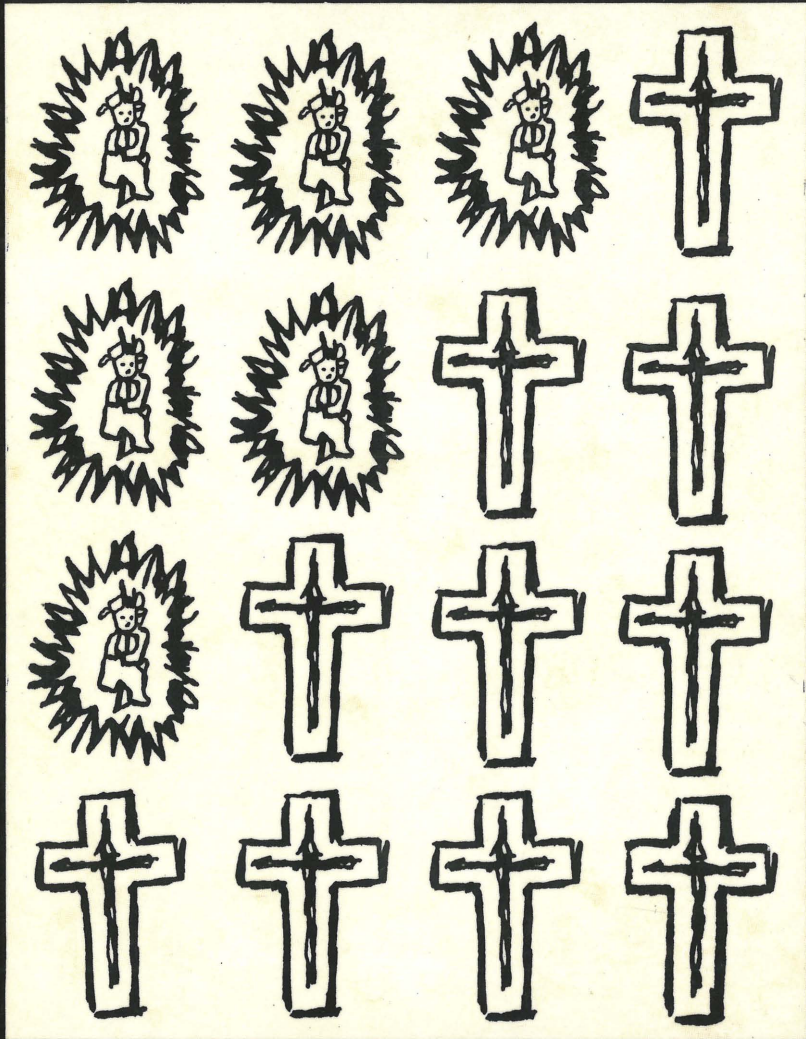


LILIANA REGALADO DE HURTADO

RELIGION Y EVANGELIZACION EN VILCABAMBA 1572-1602



AMERICA:
500 AÑOS



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DEL PERU
FONDO EDITORIAL 1992



A lo largo del siglo XVI Vilcabamba estuvo presente en las discusiones y acontecimientos del mundo colonial para después, a partir de 1602, aproximadamente, incorporarse a la memoria común, a veces con tintes legendarios.

En varias oportunidades la Iglesia Católica realizó esfuerzos para procurar la evangelización de las poblaciones lugareñas y de la propia élite de los incas. Sus acciones, junto con las promovidas por las autoridades y el desenvolvimiento particular de los colonizadores hacen del espacio vilcabambino y sus anexos un objeto importante para el estudio histórico desde una perspectiva amplia que permita el análisis global de esa realidad, sin restar valor a temas tan importantes como los de la *Religión y Evangelización en Vilcabamba*, materia de este libro.

LILIANA REGALADO DE HURTADO es profesora Asociada del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú, donde realizó sus estudios y obtuvo el doctorado en Historia con la tesis *La élite incaica frente a la crisis del Tawantinsuyu*. Acaba de publicar una nueva edición de la *Instrucción al licenciado don Lope García de Castro* del Inca Titu Cusi Yupanqui.

Becada por Stipendienwerk Lateinamerika Deutschland, investigó en el Archivo General de Indias, lo que la llevó a la preparación de la presente obra. Sus investigaciones en el campo de la Etnohistoria han enfocado temas como *Mitmaquna: poder y tecnología en los Andes. De Cajamarca a Vilcabamba: una querrela andina*, entre otros.

Religión y evangelización en Vilcabamba
(1572 - 1602)

Liliana Regalado

**Religión
y evangelización
en Vilcabamba
(1572 - 1602)**



**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DEL PERU
FONDO EDITORIAL 1992**



Primera edición, Setiembre de 1992.

Cubierta: Tan Tum diseños

Religión y evangelización en Vilcabamba

Copyright © 1992 por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Av. Universitaria, cuadra 18, San Miguel. Apartado 1761, Lima, Perú. Tlfs. 626390 y 622540, anexo 220.

Derechos reservados

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Impreso en el Perú - Printed in Peru

CONTENIDO

INDICE	1
INTRODUCCIÓN	3
CAPÍTULO PRIMERO	
Colonización y evangelización. Orígenes de las misiones	11
I. De la cristianización a la reconquista	21
II. Las expectativas misionales	28
III. Religión cristiana y religiones nativas	30
CAPÍTULO SEGUNDO	
La religión en Vilcabamba y alrededores	<i>A Franz</i>
I. El dominio incaico	35
1. El prestigio religioso de Vilcabamba y su rol en la geografía sagrada del Tahuantinsuyo	41
2. Revalorización religiosa de Vilcabamba a partir de la presencia de Atanco Inca	45
3. Dignos y celebraciones rituales	47
II. Religión y política en Vilcabamba	52
A. La entrevista de Pampacona entre Titu Cusi y Diego Rodríguez de Figueroa	52
1. Estructura de la élite en Vilcabamba: sus funciones religiosas	58
CAPÍTULO TERCERO	
La colonización de Vilcabamba	63
I. La primera invasión española y sus implicancias inmediatas	63
II. La gobernación de Martín Hurtado de Arbieta	74
A. San Francisco de la Victoria. Nucleo de colonización	83
1. Jornadas a los Manarías y Pilezónes	89
a. Conquista e inicio de la evangelización de los Manarías	89
(1). Los antecedentes	89
(2). La jornada	91
b. Jornada a los Pilezónes	94
(1). Los preparativos	94

CONTENIDO

PROLOGO	9
INTRODUCCION	13
CAPITULO PRIMERO	
Colonización y evangelización. Consideraciones generales	19
I. De la cristianización a la conversión	21
II. Las expectativas misionales	28
III. Religión cristiana y religiones nativas	30
CAPITULO SEGUNDO	
La religión en Vilcabamba prehispánica	35
I. El dominio incaico	35
1. El prestigio religioso de Vilcabamba y su rol en la geografía sagrada del Tawantinsuyu	41
2. Revalorización religiosa de Vilcabamba a partir de la presencia de Manco Inca	45
3. Dioses y celebraciones rituales	47
II. Religión y política en Vilcabamba	52
A. La entrevista de Pampacona entre Titu Cusi y Diego Rodríguez de Figueroa	52
1. Estructura de la elite en Vilcabamba: sus funciones religiosas	58
CAPITULO TERCERO	
La colonización de Vilcabamba	63
I. La primera invasión española y sus implicancias inmediatas	63
II. La gobernación de Martín Hurtado de Arbieta	74
A. San Francisco de la Victoria. Núcleo de colonización	85
1. Jornadas a los Manaríes y Pilcozones	89
a. Conquista e inicio de la evangelización de los Manaríes	89
(1). Los antecedentes	89
(2). La jornada	91
b. Jornada a los Pilcozones	94
(1). Los preparativos	94

(2). La jornada	96
(3). El segundo intento	99
2. La actividad minera	106
a. Las minas prehispánicas	107
(1). La explotación minera	110
CAPITULO CUARTO	
Los agustinos en Vilcabamba	119
A. Fray Marcos García en Vilcabamba	123
B. Fray Diego Ortiz en Vilcabamba	128
a. Actividad de los dos religiosos y agravamiento de la situación	131
1. El martirio de Fray Diego	138
CAPITULO QUINTO	
La presencia de la Compañía de Jesús	143
I. Nuevos esfuerzos en favor de la evangelización en Vilcabamba. Antecedentes	143
A. Segundo intento: Presencia mercedaria	146
II. La Compañía de Jesús y los antecedentes del proyecto del Padre Juan Font	148
A. Actividad misional de los jesuitas en el oriente andino a principios del siglo XVII	152
1. El P. Juan Font y las entradas por Jauja. Entrada y misión de 1595	160
B. Entrada y misión de 1602	164
1. La gestión en España del P. Font y sus resultados	165
a. Los preparativos	173
2. La jornada y sus dificultades. La introducción de lo temporal	178
3. La tarea evangelizadora	190
a. El método propuesto	192
b. Improntas en la evangelización de los "chunchos"	194
c. Intentando la catequesis	197
4. Fin de la jornada	198
BIBLIOGRAFIA	205
FUENTES	213
APENDICE. LOS COLONIZADORES DE VILCABAMBA	219

PROLOGO

Los estudios sobre la población andina incidieron inicialmente en el Tawantinsuyu de los Incas del Cuzco; sin embargo, han surgido en los últimos tiempos numerosos estudios que reevalúan la historia andina colonial, ampliando ciertamente las fronteras de la etnohistoria, que sentó sus reales en el mundo académico en la década de 1960. En este renacimiento son importantes, sin duda alguna, las abundantes publicaciones de fuentes históricas, no solamente crónicas, sino una amplia gama de materiales administrativos que surgieron a partir del mismo decenio de 1960. Poco a poco la noción de una historia colonial se ha ido ampliando para incluir aspectos que anteriormente le eran marginales, al menos entre nosotros, como la demografía, la arqueología colonial, el notable desarrollo de los estudios acerca de la minería y sus repercusiones sociales, no sólo económicas, la organización urbana, el ingreso de la gente andina en el universo comercial, con la consiguiente apropiación de criterios y tecnologías.

Los temas fueron así múltiples y pueden perfilarse nuevos espacios académicos. Uno de ellos ha sido diseñado de nuevo en los últimos años : se trata de los Incas de Vilcabamba. Este nuevo libro de Liliana Regalado de Hurtado abre nuevas perspectivas sobre ese espacio histórico concreto, que parecía condenado a languidecer en la trama de las intrigas políticas del siglo XVI o en medio de los afanes reivindicatorios de una suerte de nacionalismo retrospectivo y a veces banal. Ingresa al tema con las mejores credenciales : hizo previamente una tesis doctoral y preparó una

edición de la *Ynstrucción* de Titu Cusi Yupanqui. Los años transcurridos entre Manco Inca y Tupa Amaro (1536-1572) fueron signados por los sucesivos conflictos entre españoles, que culminaron con el establecimiento de una sólida burocracia en el poder. Fue ésta, y no tanto la colonia de los encomenderos iniciales, la que administró los aspectos más duros y violentos del dominio colonial; de igual modo, permanecen abiertos muchos temas inquietantes sobre los primeros años de la colonia, si se recuerda la condición del Inka hanan, normalmente identificable con un área de fuera del cuzco, mientras otro Inka (urin) permanecía dentro de él, ¿no será el primero el papel de Manco Inca y sus sucesores?

