill y J. Lacueva Muñoz (2009). *La negociación indígena frente al afianzamiento económico hispano: la defensa de las minas de alumbre de Meztitlán en el siglo XVI*. En M. C. García Bernal y S. Olivero Guibodono (Coords), *El municipio indiano* (pp.39-58). Sevilla: Publicaciones de la Universidad de Sevilla; C. Giudicelli (2011). *Fronteras movedizas: clasificaciones coloniales y dinámicas socioculturales en las fronteras americanas*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA); C. Giudicelli (2012). *Géographie de la barbarie : la tierra adentro. Confins américains (xvie-xviii s.). e-Espania*, (n°14). [en Línea]. URL: <http://journals.openedition.org/e-spania/21869>.

8 Encontramos así a los cashibo, shipibo, piro, amuesha ashaninka, entre otros. Campa fue el nombre genérico que les dieron los españoles a estas etnias durante la conquista.

pueblos reinaban la anarquía y el salvajismo. Imbricado en este extenso territorio se encuentra El Cerro de la Sal, un enclave cuyas vetas de sal rojiza constituían la principal fuente de intercambios entre etnias aledañas⁹. El Cerro de la Sal se ubica entre los afluentes de los ríos Pichis y Perené del río Ucayali, en la región oriental de las provincias de Oxapampa y Satipo, pertenecientes respectivamente a los departamentos actuales de Pasco y Junín.

Desde el periodo de máxima expansión inca hasta la conquista española, los intentos por controlar militarmente este territorio habían estado plagados de reveses. Actuando como adalides de la expansión del dominio español, las órdenes religiosas consiguieron en estas regiones andino-orientales las mayores gestas: instalaron misiones, evangelizaron pueblos y crearon reducciones. A partir de 1570, las autoridades españolas prefirieron dar prioridad a la conquista espiritual y pacífica¹⁰ y con ella, los misioneros, particularmente los franciscanos, tuvieron vía libre para entrar en los territorios no conquistados con "...la esperanza de (...) captar nuevas ovejas del rebaño de Dios y hacer la predicación pacífica" (Glave, 2007, p.21). En definitiva, actuaron como perfectos agentes políticos y religiosos para la Corona, estableciendo una diplomacia que no estuvo exenta de conflictos y tensiones.

La tarea diplomática de los franciscanos en el Cerro no fue fácil debido al carácter fragmentario de las etnias que habitaban aquellos espacios, por lo que las estrategias de acercamiento y control no pudieron ser en todo momento homogéneas, como tampoco lo fueron las respuestas recibidas de las diferentes etnias (Santamaría, 2006). De la lectura de las crónicas franciscanas se desprende que las primeras entradas de los misioneros de la orden seráfica en el Cerro de la Sal obedecieron a un verdadero afán de ganar las almas de aquellos pueblos salvajes. Los caciques campa representaban el fino hilo del que pendía el control de este territorio y el éxito o el fracaso de las misiones. Como tales, ejercieron un rol fundamental, justificando el objetivo evangélico primordial de procurar la conversión de los indios. Ya en 1594 teníamos noticia de la llegada a Lima de cinco o seis caciques campa procedentes de la ceja de la Selva Central para manifestar que querían ser instruidos por religiosos (Renard-Casavitz et al., 1988)¹¹.

9 El padre Amich (1854) describe este Cerro así: "Diez leguas mas al oriente de Quimiri está el famoso Cerro de la Sal, (...) y en este paraje se eleva dicho cerro como un pan de grande altura todo poblado de monte, excepto en la cumbre en que solamente tiene algunos matorrales de palmas. Este cerro tiene una beta de sal, que desde la cumbre corre al sudoeste por espacio de más de tres leguas, y otras tantas hacia el nordeste; y dicha beta de sal tiene de ancho regularmente treinta varas. La sal es de piedra mezclada con algún barro colorado" (p.18).

10 No olvidemos que en 1573 Felipe II promulga sus famosas Ordenanzas mediante las cuales se buscaba la conquista pacífica apoyándose en la acción misional. Para este tema ver: M.M. Del Vas Mingo (1985).