Décadas atrás, James Lockhart llamaba la atención sobre la necesidad de intensificar la investigación en torno a los primeros decenios del mundo hispano-peruano. Desde sus afirmaciones, diversos autores, sobre todo en el Perú, hicieron aportes significativos y variando —claro está— las perspectivas, lográndose un notorio avance en la investigación. Así, en la década de 1960 se estableció una nueva versión sobre Pizarro (casi tres decenios después se publicaría el conjunto de los escritos de Raúl Porras sobre el tema). Casi a la par surgía una polémica, quizás desmesurada, sobre la historia de la conquista del Perú. En realidad, no se había producido una modificación de criterios sino de escenario. Llegaba la primera influencia de la obra del historiador mexicano Miguel León Portilla, y la visión de los vencidos adquiría presencia. Se había invertido el relato, dando prioridad a los personajes andinos, pero sin variar el discurso histórico; sólo cambiaron los criterios, y también el discurso, cuando se hicieron públicas nuevas fuentes y las perspectivas comenzaron a variar. Se inauguraron nuevas temáticas: las encomiendas comenzaron a ser revisadas, y al tratar la amplia documentación de un encomendero de los primeros tiempos, se perfiló una nueva imagen, múltiple y rica de un período fértil en intercambios, no sólo en conflictos; la demografía ingresó con pie firme y produce hoy frutos notables; se estudia la organización política de Gasca a Toledo, e incluso Francisco Pizarro y su familia motivan nuevos aportes que se extienden hoy al patrimonio por ellos organizado. Incluso una síntesis lograda pudo dar en los años 70 un conveniente retrato de época.

En este contexto, este libro de Liliana Regalado adquiere específico relieve. Se trata de una búsqueda sobre las formas como puede entenderse el fenómeno religioso en Vilcabamba, especialmente después de la invasión española y de la ocupación del espacio que con tanta frecuencia se atribuye al Antisuyu nuclear. Durante la primera parte de su estudio, la autora ingresa al empleo de una amplia información, mayormente proveniente de crónicas, donde busca reconstruir la forma como los Incas de Vilcabamba reorganizaron el espacio geográfico y demográfico de la región. Reconoce, por cierto, las limitaciones de las fuentes coloniales –incluso las andinas–. La discusión entre las pautas andinas y la evangelización católica está latente en la obra de Liliana Regalado, aún cuando dedica su análisis a las expediciones misioneras y a los amplios proyectos del padre Juan Font, jesuita de larga trayectoria en el Perú.

De esta forma, el libro que nos ofrece ahora Liliana Regalado viene a contribuir –en una decidida perspectiva andina– al mejor conocimiento de los primeros años de la colonia en los Andes, tan determinantes en la organización posterior de la región. El espacio abierto debe ampliarse.

Franklin Pease G.Y.

INTRODUCCION

Hablar de Vilcabamba significa, sin lugar a dudas, referirse a una parte de la historia del Perú, muy rica en contenido e importantísima en su significación. Fue en ese espacio de los Andes orientales en donde al parecer, todavía a inicios de la conquista española, la antigua elite de los incas tejió sus aspiraciones de reconstruir su cosmos. Sin embargo, al consumarse el dominio hispano, aquellos incas intentaron insertarse con ventaja en el mundo establecido por los castellanos.

En aquel mismo lugar, con la captura del Inca Túpac Amaru, el Virrey Toledo dio un paso fundamental para la solución de algunos de los más graves problemas que tenía obligación de resolver, como por ejemplo, la pacificación definitiva del Perú y el control pleno sobre la antigua dirigencia andina.

Después de que los españoles extrajeran por la fuerza a la elite afincada en Vilcabamba, tras casi cuarenta años de permanencia en el lugar, —cosa que había mantenido preocupados tanto a los colonizadores como a las autoridades locales y metropolitanas— la invasión militar y el asentamiento inmediato de colonos, debían asegurar un espacio de colonización a partir del cual, la frontera de ocupación se expandiera segura y rápidamente por la región oriental de los Andes aledaña al Cuzco. Ello no fue así,

Vilcabamba española tuvo una intensa pero breve vida, que observada en su conjunto, responde muy bien a las características de la sociedad colonial, sobre todo, entre fines del siglo XVI y principios del XVII.

Hemos estado demasiado acostumbrados a pensar en Vilcabamba, sólo en relación a la presencia de los incas, como un bastión de resistencia, reducto de una elite cuyo poder efectivo (aunque no su prestigio) habían desaparecido por efecto de varios factores que la conquista española desencadenó. De esta manera, el significado de Vilcabamba colonial ha pasado bastante desapercibido para la historiografía, a no ser por algunos trabajos más bien aislados que han tratado el asunto de forma tangencial al seguir centrándose en la problemática política de las relaciones de la elite de los incas con las autoridades españolas.

Tan poco interés ha tenido su razón de ser en la escasez de documentación sobre Vilcabamba en la época colonial, y en especial en lo que se refiere al período posterior al desalojo y ejecución de Túpac Amaru, debida en parte a la relativamente corta duración de la colonización llevada a cabo en el lugar a partir de la eliminación del reducto incaico. La poca documentación, resulta asimismo una señal de la pérdida del interés oficial por Vilcabamba, después del desalojo de los incas.

Entre 1572 y 1602, lapso durante el cual se desarrolló la actividad colonizadora en Vilcabamba, la región oriental de los Andes constituía un espacio en el cual se llevaba a cabo una limitada exploración, centrada aún en la búsqueda de míticos parajes e incursiones diversas por las riberas del Amazonas, el Marañón y sus tributarios, sin que se plasmara la ocupación en núcleos importantes de asentamiento. Recién a fines del XVI y comienzos del XVII, se intensificaron los esfuerzos colonizadores debido a las misiones que se dirigieron a la zona de la selva cercana a Santa Cruz de la Sierra y las Charcas, especialmente en el territorio donde habitaban los indios chiriguanes o guaraníes.

Durante el período en que Vilcabamba fue núcleo de coloni-

zación, los intereses de los españoles giraban en torno a Huamanga, el Cuzco y Potosí y por lo tanto, los capitales, los esfuerzos de los colonizadores y la mano de obra indígena, indispensable para el desenvolvimiento de la vida colonial, no se pudieron orientar, con la fuerza necesaria hacia el espacio que había sido el asiento de los restos de la elite de los incas. En el transcurso de la investigación hemos podido verificar, de qué manera la competencia por el manejo de la mano de obra nativa, el interés por la explotación minera en el Alto Perú y Huancavelica e inclusive el resguardo de espacios de comercio vinculado a Potosí, Huamanga y el Cuzco, fueron constantemente obstáculos que entorpecieron el vigor de la colonización en la zona de influencia de Vilcabamba, La presencia en la zona de indios de guerra, con alto grado de dispersión, además de su escaso número, fueron asimismo factores que en nada favorecieron al interés de los españoles para desarrollar en Vilcabamba y alrededores, núcleos de colonización, que cuando se establecieron, resultaron no sólo efímeros sino bastante precarios.

En tanto se consideró que en Vilcabamba se podrían explotar recursos rentables, la colonización de esos parajes tuvo posibilidades de llevarse a cabo; sin embargo, casi de inmediato se fueron presentando dificultades, tanto porque no pudieron prosperar lo suficiente los cultivos de coca y caña de azúcar, cuanto porque sus asientos mineros, aunque al parecer bastante ricos, no podían competir con los de Potosí, tanto en cantidad como en calidad. Además, Vilcabamba no contaba con mano de obra indígena propia.

El sacerdote jesuita Juan Font, quien en 1602 pretendió ingresar a la región donde habitaban los indígenas Pilcozones, a los cuales en 1572 se había empeñado en sojuzgar el gobernador de Vilcabamba, don Martín Hurtado de Arbieta, debió enfrentar todos estos inconvenientes y los que se derivaron de la concepción misma de su proyecto misional.

En efecto, a principios del XVII, una entrada en la región oriental de los Andes destinada a conseguir la evangelización de los nativos, resultaba difícil si pretendía llevarse a cabo con recur-

sos propios (derivados de la explotación de las minas de la región) y con mano de obra prestada de otros centros, (en torno a los cuales existía toda una red de intereses). Un proyecto de tal naturaleza parecía poco practicable además de que tenía que chocar con diversos escollos, máxime si su mentor exigía autonomía, pretendiendo excluir al resto de los españoles, civiles y "soldados".

Este trabajo pretende ser una aproximación al estudio de la evangelización de las poblaciones nativas de aquella región en su etapa inicial y tiene por esta causa un carácter monográfico. Se intenta un acercamiento a la problemática del trabajo misional en un espacio geográfico difícil pero siempre valorado, primero por la presencia de la elite incaica, y la existencia de un culto solar, actuando en abierta oposición al sistema colonial y luego por la presencia de un núcleo de colonización de corto aliento. La entrada del padre Font, que constituye el capítulo final, del trabajo, nos remite a un renovado esfuerzo para efectuar la evangelización de los nativos, tomando a Vilcabamba como objetivo, no sólo para su actuación misionera, sino también como centro proveedor de recursos o capitales para hacer efectiva su empresa.

Desde la presencia inca en Vilcabamba, en la época de la temprana sociedad colonial, hasta comienzos del XVII en que se pretendió poner en práctica el proyecto del padre Juan Font, se advierte en el caso que tratamos, la estrechísima dependencia entre colonización u organización de la sociedad civil y la acción evangelizadora. A través de la investigación y por lo menos en lo que se refiere a Vilcabamba, hemos podido advertir que si bien la Corona y las autoridades locales, tenían como propias las obligaciones misionales de la Iglesia, tampoco se desvelaron demasiado en prestar su apoyo al esfuerzo evangélico, en tanto que este no contara, a través de la Iglesia o sus miembros, con recursos propios que factibilizaran la realización de tan importante y delicada tarea.

De otro lado, está claro que desde la época de Toledo, las autoridades y las mismas Ordenes religiosas, estaban empeñadas en que se cumpliera la ley en lo referente al tratamiento de los indí-

genas, y de esta forma, conseguir esa mano de obra para el trabajo en las minas o el laboreo agrícola en zonas como Vilcabamba, encontraba serias oposiciones de carácter legal y doctrinal.

En tales condiciones, un proyecto de evangelización a llevarse a cabo en una zona geográfica difícil, que significara expandir fronteras de asentamiento que debía autofinanciarse y someterse al mandato de la ley, se veía entorpecido por tales requerimientos.

Se comprueba así, que pretender hacer una historia, breve o completa de la evangelización llevada a cabo por los españoles en América, nos remite a una historia social que no se agota en el estudio de la realidad social y cultural de los nativos, ni en el análisis de los métodos de evangelización y las improntas culturales de los colonizadores y misioneros. La presencia de los intereses económicos, la distribución del poder, etc. son factores que deberán tomarse permanentemente en cuenta. La escasez del material documental sobre el tema abordado aquí, que obliga a un trabajo de archivo acucioso y prolongado, para hallar nuevos testimonios, y que nosotros no hemos podido todavía completar a satisfacción, han determinado que sólo hayamos hecho un acercamiento panorámico de estas cuestiones. En todo caso, el interés que nos despierta el asunto, mantiene comprometida nuestra voluntad para hacer una nueva investigación de la manera arriba propuesta.

Esa convicción acerca de la necesidad de hacer una historia social más profunda, para lograr un mejor tratamiento del tema de la evangelización, nos han motivado a consignar en un breve apéndice, los nombres y algunos datos de algunos de los que estuvieron en Vilcabamba o pasaron por ella, a quienes fuimos identificando en el material consultado. El estudio futuro de sus trayectorias aportará seguramente mayores datos y criterios para analizar en profundidad, los factores sociales que condicionaron (limitándolo) el desarrollo de la colonización en Vilcabamba, y que a su vez, fue base o en todo caso, entorno importantísimo de la evangelización en ese lugar.

El tema y el estado de la cuestión nos han obligado a poner

en varios pasajes de este trabajo, más énfasis de lo que nuestra vocación exigía, en el desarrollo de una "historia narrativa", que sin embargo creemos indispensable para plantear esa "historia problema" más de nuestro gusto, y que según indicamos en las líneas anteriores, necesitamos todavía completar con más información a la mano.

La presente investigación pudo llevarse a cabo gracias al apoyo de "Stipendienwerk Lateinamerika Deutschland" para su proyecto de Historia de la evangelización en América Latina que me permitió realizar el trabajo de recopilación documental, durante dos meses, en el Archivo General de Indias de Sevilla así como la redacción del mismo durante un período mayor. La Pontificia Universidad Católica del Perú me prestó su colaboración otorgándome la licencia necesaria para trasladarme a España y varios de mis colegas hicieron lo propio de diversa manera. Franklin Pease, en su condición de maestro y amigo aportó valiosos comentarios, tras su lectura del manuscrito. El joven estudiante Marco Antonio Quevedo, me prestó su ayuda, proporcionándome algunas referencias toponímicas. A estas instituciones y personas, quiero hacer llegar mi agradecimiento.

Deseo mencionar aparte y agradecer de manera muy especial, a mi esposo e hijos quienes hicieron las concesiones necesarias para que efectuara mi trabajo, dándome su apoyo constante. Otras familias comprometen mi reconocimiento, los Iwasaki, Cordero y Cañete, quienes en Sevilla me ofrecieron apoyo y calidez, invaluable.

CAPITULO PRIMERO

COLONIZACION Y EVANGELIZACION:

Consideraciones Generales

Desde el comienzo, España imprimió a la colonización un sentido misional del que jamás abjuró pero que singularmente hizo convivir con los objetivos temporales que se propusieron tanto la Corona, como los propios colonizadores, al emprender la empresa de Indias.

Al tocarse este tema en los últimos tiempos, se ha hablado no de un "sentido misional" sino más bien de un "sentido integral" de la conquista, según el modo de una nación cristiana en un período tardíamente medieval. Entendiéndose en este caso a la conquista como una expansión de la cristiandad de tipo hispánico y con una estructura propia ¹.

De esta forma poder político, riqueza temporal (Incluidos dominio territorial y acumulación de metales) junto con la actividad misional, no sólo podían sino que debían darse simultáneamente sin contradicción alguna. Por lo tanto, resulta inadecuada (por de-

1 Dussel, 1983: 88.

cir lo menos), cualquier consideración que pretenda presentar como inauténtica la vocación misional de esa España, que recién asomada a la modernidad, tuvo a su cargo la colonización de buena parte de nuestro continente. En todo caso, cabe establecer que el afán de enriquecimiento no se consideró reñido con el deseo de ganar las almas de los nativos para incorporarlos a la cristiandad. Sin embargo la Iglesia fue la institución que se preocupó de establecer con claridad que, la prosperidad individual y colectiva de los colonizadores de la propia España, no debía alcanzarse a costa de la desmedida explotación de los indígenas y el desconocimiento de sus derechos naturales.

Es aquí que surgen las contradicciones entre los colonizadores y los evangelizadores o misioneros, lo mismo que las diferencias entre el estado y los encomenderos. En la mayoría de los casos los asuntos a debatir eran la salvaguarda de la integridad de los indígenas y su derecho natural, el respeto y la ley y la concordancia entre los objetivos temporales y espirituales de la colonización, según los concebían la Iglesia y la Monarquía, en oposición a lo que corrientemente pensaban los colonizadores.

De cualquier forma, la realidad de la colonización y la estructura de la sociedad también fueron mostrándole a la Iglesia que eran absolutamente necesarios el apoyo de la autoridad política y los medios económicos (a través inclusive del trabajo indígena organizado) para llevar a cabo con eficacia la difícil tarea evangelizadora.

En el aspecto misional España se propuso no sólo conseguir la conversión de los naturales al cristianismo sino su incorporación a la cultura occidental. En todo caso el objetivo de la "conversión" pasaba por el de la "civilización". Para lograr ambas cosas se partía de la consideración de que los indígenas tenían un desconocimiento o en el mejor de los casos, un olvido primordial de la verdadera fe^a y que además en términos de su discernimiento o

a *En el siglo XVI se llegó a sostener la presencia en los Andes de los apóstoles Santo Tomás ó San Bartolomé, predicando entre los indios y que, en el transcurrir de los siglos, su*

ejercicio racional se hallaban en calidad de minoría de edad. En materia socio-cultural, se les consideraba portadores de un conjunto de rasgos y formas de organización que por sus diferencias con las occidentales ameritaban que se les diera dentro de la sociedad colonial un estatuto particular conformando una república diferente, de indios, pero subordinada a la otra que constituían los españoles.

I. De la cristianización a la conversión.

Las expediciones misioneras organizadas no llegaron a América sino a partir de 1510. Gracias a la Bula Omnímoda de Adriano VI se abrió la ruta misionera a las Ordenes, dándose las principales directivas del caso ². Es a partir de este momento, cuando se empieza a desarrollar una consistente y amplia actividad de la Iglesia, orientada a la conversión de los naturales.

Hoy se consideran bajo tres acepciones diferentes los distintos procesos y niveles de aceptación a adopción del cristianismo: Cristianización, Evangelización y Conversión. Su manejo puede resultarnos útil a la hora de analizar los métodos y logros obtenidos en el trabajo misional con los indígenas durante el período colonial.

Los primeros esfuerzos de los sacerdotes y doctrineros estuvieron orientados a una "cristianización", si nos atenemos a la manera como se define este concepto:

"Aunque el concepto de cristianización significa literalmente la acción de hacer cristiano a alguien que no lo es, hoy denota por lo común el proceso mediante el cual un no-cristiano es conducido

mensaje había sido olvidado por los nativos, a causa también de la intromisión del demonio. Calancha, Crónica Moralizada del Orden de San Agustín...; Guamán Poma de Ayala, Nueva Corónica... por mencionar algunos ejemplos.

2. Alvarez, 1988: 12.

*al redil cristiano; el adoctrinamiento por mínimo que sea, al que sigue el bautismo."*³.

Es cierto que durante los primeros años de la organización de la Iglesia colonial la mayoría de las veces el trabajo misional se redujo, en efecto, a una elemental enseñanza que culminaba en una sacramentalización a través del bautismo junto con el matrimonio, perdiéndose luego el contacto entre el indígena y quien le había impartido enseñanza y administrado los sacramentos⁴; sin embargo, no debemos exagerar estas situaciones puesto que si bien se trató de una cristianización superficial, el proceso que lleva a un mayor conocimiento del cristianismo y asimilación de la cultura occidental, también se veía favorecido por el contacto entre indígenas y colonizadores. Borges opina que la civilización del indio americano que llevó a cabo de dos maneras: mediante su absorción por la sociedad civilizada hispano-criolla (capilarización) y a través de su cultivo sistemático por los "civilizadores"⁵. Por esta razón no se puede hacer recaer sólo en la continuidad del contacto entre nativo y evangelizador, las exactas posibilidades del enraizamiento del cristianismo, entre la población aborigen.

Si aceptamos el concepto de evangelización conforme lo maneja Meiklejohn, tendremos que pensar que la misma no se habría alcanzado en el Perú sino hasta el siglo XVII. Veamos lo que dice el autor mencionado:

*"En contraste con la cristianización, la evangelización está indicando un proceso mediante el cual un no-creyente o bien un creyente que ha sido meramente bautizado, queda empapado del significado y los valores del evangelio cristiano."*⁶

En todo caso, de la propuesta anterior se desprendería que también la evangelización entendida en tales términos, tuvo en

3 Meiklejohn, 1988, VII: 249

4 Loc. cit.

5 Borges, 1987: 3.

6 Meiklejohn 1988, VII: 249-250.

nuestro medio un carácter incompleto que en todo caso ese concepto no se ajusta demasiado bien a la realidad de un cristianismo que fue alcanzado con dificultad por los nativos, puesto que partía de una catequesis que a la larga tuvo que considerar el tránsito al cristianismo desde las religiones nativas, a través de una complejidad de métodos y manifestaciones culturales.

"La conversión implica el giro dado desde un conjunto de creencias hasta otro; en nuestro caso, desde la religión nativa o natural a la cristiana

*Hoy se piensa por lo general que la mayor parte de los nativos peruanos no fueron convertidos por los primeros misioneros, sino que se limitaron a asimilar gradualmente y absorber elementos de la nueva fe dentro de los sobrevivientes aunque marchitos residuo de su propia fe anterior a la conquista. "*⁷

Durante el siglo XVI y buena parte del XVII, civilización y cristianización de la población nativa, resultaban en la práctica conceptos equivalentes⁸.

Los afanes civilizadores de los misioneros estaban en la base de sus intentos de procurar una evangelización más profunda de los naturales, por lo tanto el apresuramiento que se observa inicialmente, cuando se procede a una rápida sacramentalización, no debe en ningún caso minimizar la actividad misional llevada a cabo antes de la segunda mitad del XVII, período en el que Marzal ubica lo que llama "cristalización del cristianismo" en el Perú⁹. Pensar siquiera en la posibilidad de una rápida conversión de los aborígenes dadas las características de su cultura y en especial de su religión y el papel que ella desempeñaba en su actividad social, resulta tan extravagante como suponer que los españoles y la Iglesia Católica del siglo XVI hubieran podido desarrollar (desde el comienzo y más rápidamente de lo que lo hicieron), el mejor método para lograr una pronta conversión de los naturales y solucio-

7 Ibidem: 250.

8 Ibidem: 4.

9 Véase Marzal, 1983.

nar los problemas que plantaban a su tarea evangélica la constante intrusión de los fines temporales de la colonización. Es cierto que relativamente pronto, la Iglesia Católica se preocupó por desarrollar la tarea de evangelización que le era propia a partir de análisis profundos que hicieran adecuados y eficaces los métodos a emplear, a la vez que elevó su voz en el debate de las cuestiones temporales, sobre todo en el aspecto legal y social, relacionadas con la situación de los indígenas y las obligaciones de la Corona y los colonizadores respecto a los aborígenes del nuevo mundo.

Hubo un concepto misionero de "civilización" que según Borges ¹⁰ pasó por todo un proceso de evolución. Ser "civilizado" significó en un principio "vivir al estilo español", idea mantenida durante el siglo XVI. La actividad misional debía entonces procurar hispanizar a los naturales. Esta noción existió junto con otra esbozada hacia 1516 y que se refería a "vivir en policía", equivalente a la existencia de un orden social, y la práctica de "buenas costumbres" y maneras. A lo largo del primer tercio del siglo XVI, hubo una corriente de pensamiento, manifestada especialmente en los documentos oficiales, que situó la meta civilizadora del indio americano en su hispanización ¹¹. Desde mediados del siglo XVII se habla de "vivir en política", lo que supone la existencia de una organización política adecuada sobre todo, a partir de los patrones occidentales.

"Vivir en política" refleja una idea opuesta a barbarie y designa un modo de vida propio del hombre en cuanto ser social, y por lo mismo, en cuanto habitante de un poblado ¹².

Por lo tanto, los frailes misioneros tenían un papel civilizador y evangélicamente hablando, primero se concibió su rol en el sentido de que fueran preparando el campo para la labor del clero secular o diocesano y, en todo caso, para que la misma Orden se en-

10 Borges, Op. cit.: 50.

11 Ibidem: 54.

12 Ibidem: 64.

cargara en un período más prolongado ¹³, de desarrollar una actividad misional que llevara a la evangelización y conversión de los naturales.

En este sentido, en América la figura de Bartolomé de las Casas, como en el Perú Jerónimo de Loayza y Toribio de Mogrovejo, resultaron gravitantes para que la Iglesia desarrollara mejor su papel orientador y revisara con mayor acuciosidad sus propios métodos y los resultados que de ellos se derivaban ¹⁴. Tanto las Casas como los miembros de la escuela salmantina establecieron la racionalidad de los indígenas y su calidad de hombres libres ¹⁵.

Las acciones encaminadas a procurar la civilización de los indígenas se debían desenvolver abarcando distintos campos de acción. En lo social significaba vivir en poblados (para que los nativos se diferenciaran de las fieras), lo que además constituía la base para la labor restante. En lo individual y familiar tenía que ver con el hecho de vivir en casas unifamiliares limpias, además de la práctica de una serie de costumbres. En lo económico laboral, se consideraba el "aprendizaje" de la agricultura, el comercio, ganadería, artes y oficios, labores domésticas y recta administración de bienes. En tanto que en lo cultural significaba el aprendizaje de la lectura y escritura ¹⁶.