11 El padre Izaguirre (1922) da fe de que años más tarde, en 1631, cinco caciques, que eran cabezas de otros tantos bandos, se presentaron a los padres franciscanos para congratularse de su

Para ilustrar la cooperación entre caciques y franciscanos, tomaremos el ejemplo de la colaboración del cacique Andrés Zampati con fray Gerónimo Jiménez y del cacique Tonté con fray Manuel de Biedma. La colaboración de Zampati con fray Jiménez, hacia 1635, destaca por su duración de casi dos años y por el nivel de estabilidad que proporcionó a la misión. La cooperación entre el padre Biedma y Tonté comenzó en mayo de 1673 y terminó en septiembre de 1674 tras el abandono forzoso de las misiones por los ataques sufridos de parte de los indígenas seguidores del cacique Mangoré (Amich, 1854). No obstante, esta cooperación se renovó en 1681, cuando las autoridades eclesiásticas autorizaron a los franciscanos a volver de nuevo a la región del Cerro de la Sal.

En la retórica de las crónicas franciscanas es usual encontrar alusiones a la cordialidad de los primeros encuentros entre misioneros y caciques del Cerro de la Sal, quienes se presentaban a los frailes para decirles cortésmente que "... que no temiesen, pues disfrutarían allí de una paz inalterable" (Izaguirre, 1922, p.99).

En 1635 fray Jiménez funda la misión de Quimiri. Siguiendo las pautas de la diplomacia misionera, Jiménez buscó comunicarse con la población y con su cacique para lograr un sitio en aquella sociedad campá. Estos primeros pasos del misionero fueron recompensados con la buena disposición de los nativos y de su cacique Zampati a colaborar en la tarea de conversión y a formar la reducción. La alianza entre los misioneros y los indios implicaba el respeto mutuo hacia los intereses de ambos grupos. Los pobladores de Quimiri, alentados por su cacique, edificaron una iglesia, donde el fraile les enseñaba la catequesis; además, le construyeron una casa y luego le hicieron una huerta donde le sembraban habitualmente muchas legumbres para su sustento, asegurando la supervivencia del misionero (Córdova, 1957; Izaguirre, 1922). Fray Jiménez, por su parte, se dedicaba a enseñar la doctrina cristiana en el idioma campá (Córdova, 1957). Estas acciones recíprocas facilitaban el arraigo y la estabilidad de la misión, y nos revelan el buen entendimiento surgido entre el misionero y el cacique.

Años más tarde, hacia 1673, el padre Manuel de Biedma obtuvo una excelente acogida por parte del cacique de Pangoa, Tonté. De todos los caciques del Cerro de la Sal, es quizás éste el que más empatía desprende en las crónicas por la extraordinaria ayuda que propició a los franciscanos. Ayudó a fundar la reducción de Santa Cruz de Sonomoro en los alrededores del Cerro. Izaguirre (1922) relata cómo, de manera casi milagrosa, en menos de tres meses, se había construido una iglesia, un convento para los Padres y casas para las familias que allí debían residir. El esmero que demostró Tonté por facilitar una buena estancia a los frailes fue interpretado por éstos como un indicador que expresaba el deseo de participar en el proyecto misional. En consecuencia, el padre Biedma le permitió ser, después de su bautizo, "coadjutor del misionero para la conversión de su gente" (Izaguirre, 1922, p. 197).

llegada (p. 99).

Tonté fue al mismo tiempo un informador, rastreador y guía de gran valía para los franciscanos. El padre Izaguirre (1922) subraya en su crónica que esta colaboración fue imprescindible para que los franciscanos pudieran abrirse camino en medio de la enmarañada selva. En efecto, Biedma, deseando saber si de esas tierras se podía ir a la base franciscana de Quimiri sin subir a la sierra, consultó al cacique Tonté quien respondió que sí se podía; que los indios de Pangoa iban a Quimiri sin subir a la sierra, pero que el viaje no dejaba de ser dificultoso y exigía grandes esfuerzos (Amich, 1854). También gracias a la influencia de Tonté, los indios de su poblado y los de poblados aledaños aportaban ayuda logística a los franciscanos para construir senderos que conectaran las misiones entre sí y las unieran con el Cerro de la Sal (Heras, 1989). Según describe la crónica del padre Amich, los indios “se aplicaron por familias y naciones alternando sus tareas en abrir nuevos caminos con incansable fatiga, ya rompiendo quebradas y vadeando ríos, ya cortando gruesos árboles” (Amich, 1854, p.62).