La actividad evangélico-civilizadora produjo profundas transformaciones de diferente calibre en el seno de las sociedades aborígenes y en lo que nos interesa, en las sociedades andinas prehispánicas. Desde las acciones iniciales hasta la metodología propuesta por los diferentes Concilios, pasando por las campañas de "extirpación de las idolatrías", considerando asimismo proyecto misionales como los que finalmente procuraron desarrollar las Ordenes, tal el caso de los franciscanos y jesuitas.

13. Ibidem. 15

14 Dussel, Op. cit.: 96.

15 Borges Op. cit.: 29.

16 Ibidem: 70

El Primer Concilio de Lima convocado por el Arzobispo Loayza se desarrolló entre 1551 y 1552, dentro de la etapa correspondiente a la organización de la Iglesia. Su carácter fue pastoral y misionero, pudiéndose advertir que sus 120 Constituciones fueron un reflejo de la división de la sociedad colonial, en la medida que 40 de ellas se referían a los naturales y organizaban a la Iglesia nativa y las otras 80 tocaban a los españoles organizando a la Iglesia hispano-criolla ¹⁷.

En este período se sientan las bases del trabajo misional sobre un limitado conocimiento de la realidad socio-cultural de los pobladores nativos y el trabajo evangélico se desarrollará tomando en cuenta las experiencias recogidas en otras partes del continente con mayor dosis de entusiasmo que de recursos materiales y de organización.

Borges afirma que según el Concilio de 1552 "vivir en policía" significaba por ejemplo que los nativos rezaran al acostarse y al levantarse, y bendijeran la comida y bebida ¹⁸. Este tipo de nociones, a la par que identificaban costumbres civilizadas con las prácticas propias del cristianismo, reflejaban que la Iglesia no había terminado de transitar por los caminos iniciales de una mera cristianización que no alcanzaba el nivel de evangelización.

Las fronteras coloniales se encontraban en pleno proceso de expansión y los roces de los colonizadores entre sí o con la Corona se hallaban en plena efervescencia, en tanto que el conocimiento de la realidad de las sociedades aborígenes era limitado, bastante superficial y cargado de prejuicios, así por ejemplo, la presencia del demonio en la historia de los pueblos aborígenes es entonces todo un criterio de apreciación de la realidad.

Quizás por eso, todavía en el Segundo Concilio provincial que convocó el mismo Jerónimo de Loayza entre 1567 y 1568, las

17 Ibidem: 105.

18 Ibidem: 57.

Constituciones se referían a la vida y moral cristiana de los españoles, la organización de las parroquias y doctrinas y la persecución de las idolatrías y supersticiones, entre otros temas ¹⁹. En este Concilio se amplían los detalles respecto a lo que significaba "vivir en policía", abarcando situaciones variadas que ya no identifican de manera absoluta "civilización con cristianismo". Así se señala que: limpiar la casa, comer en mesas elevadas, saludar, etc. son muestras de civilización ²⁰.

La colonización peruana pasaba entonces por un momento muy importante, a varias décadas de la conquista, Toledo tomó medidas enérgicas para combatir la idolatría indígena además de orientar su política a organizar el trabajo de los naturales y asentar a todo nivel el poder real. La Iglesia con la campaña de los visitadores eclesiásticos efectuada en especial en las provincias del Arzobispado de Lima ²¹, desplegó un evidente esfuerzo para "limpiar el campo de abrojos y cizañas" a fin de que la semilla del cristianismo tuviese terreno fértil donde germinar.

Por su parte las altas autoridades como el monarca y el Consejo de Indias procuran facilitar el desarrollo de la conquista espiritual, apoyando por ejemplo el paso e instalación de un mayor número de religiosos, a los núcleos más importantes de las colonias para conseguir la evangelización de los naturales y asistir espiritualmente a los colonos. Sin embargo, hacia 1573, cuando se prohíben las conquistas armadas como sistema de expansión territorial, las facilidades de los misioneros para actuar en medio de las grandes culturas americanas se ven restringidas ²².

A medio siglo de la presencia de los españoles en los Andes, el Tercer Concilio de Lima realizado entre 1582 - 1583 y convocado por Toribio Alfonso de Mogrovejo, puede considerarse el más importante de los concilios americanos pues trató sobre el Catecismo

19 Loc. cit.

20 Ibidem: 58.

21 Valcárcel, Rosina 1988: 94.

22 Borges Op. cit.: 20.

y la instrucción religiosa, además de que en él, los Obispos renovaron su título de Protectores de Indios ²³.

La primera evangelización de Vilcabamba se desarrolló entonces entre la arrebatada prédica a la que seguía una prematura sacramentalización y la intransigente extirpación de las idolatrías. Luego del Tercer Concilio, cuando se enfatiza la catequesis y el conocimiento más profundo de la cultura nativa, Vilcabamba es todavía un espacio colonial poco consolidado, a expensas de buscadores de posición y riqueza.

II. Las expectativas misionales.

¿Qué cosas se esperaban de un doctrinero por aquella época?

Los doctrineros y evangelizadores en general debían conseguir que los nuevos cristianos conocieran lo más esencial como:

- 1) Los misterios principales de la fe enunciados en el Símbolo.
- 2) Los mandamientos.
- 3) Los sacramentos que por necesidad cada uno debía recibir.
- 4) Lo que el cristiano debía esperar y pedir a Dios, tal como se recitaba en el Padre Nuestro ²⁴.

Indudablemente que estas metas, aunque aparentemente mínimas, exigían una catequesis no sólo compleja sino directa, sin las intermediaciones de lenguas o intérpretes por lo que, a todas luces, el conocimiento de las lenguas vernáculas y el manejo de ciertos instrumentos como catecismo y diccionarios bilingües, resultaban indispensables para el desarrollo del nuevo método de evangelización. Un objetivo claro del Tercer Concilio y que resumía las preocupaciones de los dos anteriores, era que cada cual debían ser

23 Dussel, Op. cit.: 105-106.

24 Folgado Flórez, 1988: 80-81.

enseñado para que entienda ²⁵. Por eso, a la catequesis pre-bautismal, debía seguir la permanente enseñanza y la administración los principales sacramentos, que por cierto demandaban la presencia de un número cada vez mayor de religiosos ocupados en tales tareas. Esto último lleva a pensar en las razones que pudieron haber tenido algunas Ordenes religiosas para no gastar demasiado personal o tiempo en un esfuerzo misional en espacios geográficos con una alta dispersión de la población nativa y donde las dificultades que imponía un territorio demasiado abrupto o inhóspito determinaban pocos o tardíos resultados.

Si el conquistador aspiraba a la eficacia de su accionar, mensurable en términos generales en la riqueza obtenida y la posición alcanzada, la Iglesia y los religiosos tuvieron como objetivo permanente la conquista espiritual, que a su vez se medía en la cantidad de paganos incorporados al cristianismo y en la eficacia respecto a la eliminación de las costumbres idolátricas. Hay que recordar que el método consideraba la organización de los nativos en doctrinas y parroquias, en base a la implantación de nuevos patrones de asentamiento, consistentes en el establecimiento de reducciones y pueblos de indígenas. Ello además, significaba a la Iglesia una economía de recursos humanos, pues como veremos más adelante en el caso de Vilcabamba, se procuraba que un solo religioso sirviese a más de una doctrina o poblado.

Aunque se tienda a considerar lo contrario, al estudiar la evangelización en América hispana y en los Andes en particular, uno va adquiriendo la convicción de que el trabajo misional avanzó casi siempre a ritmo más lento que los marcados para la colonización y expansión de fronteras o la incorporación de las poblaciones nativas al sistema, sobre todo al socio-político. La razón es evidente, pues mientras la conquista se desarrolló con notable rapidez al mismo tiempo que —como diría Lockhart— se iba estableciendo la sociedad hispanoperuana o colonial. En cambio, para llevar a cabo la evangelización, España tuvo que ensayar primero el

25 Meiklejohn Op. cit.: 86.

método de la mera cristianización (prédica y sacramentalización masivas), luego la extirpación de idolatrías hasta llegar a la catequesis evangelizadora, aunque no es menos cierto que desde un primer momento se dieron los pagos necesarios para organizar la Iglesia colonial, por ejemplo en lo que al establecimiento de jerarquías, jurisdicciones eclesiásticas o legislación se refiere.

III. Religión cristiana y religiones nativas.

Las poblaciones nativas de nuestro continente tuvieron distintos niveles de desarrollo, no sólo en materia de civilización, sino en lo que a religión se refiere. Es posible que se pueda distinguir en una misma zona geográfica, la co-existencia de prácticas mágico-religiosas con religiones mucho más estructuradas poseedoras de panteones que comprendían un variado y numeroso grupo de divinidades. Esa diversidad religiosa estaba indudablemente vinculada a la multiplicidad cultural de las sociedades aborígenes.

Existía entre estas poblaciones una conciencia ético-mítica que resultó vulnerada a la par que se producía la transformación o desestructuración de sus sociedades, tal el caso de lo que sucedió en la andina. En la cual se advierte que al estar su visión del mundo marcada por sus creencias y experiencias religiosas, la conquista e instauración del régimen colonial produjo el colapso de ese universo, de aquellos dioses y de la cultura en general.

La destrucción es total, una verdadera crisis cósmica pero cuya singularidad radica, para los hombres andinos, no sólo en la actitud de los españoles que ingresan a la historia de aquellos pueblos portando una visión del mundo y una religión diferentes, sino en la verificación cotidiana de las enormes dificultades o la imposibilidad de volver hacia atrás, de que se pudiera "refundar" o restablecer un nuevo cosmos, según los patrones tradicionales del pensamiento y la cosmovisión andinos.

"El español no pudiendo comprender las causas últimas de la cultura y civilización indias, en vez de mostrar y demostrar su sin-

*sentido, arremetió globalmente contra la civilización americana prehispánica..."*²⁶

El autor citado acierta al señalar las dificultades los colonizadores para la comprensión de la cultura nativa, sin embargo, parece esgrimir un viejo criterio etnocentrista al hablar del "sin sentido" de esas culturas.

Los aborígenes, partiendo de su manera particular de entender el mundo, asimilaban de diversas, pero especiales formas, los eventos de la conquista, la destrucción de su orden y el cuestionamiento de su manera de pensar, así como la ineficacia o derrota de sus dioses y elites. El mundo dicen, se encuentra invertido, está puesto de cabeza y muchas cosas pierden significado o se altera completamente su sentido. Teniendo clara conciencia del dominio que sobre ellos, ejercen los españoles, y de que los mecanismos usuales de restablecimiento del cosmos "universal" y social no operan, los hombres andinos intentan congraciarse con los vencedores y su Dios, procuran establecer alianzas con unos y otros, aunque también intentan algunas veces una oposición que establezca claramente las diferencias. En el primer momento piden o aceptan hacerse cristianos, buscan realizar sustituciones, incorporan sus dioses al panteón cristiano. En suma, se mueven entre la aceptación y el rechazo.

¿Cómo percibieron los misioneros el núcleo ético-mítico de las culturas indígenas? Enrique Dussel contesta a esta pregunta diciendo que la primera generación de evangelizadores persiguió dicha conciencia mítica como intrínseca y absolutamente perversa, pero reconoce que luego los misioneros, como Acosta y Sahagún por ejemplo, comprendieron que para evangelizar había que entender con mayor profundidad el pensamiento indígena, tarea que resultó ser harto compleja, en la medida que las viejas tradiciones de los nativos se habían ido volcando a los nuevos moldes y el "mimetismo de protección" de la conciencia india hacía difícil la investigación²⁷.

26 Dussel Op. cit.: 86.

27 Meiklejohn Op. cit.: 149.

En todo caso, no se debiera dejar de considerar que los primeros evangelizadores en cada uno de los núcleos de colonización, difícilmente se sustrajeron a la idea de que el "primitivismo" o cierta "ingenuidad natural" de los indígenas, los hacía pasibles de ser convertidos al cristianismo con una enseñanza elemental, aunque con grandes raudales de inspiración y providencia divinas.

No siempre se postuló la idea de la perversidad de la conciencia ético-mítica de los aborígenes, también se consideró que era algo superficial, absolutamente endeble porque se sustentaba en patrañas, cuentos y leyendas sin asidero real. Con criterios etnocentristas se manejaba la idea de que bastaría revelar la buena nueva, la auténtica fe y mostrarla en obras pías para conseguir de los indígenas una auténtica y permanente conversión.

Por eso, los Concilios Limenses debieron enfatizar la necesidad de dar a los naturales una instrucción completa, pero adecuada a la realidad de la cultura aborígen, partiendo del conocimiento de las lenguas nativas, la confección de catecismos para los indígenas y confesionarios para los sacerdotes, entre otras medidas, considerando, claro está, la abolición de las creencias y prácticas idolátricas, tomando en cuenta que dicha supresión, por sí sola, no resultaba suficiente para conseguir implantar el cristianismo.

Algunos, como Molina, creen posible adecuar los ciclos míticos y sus personajes, a los contenidos básicos del cristianismo, como la pretendida adaptación de los héroes del ciclo de Wiracocha a la Trinidad de los católicos, siendo que en el primer caso se trataba de una trinidad jerarquizada de padre e hijo mayor y menor o de señor y criados, y en el segundo caso se trataba de Un Dios Trino compuesto de tres personas en una sola naturaleza ²⁸.

La tarea de evangelización fue siempre difícil, no sólo desde la perspectiva doctrinal, sino tomando en consideración el ambien-

28 Urbano, 1989: 34.

te político-social en medio del cual se debió desenvolver, amén de los problemas que permanentemente se le planteaban a la Iglesia respecto a los recursos humanos y materiales que eran necesarios. Estudiar la evangelización, sea de manera global o a partir de cortes espaciales y temporales más estrechos, supone tomar en cuenta cuestiones muy diversas de índole cultural, social, política y económica que van por cierto imbricándose de manera compleja.

CAPÍTULO SEGUNDO

LA RELIGIÓN EN VILKALAMBA PREHISPÁNICA

El dominio incaico.

La movilización armada de Manco Inca contra los españoles comenzó en el año 1536 por su gobierno y más bien "buñda" de la ciudad de Vilcabamba, bajo el pretexto de conseguir un cuantioso botín para el Inca Atahualpa. Pizarro, a cuya custodia se encontraban tanto el Inca como la antigua capital del Tahuantinsuyo. El cerco del Cuzco, iniciado a fines de Abril o principios de Mayo terminó, al cabo de sesenta y siete meses de asedio, cuando el gobierno indígena y sus aliados no sólo debieron abandonar su intento de vencer a los españoles, sino que el Inca y parte de la élite, se vieron precisados a trasladarse a Vilcas para luego trasladarse en el interior de la cordillera de Vilcabamba.

Dice el cronista Betanzos que el dominio incaico sobre el Virreyno se había iniciado en la época de Túpac Inca Yupanqui, y especifica al respecto lo siguiente:

...era una tierra que siempre lloró en ella y que los pueblos de las gentes que por aquella tierra había que era una tierra sola y grande en cada parte de gente hablar y que en cada casa de

CAPITULO SEGUNDO

LA RELIGION EN VILCABAMBA PREHISPANICA

I. El dominio incaico.

La movilización armada de Manco Inca contra los españoles se inició el año 1536 con su salida o más bien "huída" de la ciudad del Cuzco, bajo el pretexto de conseguir un cuantioso botín para Hernando Pizarro, a cuya custodia se encontraban tanto el Inca como la antigua capital del Tawantinsuyu. El cerco del Cuzco, iniciado a fines de Abril o principios de Mayo terminó, al cabo de unos nueve meses de asedio, cuando el gobernante indígena y sus tropas no sólo debieron abandonar su intento de vencer a los españoles, sino que el Inca y parte de la elite, se vieron precisados a replegarse a Vitcos para luego establecerse en el interior de la cordillera de Vilcabamba.

Decía el cronista Betanzos que el dominio incaico sobre el Antisuyu se habia iniciado en la época de Túpac Inca Yupanqui, especificando a ese respecto lo siguiente:

"... era una tierra que siempre llovía en ella y que los pueblos de las gentes que por aquella tierra había que era una casa sola larga y grande en cada parte do gente había y que en cada casa de

aquellas se metían y cabían mil y dos mil hombres dellos y que allí vivían todos juntos..."¹

Sin embargo, también se ha atribuido a la época del inca Pachacútec la antigüedad de la ocupación incaica de Vilcabamba, pues la tradición oral andina afirmaba que este gobernante había penetrado en la región del Antisuyu proyectándose desde el valle de Tambo, sobre la región tropical. Así pues, es probable que la presencia de los incas en aquel territorio, correspondiera al período de desarrollo estatal, y al espacio comprendido entre Tambo y Pampacona.

Las contradicciones existentes en las fuentes acerca de esta cuestión, deberíamos tenerlas como aparentes, en tanto recordemos que fue común, durante la vigencia del Tawantinsuyu, que los gobernantes cuzqueños realizaran campañas de "reconquista" en lugares ocupados con anterioridad, con un sentido ritual y por razones de estrategia, renovando de esta forma su dominio sobre los distintos grupos étnicos sujetos al estado incaico. La tradición oral que recogieron los cronistas, fue convertida por sus plumas en "historias", originando versiones sobre el pasado andino que daban la falsa impresión de discrepancia entre las fuentes acerca de este tipo de temas.

El hecho de que en 1537 Manco Inca escogiera la zona del Antisuyu, para su refugio y resistencia, no pudo haber sido una decisión carente de sentido. Por lo menos deberemos entenderla como un suceso lógico, dada la situación vivida por el Tawantinsuyu y la importancia de aquella región, palpable por ejemplo en algunas versiones míticas.

Parece ser cierto que, antes del establecimiento definitivo de Manco Inca en Vilcabamba, algunas poblaciones del Antisuyu le daban al estado incaico: papagayos, micos, pericos, plumas, oro en polvo, canutos de cañas dulce llenas de miel, arcos y flechas muy

1 Betanzos, [1551] 1987, Primera parte, cap. XXVIII: 134

pintadas. Asimismo obtenían: tigres, culebras (amaru) y mano de obra, que Betanzos consideró en calidad de "prisioneros". Varios de estos productos se empleaban, como es natural, en celebraciones rituales².

En reciprocidad, los incas les entregaban algunos de los productos de valor que acostumbraban a acumular, tales como: sal y tejido (mantas y camisetas)³.

Pues bien, a decir de Titu Cusi Yupanqui, su padre Manco Inca se replegó a Vilcabamba, a insistencia de los propios naturales de aquella región⁴, lo que reiteramos, confirma un dominio incaico anterior a 1537, sea cierta o no esa "invitación de los nativos al soberano incaico.

A propósito, una descripción de los naturales que vivían en esa región, efectuada en el siglo XVI, nos los presenta de la siguiente manera:

*"... gente que andaba desnuda a causa de ser la tierra tan caliente y que era gente muy viciosa y de muy poco trabajo y que siempre traían sus arcos y flechas y que se andaban a caza de papagayos y de micos y de las aves que así podían haber y que comían carne humana y que todos los más tenían unos con otros guerras y no a fin de sujetar unos a otros"*⁵.

El lugar escogido por Manco Inca para su definitiva retirada, tras el fracasado cerco a la ciudad del Cuzco y asedio a los españoles, se encontraba ubicado, a decir del cronista Murúa, en la cordillera de "Baileraí, que está encima de Yucay"⁶. Como dijimos, tomando en cuenta todas estas cosas, no pudo haber sido casualidad que un sector de la elite incaica eligiera a Vilcabamba para su re-

2 Ibidem: 135

3 Loc. cit.

4 Titu Cusi Yupanqui [1570] 1985: f. 43

5 Betanzos, Op. cit.: 134.

6 Murúa, [1590] 1946, cap. XIII; libro II: 137

pliegue, en circunstancias de haber fracasado su intento de recuperar el Cuzco. Al buscar en la tradición oral elementos de juicio sobre el particular, hallamos en primer lugar, señales inequívocas de la importancia religiosa que tenía el sitio.

Según una referencia del siglo XVI la Vilcabamba incaica se encontraba ubicada:

"En otro pedazo desta cordillera que responde al norte de esta ciudad del Cuzco de veinte a veinte y cinco leguas y por otras partes menos esta la provincia de Vilcauanba ques donde se recojio Mango Inga cuyos hijos son los que estan alçados en la dicha tierra de Vilcauanba y es este uno de los hijos de Guaynacapa aunque no legitimo ni heredero y con el quinientos yndios de guerra y capitanes que asisten con el la fortaleza que tienen sobre las riberas y aspero de las montañas que es por una parte de la que cae hasta el Cuzco y por el camino real de Lima al Cuzco tiene por fuerza el gran río de Mayamarca y por la vanda de levante tiene por fuerça la montaña de los andes..."⁷.

En el territorio que los españoles consideraban como la provincia de Vilcabamba también se encontraba el establecimiento de Puquiura ^{a8}. Aunque las fuentes escritas no hacen referencia a la época de su construcción, bien pudiera ser —mientras no haya dato arqueológico que haga pensar lo contrario— que el establecimiento sólo fue reconstruido o completado por Titu Cusi Yupanqui, y que su antigüedad correspondía al inicio del dominio incaico en el lugar.

La Vilcabamba dominada por Manco Inca y sus descendientes, comprendió en efecto numerosos núcleos, construcciones y lu-

a También Pocquiura, mencionado en los diccionarios como un pueblo que perteneció a la provincia y corregimiento de Abancay (Apurímac). En 1586 el corregimiento de Abancay comprendía justamente desde Puquiura hasta Abancay. Por ese entonces Puquiura era la reducción del antiguo poblado y se ubicaba a unas dos leguas de la ciudad del Cuzco "por camino llano" y contaba con una doctrina de indios a la que servía

8 Descripción de la tierra... [1586]: 18

gares sagrados, cuyo origen, como hemos dicho, tendría que buscarse mucho antes, desde el momento de la expansión incaica en la región de la selva cercana al Cuzco.

La porción del Antisuyu controlada por los incas durante el período colonial tenía como frontera el puente de Chuquichaca, a partir del cual los españoles consideraban se encontraba el territorio del Inca", en cambio, en la "tierra de paz" o territorio bajo el dominio español se hallaban Amaibamba, las cuevas grandes de Yanamanchi, Tambo, Sapamarca y Picho ⁹.

Cruzando el puente de Chuquichaca adentrándose en las tierras de los incas rebeldes, el territorio se hacía difícil de transitar, según lo pudo verificar Diego Rodríguez quien nos dejó una detallada descripción del camino:

"... e dexé el cauallo aqui en Amaibamba por ser el camino muy aspero; e a cabos no se puede andar aun a pie sino a gatas. Y llegué a la puente a once de abril que es entre dos çierras grandes" ¹⁰.

A continuación se encontraba Condormarca, sitio despoblado hacia 1565, pero habitado anteriormente, y en donde existió un puente sobre el río Vitcos pues era el paso obligado para ir a Tambo, Sapamarca y Picho ¹¹.

Más adelante estaba el tambo de Marainiyo, en una tierra "... muy fragosa e de mucha montaña e ciénagas" ¹²; el nombre del sitio indica de manera inequívoca que se trataba de un lugar de almacenamiento.