La autoridad de Tonté le permitió asumir incluso la defensa de los misioneros y actuar así como muro de contención frente a la animosidad alentada por los caciques de algunas etnias que poblaban las tierras más al oriente. De estos caciques, los que mostraron mayor descontento fueron los cayentimares, los sangirenis y otros allegados a éstos, procedentes todos de regiones más al este de Pangoa. Estos caciques no deseaban la estadía de esos extranjeros en sus inmediaciones y se dirigieron a Tonté en tres ocasiones para pedirle que echase a los franciscanos de sus tierras advirtiéndole “que si no lo hacía, le iría mal pues estaban resueltos a no permitir la permanencia de gente nueva y desconocida en su vecindad” (Izaguirre, 1922, p. 198). Al no ser escuchados, regresaron a Pangoa con unos 40 hombres armados para exigir a Tonté que matase a los padres; pero éste se negó argumentando que los misioneros “eran gente de bien y además eras sus huéspedes y él los defendería” (Izaguirre, 1922, p. 199).

Este episodio pone de manifiesto la fragilidad de las relaciones establecidas con los caciques y cuán importante era para los franciscanos que cada pueblo reconociese la autoridad del jefe local aliado. De no haber sido así, probablemente la población de Pangoa habría seguido las exigencias hostiles de algún cacique adverso a los frailes. Es probable que los franciscanos fueran muy conscientes de la volatilidad del estatus de los caciques del Cerro de la Sal, como lo señalaba Izaguirre (1922), quien escribía en su crónica que éstos eran la única autoridad reconocida entre los indios salvajes. Pero esa autoridad distaba mucho de ser jurídica “puesto que entre los indios no había legislación, ni se ejerce jurisdicción” (p.100). Probablemente los franciscanos tuvieron muy en cuenta este último dato y trataban por todos los medios de mantener la reputación de los caciques amigos, puesto que si éstos perdían la legitimidad frente a sus tribus, las relaciones tácitas establecidas con los misioneros podían quedar en papel mojado. Por eso las alianzas entre franciscanos y caciques campa deben inscribirse dentro de un contexto de pactos de interés. En efecto, los misioneros ayudaban a la conservación del

estatus del cacique, y de este modo su autoridad facilitaba almas para evangelizar y garantizaba la supervivencia de la misión.

¿Qué más ganaban los caciques *campa* a cambio de estas alianzas tácitas, además de reforzarla posición dominante en su grupo étnico? Para empezar, ganaban herramientas y objetos españoles por los que sentían gran apego. Sabemos por las crónicas que el padre Biedma no dudaba en regalarles utensilios y herramientas (hachas, machetes, cuchillos, palas, menaje de cocina, telas, adornos) que ellos apreciaban mucho (Amich, 1854). El padre Izaguirre (1922) escribe que los caciques, al recibir “esas chucherías que ellos estiman, se volvieron alegres los que habían venido airados y furiosos” (p.199). Sin embargo, no eran regalos desinteresados. Los misioneros eran plenamente conscientes de que recurriendo a estos presentes se podían ganar también la lealtad de los caciques. Según palabras de Izaguirre (1922), sin estos regalos los indios nunca abrazarían la fe divina porque “el corazón del indio es mármol frío, roca dura y bronce insensible a los halagos del misionero y a las soberanas influencias de la gracia” (p.221). El padre Amich (1988) en su crónica hace una reflexión similar cuando precisa que esos indios sólo eran cristianos de nombre y que solamente se sujetaban por “la golosina de las herramientas que les daban los padres (...) con la esperanza de vencer con su paciencia y tolerancia la dureza de aquellos bárbaros corazones” (p.166). Por eso, afirmaba Izaguirre (1922), el misionero “mientras tiene dijes que regalar, tiene adeptos para el catecismo y la misa, y cuando cesan las ofertas, se halla reducido a la soledad más desesperante” (p.221).

Por otra parte, gracias a estos pactos tácitos los caciques podían obtener la ayuda de los misioneros para defenderse frente a abusos de encomenderos españoles. Por ejemplo, hacia 1674 el padre Robles, que estaba al cargo de la misión de Quimiri, tuvo que luchar contra los intereses del español Juan de Villanueva quien, en 1673, se había instalado en este pueblo para explotar el cacao. Villanueva hacía trabajar a los indios de balde y estos pidieron al padre Robles que lo expulsara de Quimiri. Robles presionó a las autoridades locales para que cesaran los abusos que experimentaban los *campas* (Amich, 1854).

Sin embargo, las alianzas entre franciscanos y caciques *campa* también podían romperse en momentos de fragilidad o tensión propiciados por intereses políticos, religiosos o económicos.