Siguiendo esa ruta, se hallaba en seguida el pueblo de Lucuma, emplazamiento de indígenas distante unas cuarenta le-

9 Rodríguez de Figueroa, Diego [1565] 1910: 90 y ss.

10 Ibidem: 91.

11 Ibidem: 94.

12 Ibidem: 94-95

guas del sitio donde permanecía refugiado el Inca. La importancia de aquel pueblo resulta patente, en tanto que la fuente consultada indica la presencia de un curaca, a quien llaman Cayanbi y que actuaba siguiendo órdenes directas del Inca ¹³.

A continuación, Diego Rodríguez encontró el pueblo de Arancalla y nos refiere que habitaban allí unos cien indios. Especifica además que estaba ubicado a unas dos leguas de Lucuma"... en una tierra muy áspera, junto a unas nieves y un fuerte muy grande" ¹⁴.

En efecto, la construcción mencionada bien pudo tener un carácter defensivo, aunque tampoco es descartable que sirviera para otros fines, como: almacenamiento, residencia de miembros de la burocracia estatal y/o adoratorio.

Lugar de especial importancia debió ser Pampacona, que se encontraba a continuación, debido a que fue el sitio escogido por Titu Cusi para entrevistarse con Diego Rodríguez de Figueroa, emisario de las autoridades españolas, quien fue con el encargo de hacerle una oferta de capitulación. El nos describió el escenario del encuentro de la manera siguiente:

"... los yndios de Bambacona tenían hecho una casa grande en un fuerte alto cercada de albarradas y abaxo estaban las cazas del pueblo, que serían como duzientos vezinos. El camino por donde avía de venir estaua muy limpio e un llano muy grande. Asi mesmo con hasta trezientos yndios con lanças del pueblo y otros de por allí a la redonda tenían hecho de barro colorado un teatro muy grande para el ynga" ¹⁵.

La cita anterior nos revela la importancia de Pampacona, no sólo por las razones apuntadas líneas arriba sino porque se deja

13 Ibidem: 96

14 Loc. cit.

15 Ibidem: 98.

entender que al lugar acudía una mano de obra proveniente de los pueblos cercanos a efectuar tareas específicas a favor de los incas.

Finalmente, entre los poblados que albergaba Vilcabamba incaica, debemos citar a Curaguasi ^{b16}, sitio mencionado al visitante español por el propio inca Titu Cusi Yupanqui.

1. *El prestigio religioso de Vilcabamba y su rol en la geografía sagrada del Tawantinsuyu.*

Para entender la importancia de Vilcabamba a partir del momento en que sirvió de asiento a Manco inca y sus descendientes, es preciso que tomemos en consideración diversos aspectos: por ejemplo su importancia dentro de la geografía sagrada del Tawantinsuyu, y la revalorización religiosa de que fue objeto a causa de la presencia permanente del Inca, así como el traslado a ese sitio de algunos elementos sagrados de enorme valor.

Asimismo deberá tomarse en cuenta la práctica de rituales, y también la estructura de la elite establecida en aquel lugar, poniendo énfasis en las acciones que efectuaron los incas, en especial las derivadas de sus funciones religiosas.

Como sabemos, no fue con la llegada de Manco Inca a Vilcabamba que se dio inicio al dominio incaico en esa parte del territorio andino, en todo caso, lo que se hizo, fue hacer efectiva la posición de privilegio de la zona, dentro de la geografía del Tawantinsuyu al hacerla residencia permanente del Inca.

Rostworowski recuerda que en las crónicas se menciona a Amaru Yupanqui como un inca dedicado a la agricultura especial-

b *Durante la colonia también perteneció al corregimiento de Abancay, en 1586 el pueblo se llamaba Santa Catalina y poseía iglesia. Se ubicaba en tierra templada en un valle angosto y llano, faltar de agua para los riegos. Se afirma que en tiempo de los incas era un lugar muy poblado por gente que hablaba el runa simi.*

16 Descripción de la tierra... [1586]: 26-28.

mente a sus chacras ubicadas en el Antisuyu, lo mismo que emprendiendo una gran actividad religiosa derivada de su misión de "ordenar el culto". Para dicha autora, Amaru Inca representó en la diarquía incaica, al "Inca del Antisuyu", por consiguiente sería la contraparte de la imagen del guerrero de Hanan y estaría entonces identificado con las funciones sacerdotales ¹⁷.

Volvamos a la información de Betanzos (anteriormente mencionada) y en la que se refería al dominio incaico del Antisuyu en época de Túpac Inca. No sólo dice que el Inca se vio forzado a enviar a Inga Achache y Gualpa Rimache a sofocar una rebelión en el Antisuyu sino que agrega que el propio gobernante del Tawantinsuyu marchó a la cabeza del ejército. Como sabemos, el cronista está acudiendo a la tradición oral incaica y por consiguiente lo que más nos interesa es que da cuenta de una acción ritual, consistente en el hecho de "la muerte de un tigre" al cual Achache despedazó delante de las tropas de los naturales del Antisuyu, para enseguida proceder a comer la carne del felino, acción que en la tradición oral simbolizaría lo que este personaje hizo durante la batalla, cuando engulló un trozo del cuerpo de uno de los jefes enemigos. Según los naturales estos hechos habrían valido a los incas la victoria final ¹⁸.

Esta explicación paradigmática marca una oposición ritual entre el Cuzco y esa parte del Antisuyu, cuestión importante si la enmarcamos en la necesidad que tenía Manco Inca de *sumergirse en el pasado* única posibilidad de mantener una situación expectante al interior de una elite, que como la incaica parecía debatirse, aun en 1537, en una crisis sucesoria ¹⁹.

Siguiendo al cronista Molina, María Rostworoski también ha señalado la existencia de Cuzco Panaca, linaje de la elite que en la geografía sagrada de la capital inca, ocupaba el espacio identi-

17 Rostworowski, 1983 6:163.

18 Betanzos, Op. cit. cap. XXXII15151152.

19 Véase Regalado de Hurtado, Lilliana 1987.

cado con el Antisuyu, teniendo por esta causa la categoría de Hanan²⁰. Esta situación también acredita la importancia de la región, basada en el prestigio religioso.

La versión si bien es cierto tardía de otro cronista, apunta a ubicar en Vilcabamba un hecho singular. Según el relato de la tradición oral incaica: en ese lugar se habría producido el "llanto de sangre" del Inca Yahuar Huaca, cuando era niño, y en circunstancias de haber sido raptado por los quechuas²¹. Dato que no tiene en su sentido literal validez histórica, pero que nuevamente nos remite a un prestigio religioso simbólicamente atribuible a Vilcabamba, en relación al crecimiento del dominio de los incas. En este caso, en su confrontación con un grupo rival.

Además, Vilcabamba se encontraba prácticamente en la puerta de entrada a una de las regiones más importantes del Tawantinsuyu y si nos dejásemos guiar por los planteamientos de Luis E. Valcárcel podríamos sumar argumentos para enfatizar la idea de que el sitio constituía un espacio importante para el estado incaico, sobre todo por razones de carácter simbólico, no sólo antes, sino especialmente después, de la llegada de los españoles a los Andes. El mismo Valcárcel llegó a postular una estrecha vinculación entre Vilcabamba y Machu Picchu, indicando que la misma, no sólo fue religiosa sino táctica, específicamente durante la invasión hispana:

*"Mientras los gobernantes postreros se situaron en el sector de Vilcabamba, no sería imposible que, al igual que las virgenes escogidas, los teólogos y los sabios se refugiaron en Machu Picchu..."*²²

Si bien esta aserción debe seguirse considerando hipotética, no tiene por qué dudarse de la importancia religiosa de Vil-

20 Rostworowski, 1983 5: 141-142

21 Murúa, Op. cit. cap. IX; Libro I: 66

22 Valcárcel, Luis E. Op. cit.: 96

cabamba en tanto que por ejemplo en la geografía del lugar se reconocen dos puntos de la cordillera denominados *Machu Pucara* y *Huayna Pucara* que repiten un patrón reconocible también en Machu Picchu.

De otro lado, no podemos dejar de anotar que, aunque hasta el momento, la investigación apunta a considerar que la región del llamado Antisuyu se encontró ocupada por los incas de manera bastante limitada, en el curso de nuestra investigación hemos podido comprobar que por lo menos en Vilcabamba, y durante la última fase del Tawantinsuyu se llevó a cabo la explotación de algunas minas de plata y oro. El Antisuyu en su conjunto, y Vilcabamba en particular, resultaban importantes para los incas, no sólo por razones geo-políticas sino evidentemente por criterios de carácter religioso. Debe tomarse en cuenta que *Janan ti (anti)* es la tierra del sol naciente, es la cordillera y es el sol en la aurora²³.

Si no bastara la anterior argumentación para establecer el valimiento del Antisuyu en la geografía sagrada del Tawantinsuyu, tendremos que agregar que Betanzos –quien sin lugar a dudas recogió una tradición oral "oficial", es decir proveniente de la misma elite incaica– sostenía que ya al final del reinado de Túpac Inca los augurios señalaban que cuando gobernase Huayna Cápac habría un *Pachacuti*, es decir "una vuelta del mundo", tras una rebelión de gente del Collasuyu y del Antisuyu. La misma versión (indudablemente reelaborada a la luz de la presencia española en los Andes), aseguraba que todo ello estaría antecedido por la llegada de gente blanca, barbuda y muy alta, con quienes los incas tendrían guerra, saldrían perdedores de la contienda por lo que serían sometidos²⁴.

Lo que importa de todo esto es que, atendiendo al carácter cíclico de la cosmovisión andina, el repliegue de la elite incaica en esa zona tras su derrota frente a los españoles, resulta un suceso

23 Ibid.: 47

24 Betanzos, Op. cit., cap. XXIX: 137

25 Regalado de Hurtado, 1987. Puede consultarse ese texto.

verdaderamente significativo puesto que implicaba el sumergimiento en el otro lado del mundo, requisito indispensable para aspirar a un retorno al antiguo orden ²⁵.

En cuanto al nombre *Willkapampa* o Vilcabamba, es harto significativo: el sustantivo *Willka* se traducía como sol en lengua aymara, aunque un autor contemporáneo dice, sin dar mayores razones el nombre estaba en desuso en el siglo XVI ²⁶. El mismo término *willka*, utilizado como adjetivo alude a lo sagrado, sinónimo de *waca* equivalente por cierto a antepasado ²⁷.

2. Revalorización religiosa de Vilcabamba a partir de la presencia de Manco Inca.

El proceso de revalorización religiosa de Vilcabamba tuvo lugar a nuestro entender, a partir justamente de la presencia de Manco Inca, quien con su retirada y permanencia en aquel lugar, desarrollará una posición de "inca al otro lado del mundo", ubicándose de esa manera en la situación del posible "reconstructor del antiguo orden" ^c.

Si a través de Amaru Yupanqui el Antisuyu se identificaba con las funciones sacerdotales, de la misma manera, este paradigma existente en la tradición oral incaica, deberá trasladarse al propio Manco Inca, quien de esta manera estaría priorizando —en relación con la totalidad del universo andino— sus funciones sacerdotales, dejando en segundo lugar su papel guerrero correspondiente a Hanan. En este sentido Rostworowski ha planteado

26 Guardia Mayorga, /1959/ 1980: 138

27 Loc. cit.

c *En nuestro trabajo de 1987 desarrollamos la tesis de un Manco Inca asumiendo una posición expectante, luego de su frustrado intento de enfrentar a los españoles y afirmar su papel de inca gobernante, a la vez que aspiraba a terminar la reconstrucción del cosmos incaico obra que el propio Atahualpa no pudo llevar a feliz término. Como en el caso de la religión azteca, también en los Andes existía la convicción de que el mundo desaparecería a no ser por la permanente síntesis de los contrarios. Tal energía dice Sèjourne (1984), indispensable para la marcha del universo no puede surgir más que del hombre.*

que, en lo particular, Manco tuvo seguramente su segunda persona en el Villac Umu, quien sabemos participó muy activamente en lo estratégico, en la primera parte de la sublevación contra los españoles²⁸.