CHOQUE DE INTERESES Y FIN DE LAS ALIANZAS

El interés principal de los caciques del Cerro se centraba en la supervivencia de las redes de intercambio de la sal. Por otra parte, los pactos establecidos con los misioneros les otorgaban autoridad a costa de ver mermada la autonomía geográfica, cultural y social de sus pueblos. Asociado a esto, los caciques no dudaban en poner fin a su alianza cuando estimaban que los misioneros introducían escollos a la vida social y económica de su comunidad o de la región.

Podían incluso poner término a la vida de los misioneros cuando veían que éstos buscaban el control absoluto de los intercambios de la sal o de sus modos de vida. Por eso, los períodos de cooperación se daban a intervalos intermitentes de mayor o menor duración, lo que denota que estamos ante contextos diplomáticos tan versátiles como volátiles.

Uno de los principales hechos que motivaron la pérdida de autonomía fue el establecimiento de reducciones. Sabemos que los franciscanos buscaron por todos los medios hacer vivir a los indios juntos en nuevas ubicaciones y en “policía”, para mejor evangelizarlos e instruirlos en los usos y costumbres cristianas. El padre Biedma fue protagonista absoluto de esta estrategia en el Cerro de la Sal. Deseaba que se hicieran allí reducciones para anclar a los indios en poblados “por ser gente traidora e inconstante” (Heras, 1989, p.161). Sin embargo, con las reducciones, las relaciones multiétnicas y redes de intercambios a los que estaban acostumbradas estas etnias quedaron desarticuladas. Las crónicas no dan ejemplos precisos sobre lo que pensaban los caciques, pero de su lectura podemos inferir el descontento que podía reinar entre ellos. Para los caciques del Cerro de la Sal y sus poblaciones, las reducciones significaron la pérdida de su libertad de movimientos (Izaguirre, 1922). Las migraciones pendulares que realizaban algunos grupos étnicos desde tiempos ancestrales para desarrollar sus intercambios comerciales con otras etnias de la Amazonía, se vieron seriamente afectadas tras la creación de las reducciones. Estas dislocaron muchos pueblos, sacando a los indios de las quebradas y montes. El padre Biedma reconoce que él se vio obligado a quemar incluso las casas para que los indios no tuvieran tanta facilidad en volverse¹². Además, las reducciones fueron también una de las principales causas del despoblamiento, ya que, al agrupar a la población, facilitaron la propagación de epidemias¹³. Podemos hacernos fácilmente una idea del desarraigo y la angustia que vivieron las etnias obligadas a vivir en las reducciones.

Además, con esta reorganización espacial muchos pueblos de etnias enemigas se vieron forzados a convivir juntos, mientras que etnias de la misma familia fueron reasentadas en sitios diferentes, lo que provocó constantes fugas (Santos, 1992).

La pérdida de autonomía pudo haber sido total si el padre Biedma hubiese puesto en práctica todos sus planes. Uno de ellos concernía la confiscación de las armas de los indios campa. Otro plan exigía la obligación de que los indios

12 Carta del padre Biedma al padre comisario general de las provincias franciscanas del Perú, fray Félix de Como, fechada el 25 de marzo de 1686. (Heras, 1989).

13 A principios de septiembre de 1673, es decir, cuatro meses después de la llegada de los franciscanos a Pangoa, apareció una epidemia de viruela. Esta enfermedad mató casi a una quinta parte de los habitantes (70 personas) de Santa Cruz y provocó un terror en los sobrevivientes (cerca de 300) que se refugiaron en los bosques. (Izaguirre, 1922).

llevaran licencias previas para poder circular y acudir al Cerro a sacar sal¹⁴. En su carta dirigida al padre Félix de Como del 13 de abril de 1687 aclaraba que tenían que ser los propios padres franciscanos quienes concedieran tales licencias. De esta manera, los misioneros se asegurarían el monopolio del control de la zona al no permitir cargar sal a los indios si no llevaban el papel de los padres de la misión (Heras, 1989). En otra carta dirigida al mismo sacerdote, Biedma señalaba que para evitar fugas o abusos en el uso de las licencias, éstas contuvieran los nombres de los indios que la requerían “porque a un papel no se alleguen otros de los forajidos”¹⁵. Afortunadamente para los caciques campa y su población estas medidas confiscatorias nunca llegaron a plasmarse.

El progreso de las misiones y las noticias que llegaban sobre los tesoros que escondía el Paititi generaron también la necesidad de extender sus áreas de influencia hacia los márgenes orientales de la Selva Central, lo que habría facilitado a los franciscanos el control de etnias más alejadas acostumbradas a comerciar con el Cerro de la Sal. Es fácil imaginar que esta estrategia disgustara a los caciques étnicos. Veamos a continuación cómo reaccionaron los caciques Zampati y Mangoré.

Andrés Zampati controlaba buena parte del prestigioso Cerro. Cabe señalar que Zampati era una autoridad en la región, no solo a nivel político y social sino también en el plano económico. Según describe Izaguirre en su crónica, Zampati acostumbraba además a comerciar en la Sierra con algunos negociantes de los pueblos de Tarma y Acobamba (Izaguirre, 1922). Este comercio estaba vinculado a las migraciones pendulares derivadas del intercambio de la sal. Efectivamente, los campa extraían la sal del Cerro y luego la intercambiaban con las etnias del oriente de la selva a cambio de productos que llevaban a Tarma y a otros enclaves de la serranía. Allí los volvían a intercambiar por utensilios que regresaban a las etnias río abajo. Se trataba de una especie de comercio diferido (Santos, 1992).

Nos podemos preguntar si, para Zampati, la extensión de la misión hacia la Amazonía oriental suponía una amenaza para el control de su red de intercambios. Es difícil obtener una respuesta clara a partir de los documentos consultados, pero el examen de los eventos posteriores nos permite inferir que Zampati así lo pensaba. Este debió aumentar sus dudas meses después cuando llegó a Quimiri una compañía de 30 soldados españoles para conquistar la tierra adentro con un sacerdote dominico (Córdova, 1957). Aquellos soldados, al hacer alarde de sus armas de fuego resplandecientes, sembraron el pánico entre los campos. Según se infiere de la crónica del padre Izaguirre (1922), es probable que Zampati pensara

14 El padre Manuel Biedma, en la carta del 25 de marzo de 1686 dirigida al padre Félix de Como, escribía: “... no se diese ni permitiese sacar sal a los infieles, sino llevasen papel de nosotros los ministros de por acá y los demás de aquellos parajes” (Heras, 1989, p.161).

15 Carta del padre Biedma al padre Félix de Como, fechada el 22 de abril de 1687 (Heras, 1989, p. 168).

que esos foráneos se habían confabulado con los misioneros para tomar el control de los intercambios de la sal. En ese contexto, Zampati no encontró barreras para difundir su idea de que aquellos forasteros querían arraigarse en esa región del Cerro (Izaguirre, 1922), y logró levantar a los campos vecinos del Perené contra aquella expedición. Su autoridad traspasó así los límites de su etnia. A partir de aquí puso en marcha una estrategia para deshacerse de los misioneros y les tendió una emboscada, dando muerte a fray Jiménez y a sus acompañantes el 8 de diciembre de 1637. El cacique volvió a Quimiri y redujo a cenizas la iglesia (Izaguirre, 1922).

Hacia 1674, el afán de los franciscanos por extender sus misiones hacia el oriente fue el origen de nuevos conflictos. A Pichana se había desplazado el padre Izquierdo y allí estableció relación con el cacique Mangoré. Mangoré era un cacique importante y mantenía relaciones con los otros caciques de la zona, particularmente con Siquincho, uno de los caciques principales del Cerro de la Sal. Siquincho estaba enojado con todos los franciscanos de la región y no deseaba que éstos extendieran sus “entradas” ni aumentaran su control sobre el comercio de la sal. Como hemos mencionado más arriba, los misioneros empezaron a construir senderos para unir las misiones de Quimiri y Santa Cruz de Sonomoro y conectarlas con el Cerro de la Sal. Con el fin de frenar este avance y proteger su dominio sobre la red de la sal, Siquincho consideró que era necesario expulsar a los franciscanos. Con este motivo, envió emisarios a los caciques de las misiones franciscanas de Pichana, Quimiri y Santa Cruz de Sonomoro, con la intención de obtener su apoyo (Renard-Casevitz, 1993). Siquincho no contaba con el apoyo del cacique de Santa Cruz, Tonté, quien tenía el soporte del padre Biedma para afianzar su influencia en los bordes del Perené y del bajo Pangoa; tampoco contaba con el de Quimiri, Tomás, quien poseía el cargo de fiscal de la misión y era persona de confianza de los franciscanos. El de Pichana, Mangoré, estaba dejando de cooperar con el padre Izquierdo. Siquincho pensó entonces en él para terminar con la misión y envió a decirle que “matase á los padres, que en ello le haría mucho placer y gusto” (Amich, 1854, p.62). El 4 de septiembre de 1674 Mangoré convocó a un grupo de hombres armados para cumplir las órdenes de Siquincho y asesinar al padre Izquierdo (Amich, 1854).