Es más, recordemos que al momento de retirarse a Vilcabamba, Manco Inca trasladó importantes símbolos religiosos entre los que se contaron nada menos que: el bulto de Tupác Inca y la imagen solar²⁹ y, de haber podido dice un cronista, también hubiese llevado consigo una "imagen" de oro que se hallaba encima de la sepultura del propio Tupac Inca.

En nuestra opinión, todo apunta hacia la idea de que a la llegada de los españoles al Tawantinsuyu, aquella organización política se hallaba en una situación de "crisis estructural" y por cierto cósmica o total, desde la perspectiva religiosa, dada la pugna sucesoria que se vivía desde la muerte de Huayna Cápac. En este sentido, con Manco Inca y su política de acuerdo y disensión respecto a los españoles lo mismo que a su "hermano" Paullu, continuaba, al interior de la elite incaica la rivalidad de las panacas tanto por la toma de la mascapaicha cuanto por el esfuerzo de reconstruir el cosmos incaico. En torno a esta problemática, conviene volver a mencionar que, como en otras sociedades nativas de América, también en los Andes los augurios acerca de la presencia de los españoles, la conquista y destrucción de su religión, serían las señales que estarían marcando la crisis por la que atravesaban dichos pueblos, situación que los convertía en "mundos desprovistos de equilibrio"³⁰.

No está demás recordar que el establecimiento de toda una estructura jerárquica de la elite afincada en Vilcabamba, como el hecho de que se levantaran edificios o se completaran antiguas construcciones, resultan señales indiscutibles de la revalorización

28 Rostworoski 1983, 6: 164

29 Betanzos Op. cit., Primera parte, Cap. XXIX: 150

30 Sèjournè, Laurette 1984: 49

religiosa del lugar, sobre todo si el Cuzco se hallaba ocupado por los españoles.

3. Dioses y celebraciones rituales

Sin lugar a dudas, se debe considerar la presencia de una religión tradicional o prehispánica practicada en Vilcabamba. Para ser más específicos, hablemos de un "culto solar", en el área de mayor influencia de la elite incaica, el mismo que se manifestó en la presencia de ídolos y adoratorios así como a través de la existencia de símbolos solares y prácticas rituales.

Calancha nos dice que el dios principal que adoraban en Vilcabamba era *Punchao* "que es el día"³¹, lo que nos remite a una "versión" del culto solar incaico, o en su defecto a una entidad sagrada asociada a él.

El mismo cronista da cuenta de que en Chuquipalpa, junto a Vitcos, estaba una casa del Sol y en ella una piedra blanca encima de un manantial de agua. A este lugar sagrado que era un oráculo, acudían los nativos a efectuar ciertos ritos y asimismo practicaban el acto de "mochar", señal externa de homenaje a dioses y "Huacas"³².

Pierre Duviols ha enfatizado muy bien la transformación de la religión incaica en relación a "mutaciones teológico-políticas a lo largo de la cronología dinástica —en parte mítica— del Imperio"³³. Integrada a ese conjunto de cambios estaría la existencia de *Punchao*, como representación del culto solar, con características antropomorfas y atributos zoomorfos.

El autor que acabamos de citar, ha hecho una "reconstrucción escrita de *Punchao*" de la manera siguiente:

31 Calancha [1638] 1978 vol. V, Lib. IV, Cap. II: 1797

32 Ibidem vol. V, Lib. IV, Cap. II: 1797 y ss.

33 Duviols, 1978: 176

Forma: Estatua antropomorfa de estatura variable.

- Atributos:
- Rayos solares dispuestos por encima de los hombres o de la cabeza.
 - Orejas horadadas con discos de orejón.
 - Dos serpientes o serpiente bicéfala, saliendo de los costados.
 - Dos felinos (pumas-leones).
 - Una patena (pectoral).
 - Un llauto de Inca en la frente.
 - Una pequeña caja o "piña" con las cenizas de los corazones de los Incas muertos, encajada en la parte inferior.

Materia: Oro vaciado para la estatua y oro macizo para los atributos ³⁴.

La representación material de Punchao tiene importancia, pero en todo caso, es mucho mayor su valimiento en cuanto su existencia misma estaba asociada a actividades oraculares y a la organización de un culto de elite, con características solares. El cronista Calancha, amparándose seguramente en las noticias que debió obtener de Marcos Garcia, informa que los naturales acudían a Chuquipalpa a efectuar consultas y entregar ofrendas desde puntos distantes y retirados de aquellas montañas, y que consideraban cosa sagrada no sólo a la piedra blanca del adoratorio sino también al agua ³⁵.

Pero existían sin lugar a dudas otros lugares sagrados en donde se efectuaban actividades rituales y estos eran la Vilcabamba en donde estuvo un tiempo Manco Inca y que los españoles llamaban "Vilcabamba la vieja", lugar en donde la elite realizaba celebraciones religiosas y se guardaban algunas momias o bultos de los Incas (que probablemente no fueron a parar a las

34 Ibidem 171.

35 Ibidem vol V, Lib. IV, Cap. IV: 1827. Ver también Duviols, 1977: 150 y ss.

manos de Polo) lo mismo que el pueblo de Marcanay donde estuvo un buen tiempo el Inca Túpac Amaru, y que se encontraba distante unas dos leguas de Vilcabamba "la vieja" y otras nueve de Puquiura ³⁶.

Este ligero esbozo nos permite una idea aproximada acerca de la religión incaica (y solar) en Vilcabamba, como hemos dicho, vigente en el espacio donde los incas ejercían control o influencia. Sin embargo, debemos entender que las poblaciones que no formaban parte de esa elite o se encontraban en las zonas aledañas a los asentamientos incaicos en el lugar, de seguro practicaban una religión menos elaborada como distinta, aun en sus celebraciones rituales, lo que probablemente permitiría en adelante a los evangelizadores, un trabajo elemental con aparentes frutos.

Las dificultades que afrontaron los primeros evangelizadores de Vilcabamba justamente por sus esfuerzos de erradicar creencias y prácticas religiosas de esta "religión incaica", tienen que ver con su arraigo y fuerza dentro de la elite incaica vilcabambina, en todo caso, probablemente asociada a una posición ideológica muy conservadora, explicable a su vez por razones de carácter político.

En los núcleos incaicos de Vilcabamba, donde existía una religión un tanto más compleja y mejor montada, fuertemente asociada a la estructura política las tareas evangelizadoras fueron harto difíciles y se produjeron serios enfrentamientos entre españoles e indígenas fruto de las contradicciones surgidas entre la religión tradicional y el cristianismo. En muchas ocasiones, quienes seguían la religión incaica manifestaron actitudes concretas de rechazo al cristianismo también motivadas por el endurecimiento de las relaciones políticas entre la elite vilcabambina y el gobierno español, bajo el liderazgo del Inca Titu Cusi y en especial en la época del Virrey Toledo.

[Dijeron los indígenas de Amaibamba, que los de Vil-

36 Ibidem vol. V, Lib. IV, Cap. VI: 1856-1857.

cabamba] "...no eran hombres sino diablos, e que no temían a Dios; e que después de auelles robado todo quanto tenían, les quemavan las cazas; e que por menos precio de los xpianos les quemauan las yglesias e les auian rompido las ymagines y que con la cruz que tenían puesta delante de la yglesia auian quemado e coxido una obexa con ella." ³⁷

De cualquier manera, por el momento es muy difícil establecer hasta dónde, las actitudes de la elite afincada en Vilcabamba y la de los indígenas que la secundaban, constituyeron sólo un rechazo a la religión católica y cuándo, ese mismo comportamiento, fue específicamente la manifestación de una oposición al dominio colonial o ambas cosas a la vez.

De todo lo dicho queda implícita la existencia de una actividad ritual en relación con el culto solar, y lo que es más, parece ser que el propio Inca Titu Cusi, declaró ante Diego Rodríguez que él ejercía funciones sacerdotales determinadas por su posición dentro de la elite vilcabambina ³⁸. Por su parte, el autor de Relación e Viaje atestiguaba haber visto a los indígenas hacer reverencia al sol y luego al Inca diciéndole: ¡Hijo del sol, tú eres solo hijo del día!. Este mismo informante nos describe lo siguiente:

"Y llegado al llano donde estaua puesto su asiento e los del pueblo e yo, miró hazia donde el sol estaua, e hizole con la mano una manera de reberencia, a quien llaman ellos mocha". ³⁹

El propio Betanzos, a quien damos especial crédito por su cercanía a la elite de los incas, afirmaba enfáticamente que:

"... lo que entienden allí donde están es en hacer toda la vida sacrificios y sus ayunos y idolatrías gentílicas a sus guacas e idolos y en hacer todas las demás sus fiestas según que se hacían en el

37 Rodríguez de Figueroa, Op. cit.: 91

38 Ibidem: 110

39 Ibidem: 99

Cuzco en tiempos de los Yngas pasados según que se lo dejó orden Ynga Yupangue..."⁴⁰.

Asimismo, Diego Rodríguez de Figueroa nos dejó, claro testimonio del desarrollo de una intensa actividad ritual en Vilcabamba:

*"E de encima de un çerrito vi a las fiestas, que le hazian al ynga e cantos. E los bailes eran con las lanças en las manos a uso de guerra, tirándose unos a otros e botes; donde salieron herido uno o dos que creo que con la mucha chicha que auian beuido desatauan e hazían semejanas cosas".*⁴¹

En lo concerniente a las prácticas rituales en Vilcabamba, debemos llamar la atención sobre el hecho de que la presencia del Inca y la elite, exigían por sí solos, el desempeño de las mismas^d. Un claro ejemplo lo tenemos entonces en el desplazamiento o "cortejo ritual" del Inca Titu Cusi, minuciosamente descrito por su ocasional interlocutor Rodríguez de Figueroa, a cuya información de primera mano estamos acudiendo con frecuencia en esta parte.

Todo el ceremonial desplegado en torno al Inca y acompañando sus desplazamientos y principales actividades, no deberá ser entendido jamás como una simple parafernalia o pomposidad, vacía de significación religiosa. En la medida que se conoce que los cortejos rituales, por ejemplo, tenían un significado especialmente ligado a la función religiosa de los incas, tanto como de los curacas⁴², deberá considerarse que todo el ritual vinculado a los incas refleja la existencia de una cosmovisión y religión tradicionales.

40 Betanzos, Op. cit.: Segunda parte, cap. XXXIII: 308

41 Rodríguez de Figueroa, Op. cit.: 110

d *Es bien sabido que el desplazamiento de las autoridades andinas prehispánicas y prácticas rituales estrictamente vinculadas a las dimensiones religiosas de los respectivos cargos, desde el curaca hasta el propio inca.*

42 Puede consultarse Martínez, 1982

Es más, durante el siglo XVI se decía que en lugares como Curaguasi, se adoraban ídolos de piedra, lo mismo que al sol, la luna, ríos, fuentes, árboles y cerros altos, en tiempos del Inca, agregándose, en clara alusión a las actividades rituales realizadas en ese lugar, que sus pobladores eran "grandes bebedores de chicha"⁴³

En tales condiciones, la actividad evangelizadora realizada por los agustinos encontró serios inconvenientes dada la intensa actividad ritual vinculada al culto solar, desempeñada por los incas en Vilcabamba, lo que desencadenó una serie de enfrentamientos entre la elite y los religiosos.

II. Religión y política en Vilcabamba

A. *La entrevista de Pampacona entre Titu Cusi Yupanqui y Diego Rodríguez de Figueroa:*

Como tiempo atrás en Cajamarca, esta vez en el año 1565, en Pampacona, tuvo lugar un importante encuentro entre un Inca y un español. El escenario se había trasladado en esta ocasión a la región tropical de los Andes, al inexpugnable Antisuyu, pero lo mismo que antaño, el diálogo se efectuó en un contexto ritual. Marco indispensable, según el pensamiento indígena, para llegar a cabo cualquier comunicación seria que llevase a un "acuerdo" con los extranjeros.