Los hechos descritos sobre Zampati y Mangoré ponen de manifiesto la capacidad que tenían algunos caciques del Cerro de la Sal para confederarse con otros caciques cuando les movían los mismos intereses. También arrojan luz sobre la idea de que los caciques de los espacios de frontera mantuvieron una libertad de acción mucho mayor que los caciques coloniales, quienes debían sujetarse a las normas establecidas por las autoridades españolas y tenían menos margen de maniobra. Los caciques de la Selva Central podían romper de manera súbita y sin previo aviso los pactos y alianzas que habían establecido con los misioneros, y Mangoré ilustra perfectamente dicha libertad.

Las alianzas podían romperse también por conflictos y malentendidos culturales, particularmente los referentes a la poligamia. Es lo que describe el padre Izaguirre en su crónica, quien aduce que los trágicos sucesos que acabaron con la vida de fray Jiménez en 1637 derivaron de la amonestación que hizo éste a Zampati por su comportamiento disoluto. Según Izaguirre, todo iba bien hasta que el cacique “hízose con tres mujeres y una de ellas arrebató injustamente a un criado suyo Gamaitillo” (Izaguirre, 1922, p.165). Frente a la reprimenda de fray Jiménez, el cacique cedió y renunció a dos de ellas (Izaguirre, 1922). Pero es probable que este cacique hubiera vivido la amonestación como una humillación de su autoridad ante los campos. Para recuperarla, probablemente pensó que era necesario eliminar al fraile.

Décadas más tarde, la ruptura de la alianza entre Mangoré y el padre Izquierdo llevó igualmente al asesinato del franciscano y, de nuevo, las crónicas franciscanas la justifican por el empeño que el misionero puso en modificar las costumbres del cacique (Amich, 1854; Izaguirre, 1922). Por otra parte, no es de extrañar que el extremado celo religioso que ponían los misioneros se debiera a que veían a los caciques como los mejores coadjutores para propagar la doctrina y por lo tanto debían preservarlos de comportamientos alejados del evangelio.

En definitiva, los franciscanos, manifestaron un interés creciente por obtener el control político, económico y religioso de la región y extender sus aéreas de influencia. Recordemos que según señala el padre Amich (1854) los indígenas hicieron creer a Biedma que entre los ríos Perené y Enne se encontraba el opulento imperio del Enim¹⁶. Para llevar a la práctica ese control, los de la orden seráfica necesitaban apoyo financiero. Por ejemplo, Biedma había conseguido este apoyo del virrey Melchor de Navarra, Duque de la Palata, a quien le hizo una relación sobre las riquezas que poseía ese territorio y le manifestó su deseo de ganarlo para la Corona. Biedma estaba seguro de que si la Corona administraba el Cerro, los franciscanos controlarían fácilmente a los innumerables pueblos¹⁷ de los alrededores que acudían a suministrarse de este bien (Raimondi, 1876). Por eso escribió una carta el 25 de marzo de 1686 al padre Félix de Como manifestándole que para conservar los territorios ya evangelizados y extender la conversión era necesario “que se cogiese el Cerro de la Sal por parte del rey, o que se diese a algún particular por conquista o por encomienda para impedir que la sal fuese sustraída por los infieles sin permiso de la Corona” (Heras, 1989, p.161). Biedma insistía en la necesidad que tenía la Corona de controlar militarmente esta

16 El Padre Biedma, en su Relación al virrey Melchor de Navarra, duque de la Palata, fechada el 8 de abril de 1682, escribe: “Sirvese el dicho rey con vajillas de oro, platos hecho en forma de mates, el palacio donde vive lo adornan hermosas colgaduras de plumas que siendo de diversas aves de varios y hermosísimos colores (...) forman exquisitas y singulares labores y bordados (...)”. (Heras, 1989, p. 102). Esta noticia la había propagado Pedro (Francisco) Bohórquez (Amich, 1854, p. 86).

17 El padre Biedma subrayaba la importancia numérica de estas poblaciones afirmando que “hasta la mar del norte no tienen fin” (Heras, 1989, p. 157).

región mediante un fuerte y una guarnición (Santos, 1992), pero el gobierno virreinal sólo aportó una protección militar para las entradas que los religiosos realizaran a estos territorios. Así, “el virrey, en atención al informe del (...) padre Biedma, mandó al corregidor (...) que entrase a la montaña y diese todo el favor posible a la consecución de las ideas del padre Biedma” (Amich, 1854, p.86). En 1684 y 1685, el corregidor de Jauja y algunos soldados acompañaron a Biedma, pero no pudieron pasar del pueblo de San Buenaventura por las continuas lluvias del invierno que habían deteriorado los caminos (Amich, 1854). De igual manera en 1686, en Lima, el gobierno virreinal determinó que, para resguardo de los religiosos, la entrada al territorio de los Conibos se hiciese con “... doce soldados y el capitán Francisco de Rojas y Guzmán. Y para la expedición se libraron de Las Cajas Reales cuatro mil pesos para la paga de los soldados, como para los demás gastos” (Amich, 1854, p. 91). La expedición, formada por 24 personas (7 frailes, dos sirvientes negros y el resto militares), partió de Lima el 3 de mayo de 1686 (Amich, 1854). Estos acontecimientos insinuaban que la labor evangelizadora se realizaría dentro de un marco de control pseudo-militar. Sin embargo, a fines de 1686, el virrey Melchor de Navarra decidió sacar las tropas de la Selva Central, dejando solos a los religiosos (Amich, 1854).

Así pues, pese a la puntual ayuda militar recibida, para la Corona la región del Cerro de la Sal no despertaba un gran interés porque no la estimaba suficientemente valiosa, ni constituía una frontera amenazada por intereses extranjeros. Por consiguiente, no quiso militarizarla para facilitar que los franciscanos pudieran obtener el control del comercio de la sal (Renard-Casevitz et al. 1988). El asesinato del padre Biedma y de sus colegas misioneros, en julio de 1687, puso fin a las entradas franciscanas al Cerro de la Sal durante décadas. En 1742, tras la revuelta instigada por Juan Santos Atahualpa, se cerró definitivamente el Cerro de la Sal a la conquista española.

CONCLUSIONES

Las relaciones establecidas en el Cerro de la Sal entre misioneros franciscanos y caciques de etnias locales no estuvieron exentas de dificultades y de situaciones ambivalentes. Desde los primeros tiempos podían llevar a situaciones cordiales que contribuyeron al éxito de las misiones y a su extensión hacia otros territorios, pero también podían volverse súbitamente conflictivas. Para sobrevivir en este contexto, los franciscanos que ejercían en el Cerro tuvieron que aprender una nueva diplomacia, más alejada de los postulados religiosos que proyectaban inicialmente en aquellas tierras ya que en América, había la posibilidad de reconstruir un cristianismo entendido desde la pobreza. Así, como lo indica Maravall (1949) “la gran esperanza de los franciscanos, al encontrarse con una masa de indios tan dócil y moldeable, era que de su labor misionera, surgiera una nueva cristiandad, mucho mejor, más depurada que la de los pueblos europeos”

(203). En esta perspectiva de índole milenarista¹⁸, Georges Baudot (2001) observa que los franciscanos en América ambicionaban construir una nueva sociedad cristiana con los indios más vejados y explotados porque veían en ellos “la disposición para ser de la mejor y más sana cristiandad del mundo” (164).

En cierto modo, estos misioneros asumieron diferentes roles a la vez: agentes religiosos, políticos, conquistadores, y encomenderos. Y el fin último de su diplomacia era obtener el control para la Corona, nuevos vasallos y nuevas almas para evangelizar.

Pensamos pues que, mediante sus alianzas, tanto franciscanos como aborígenes establecían un pacto de reciprocidad que les garantizaba de manera tácita sus respectivos intereses. Así, con la ayuda de los caciques los misioneros aseguraban tanto la evangelización como el trabajo indígena; también reclutaban hombres para llevar a bien sus expediciones y protegerse de ataques de otras tribus. Los caciques, por su parte, gracias a la colaboración con los religiosos conseguían preciados utensilios, pero sobre todo ganaban un poderoso aliado que les mantenía en su estatus de autoridad local, les protegía contra etnias enemigas, y contra intereses particulares de encomenderos de las tierras altas con pocos escrúpulos.

Sin embargo, el afán misionero por reforzar y expandir el control político y religioso provocó el debilitamiento de la autonomía de los caciques locales, lo que llevó a que muchos decidieran romper el pacto tácito con los misioneros. La ruptura de esos pactos llevó a menudo los caciques a establecer alianzas con jefes locales de otras etnias para unirse contra el enemigo invasor.

BIBLIOGRAFÍA

- Amich, J. de. (1854). *Compendio histórico de los trabajos, fatigas, sudores y muertes que los ministros evangélicos de la seráfica religión han padecido por la conversión de las almas de los gentiles en las montañas de los Andes*. París: Librería de Rosa y Bouret.
- Amich, J. de. (1988). *Historia de las misiones del convento de Santa Rosa de Ocopa*, Iquitos : Centro de documentación Abya-Yala.
- Baudot, G. (2001). Los precursores franciscanos de Sahagún del siglo xiii al siglo xvi en Asia y América. *Estudios de Cultura náhuatl*, Vol. 32 (032), pp. 159-173.
- Córdova Salinas, D. (1957). *Crónicas franciscanas de las provincias del Perú*. Washington, D.C.: Academy of American Franciscan History [1651].

18 Georges Baudot, Marcel Bataillon y Alain Milhou, entre otros, han estudiado el sueño milenarista en la evangelización franciscana en América. Ver : Marcel Bataillon, *Evangelisme et millénarisme au nouveau monde*. Presses Universitaires de France, 1957; Alain Milhou, *Du pillage au rêve édénique. Sur les aspirations millénaristes des « soldados pobres » du Pérou (1542-1578)*. Caravelle. *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, 1986, N° 46, pp. 7-20.

- Cunill, C. (2012). La negociación indígena en el Imperio ibérico: aportes a su discusión metodológica. *Colonial Latin American Review*, Vol. 21 (3), pp.391-412.
- Del Vas Mingo, M. M. (1985). Las Ordenanzas de 1573, sus antecedentes y consecuencias. *Quinto centenario 8.Revista UCM*, pp. 83-102.
- Friede, J. (1976). *Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Banco Popular, Vol.4.
- Giudicelli, C. (2009). Encasillar la frontera. Clasificaciones coloniales y disciplinamiento del espacio en el área diaguito-calchaquí (S. XVI-XVII). *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea]: <http://nuevomundo.revues.org/56802>.
- Glave, L. M. (2007). Fray Alonso Granero de Ávalos y los naturales andinos: debates sobre el destino de la sociedad colonial a inicios del siglo XVII. *Cuadernos Interculturales*. Universidad de Playa Ancha, Villa del Mar, Chile, Vol. 5(8), pp.15-50.
- Heras, J. (1989). *La Conquista franciscana del Alto Ucayali. Manuel de Biedma y otros*. Iquitos: Centro de Estudios Teológicos del amazonia/ Instituto de Investigaciones de la Amazonia Peruana.
- Izaguirre, B. de. (1922). *Historia de las misiones franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el oriente del Perú, 1619-1921*. Lima: Talleres gráficos de la Penitenciaría.
- Levillier, R. (1976). *El Paititi, el Dorado y las Amazonas*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Lucaioli, C. P. y Nacuzzi, L. R. (2010). *Fronteras, espacios de interacción en las tierras bajas del sur de América*. Buenos Aires: Publicaciones de la Sociedad Argentina de Antropología.
- Marawall, J.A. (1949). La utopía político-religiosa de los franciscanos en Nueva España. *Estudios Americanos*, Revista de la Escuela de Estudios Americanos, Sevilla (2), pp.199-227.
- Pease, F. (1988) Curacas coloniales: riqueza y actitudes. *Revista de Indias*, Vol. XLVIII (182-183), pp.87-107.
- Raimondi, A. (1876). *Historia de la geografía del Perú*. Lima: Imprenta del Estado, Vol. II, libro 1.
- Renard-Casevitz, F.M, Saignes, Th. y Taylor, A.C. (1988). *Al Este de los Andes. Relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XV y XVII*. Quito-París: I, Ediciones Abya-Yala, IFEA.
- Renard-Casevitz F.M. (1993). Guerriers du sel, sauniers de la paix. *L'Homme*, (126-128), pp.25-43.

- Roulet, F. (2009). Mujeres, rehenes y secretarios: Mediadores indígenas en la frontera sur del Río de la Plata durante el período hispánico. *Colonial Latin American Review*, vol. 18 (3), pp.303-337.
- Santamaría, D. J. (2006). El rol de las alianzas entre misioneros e indígenas en la conquista de Apolobamba (siglos XVI-XVII). *Revista de Indias*, Vol. 66 (237), 329-346.
- Santos Granero, F. (1992). *Etnohistoria de la Amazonia, siglos xv-xviii*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Solórzano y Pereyra, J. de. (1648) *Política Indiana*, Vol. I. Madrid: Diego Díaz de Carreras.