Desde una óptica moderna y occidental, los pormenores de la entrevista de Pampacona, sobre todo en lo que se refiere a la parafernalia desplegada por el Inca Titu Cusi en su cortejo y el desempeño de sus integrantes, podrían ser interpretados como una simple "pompa", carente de mayor significación para un estudio de la religión existente en Vilcabamba antes de la presencia del cristianismo. Esto no es así, el gesto ritual y todo ceremonial

43 Descripción de la tierra [1586]: 28-29.

dan cuenta de la posición del Inca como cabeza política y religiosa de aquel espacio y de las bases en las que se afincaba su poder. Ello tiene que ver también con el peso que debemos conferir a la actividad ritual, que en el caso de la religión de los incas no se circunscribía a la acción desarrollada en las huacas o adoratorios sino que, de manera inexcusable, comprometía el comportamiento de los hombres en todo acto que consideraran realmente significativo.

Analicemos entonces los elementos simbólicos y rituales de la entrevista entre Titu Cusi Yupanqui y Diego Rodríguez de Figueroa ubicando primero el "escenario ritual".

Nuestro informante nos dice que:

"... tenían hecho una casa grande en un fuerte alto cercada de albarradas y abaxo estauan las casas del pueblo El camino por donde avia de venir [el Inca] estaua muy limpio e un llano muy grande.....tenian hecho de barro colorado un teatro muy grande para el ynga..." ⁴⁴.

Añade asimismo el testigo que los indígenas lo hicieron colocarse a un costado, en un pequeño promontorio, a poca distancia y hacia la derecha de los demás indios del pueblo, que esperaban el arribo del Inca y su cortejo ⁴⁵.

En cuanto a los participantes y su ubicación, podemos contar a los siguientes:

1) Los pobladores o habitantes de Pampacona, cuyo número Rodríguez calculó en aproximadamente trescientos, y que se emplazaron portando sus lanzas en el llano o explanada ⁴⁶.

2) El español Diego Rodríguez, quien como ya dijimos, estuvo ubicado aparte, "sobre un cerrito a medio tiro de piedra" y sentado sobre un improvisado asiento hecho de "dos cargas de paja".

44 Ibidem: 98

45 Loc. cit.

46 Loc. cit.

3) Un grupo de mensajeros, que provistos de lanzas habían ingresado para anunciar el inminente arribo del Inca.⁴⁷

4) El cortejo del Inca propiamente dicho, constituido por el soberano y otros miembros de la elite con sus acompañantes, los mismos que fueron ingresando por turnos y estacionándose ordenadamente.

a) El Inca se ubicó en su usnu o asiento que suponemos emplazado en un lado de aquella explanada cercada con barro rojo.

b) Dos orejones, que habían ingresado al lado del Inca, se colocaron en torno de Titu Cusi Yupanqui.

c) Yamque Mayta, identificado por el español como "gobernador" fue el que ingresó a continuación en compañía de cincuenta o sesenta indígenas.

d) Otro miembro prominente de la elite señalado asimismo como el "maestre de campo" quien, como los anteriores, se colocó "cercando todo el llano alrededor del Inca".

e) También Vilcapari Guamán, (el único identificado por Rodríguez de Figueroa, probablemente porque tuvo trato más directo con él durante los días siguientes). Era este personaje un "capitán" que traía por acompañantes a treinta indios con lanzas y a otros veinte con porras. Se sabe que un indígena de este grupo, se acercó a Rodríguez para espantarlo⁴⁸.

f) Finalmente otro "capitán", un tal Cusi Poma quien llegó con cincuenta indios Andes^{e 49}.

47 Ibidem: 99

48 Ibidem: 100

e *Refiriéndose a los miembros de la elite, más cercanos a Titu Cusi en la época que estuvieron en Vilcabamba los frailes García y Ortiz, Calancha menciona a los siguientes: Curipáucar (el más importante), Guanllopa, Canarco, Tumi, Atoc, Sotic, Tupa, Gualpayucra, Páucar Inga y Rimache entre otros más.*

49 Calancha, Op.cit. v

Hasta ahora, queda claro que el cortejo tanto por sus integrantes como por su ubicación en el escenario de la entrevista, tuvo un carácter ritual, que se confirma cuando nuestro informante refiere la manera como se retiraron:

*"Yo me despedí; y él se fue hacia la casa que e dicho que les tenían aparejado, ni más ni menos por su horden, como avía venido, con su música de flautas de plata e trompetas, como avía entrado..."*⁵⁰

Veamos ahora el atuendo de los participantes:

La vestimenta del Inca y los personajes que lo acompañaron en la entrevista de Pampacona, fue la apropiada para una celebración ritual. Bastará advertir que esos atuendos fueron muy diferentes de los que al parecer solían usar Titu Cusi y sus acompañantes en ocasiones no ceremoniales. Precisamente, al día siguiente de su primer encuentro con Diego Rodríguez, el Inca lo recibió en su alojamiento, donde estuvo acompañado por parte de su séquito. Parte de la narración que el emisario español hizo del suceso fue la siguiente:

*"... estava asentado vestido de una ropa de terciopelo carmesí e manta de lo mesmo; e todos tenían quitados aquellos mandules que ellos tenían en las caras el día antes"*⁵¹.

La diferencia está en que el día anterior, para la "entrevista oficial", el Inca se movilizó a Pampacona en procesión ritual y

"...venía delante de todos con unas coraçinas de plumas de muchos colores y con una patena de plata delante de los pechos e una rodela de oro en sus manos e una media lança, e unos garavatos, e todo de oro. Traía en la cabeça una diadema de muchas plumas, y asi mesmo en el pescueço otra. Traía un puñal dorado en la

50 Rodríguez de Figueroa. Op. cit.: 103

51 Ibídem: 104

mano de la rodela de Castilla, y venía enmascarado de un mandul colorado, que ellos se ponen, e a cabos verde, e a cabos morado de diferentes colores.....tenía vestido una camiseta de damasco azul e una manta de toca de lno muy delgada". ⁵².

Los orejones que marchaban junto a Titu Cusi iban también ataviados con plumas y diademas, portaban "alabardas" en las manos, "... e traian mucha chapería de oro y plata". Hay que tomar en cuenta que el Inca y sus dos principales acompañantes aparentemente no eran transportados en andas, pero tal vez sólo se trate de un dato omitido por el observador.

En lo que se refiere a los otros integrantes del cortejo, Yamque Mayta, también el denominado "maestre de campo" y su gente, llevaba "patenas de plata e rodelas e todos con sus coseletes de plumas y las lanças con unas cintas de plata e oro bolteadas y hierros de Castilla y de cobre,..." ⁵³.

Vilcapari Guamán y sus acompañantes portaban a su vez lanzas forradas con plumas de varios y vistosos colores, un grupo de sus acompañantes tenían en las manos porras y hachas de hierro ⁵⁴.

Todos en general, incluyendo a los que ingresaron a la plaza al final y que seguían a un tal Cuxi Poma, estaban emplumados y enmascarados "...con sus jambos de diversos colores que ellos se ponen en la cara" ⁵⁵. Este detalle es importante puesto que revela la influencia de las costumbres de la región en los usos y el ceremonial incaico.

En cuanto al número de los que conformaban este gran séquito, Rodríguez de Figueroa llegó a calcular entre cuatrocientas y quinientas personas ⁵⁶.

52 Ibidem: 99 y 103

53 Ibidem: 100 y 103

54 Loc. cit.

55 Loc. cit.

56 Ibidem 103

Sobre lo que conversaron el Inca Titu Cusi y Diego Rodríguez de Figueroa, tenemos información que aunque fidedigna es poco detallada. El contacto se redujo a una invitación al Inca para que abandonase Vilcabamba y depusiese su actitud rebelde y de aislamiento, siendo la respuesta del soberano incaico imprecisa pero cordial. Sin embargo, algunas cosas llaman la atención, no por su singularidad sino porque al contrario, acreditan usos considerados frecuentes en la sociedad y política de la época.

Nos referimos en primer lugar, a la conducta de Diego Rodríguez quien aprovechó la ocasión para hacer una breve pero audaz "prédica del evangelio" en medio de la elite y en presencia del Inca⁵⁷. Ese comportamiento del emisario español nos recuerda el de Hernando Pizarro en el adoratorio de Pachacámac cuando predicó a los indígenas, entre los que se encontraban los encargados del culto.

Según contaba el propio Rodríguez de Figueroa, Titu Cusi le respondió con aspereza diciendo que:

*"Ningún español auia entrado en su tierra que osase tratar cosas e dezir loa de nuestro señor Jesucristo, ni en tiempo de su padre, e que auia sido gran osadia la mía y que estaua por mandarme matar"*⁵⁸.

En segundo término tenemos que, a pesar de ese rechazo abierto del Inca hacia una religión que no era la suya, por razones evidentemente políticas, con mucha habilidad utilizó a la iglesia para su propio resguardo.

"Y el ynga dixo que era verdad, [que la iglesia impidió que se le hiciese guerra] que asi lo había él sabido, y que si agora serían parte para estoruar la guerra como antes. Y le dixe que no, e la causa era, porque avía entrado en la tierra de paz e avía quemado

57 Ibidem : 105-106

58 Ibidem: 106

*... algunas yglesias e rompido las ymagenes e quemado las cruces, e que a los yndios que estauan de aca con él les hazía adorar el sol, ..."*⁵⁹.

Debe prestarse atención a la asociación entre el temperamento conservador de la elite incaica respecto a la preservación de su religión tradicional y el endurecimiento de las relaciones con los españoles y especialmente con el virrey. Por lo demás es harto conocida en nuestra historiografía la existencia de mecanismos de resistencia a través de la conservación de su propia cultura, en especial la religión, que la población indígena procuró desarrollar, sobre todo hasta comienzos del siglo XVII.

1. Estructura de la elite en Vilcabamba: Sus funciones religiosas.

En efecto, en Vilcabamba los incas habían entronizado, como era natural, el culto solar y, a pesar de la presencia de los agustinos desde la época del licenciado Castro, y una actitud aparentemente complaciente por parte del Inca, nos puede hablarse entonces sino de un intento entusiasmado de dar comienzo a la actividad evangelizadora en la zona. Sin embargo, era fácil suponer que aquella no podría resultar muy exitosa, en tanto los incas persistieran en su aislamiento y hostilidad. Si bien Titu Cusi respetó la vida de los frailes^f, su actitud frente a la evangelización se tornó cada vez más intransigente y terminó expulsando de Vilcabamba a los sacerdotes.

Por eso debieron ser ciertos los cargos que se le hacían de haber tomado las imágenes y quemado la iglesia. Sin embargo Titu Cusi sólo admitió lo primero y negó la segunda acusación⁶⁰.

La estructura política de la elite en Vilcabamba desde el primer momento de su establecimiento en el lugar, estuvo intima-

59 Ibidem: 109

f El propio Inca cita que en Curaguasi respetó la vida de dos frailes agustinos y dos españoles que estaban metidos en una casa Rodríguez de Figueroa p. cit.: 109

60 Ibidem: 109

mente ligada a sus funciones religiosas, como era absolutamente habitual, conforme al uso andino.

Cabeza de dicha elite vilcabambina fue Manco Inca quien gobernó allí hasta el día de su muerte acaecida en Vitcos. Le sucedió Sayri Túpac quien posteriormente al salir a vivir entre españoles dejó el campo libre a Titu Cusi Yupanqui, quien aparentemente junto con Túpac Amaru, estaba en ese momento en posición principal junto al inca gobernante.

Lo mismo que su padre, cuando Titu Cusi se instaló en Vilcabamba, priorizó sus funciones sacerdotales. Para comprobarlo transcribimos a continuación, el resumen que Diego Rodríguez hizo de uno de sus diálogos con Inca:

*"le dixé que también se dezía quél era hijo bastardo de Mango Ynga. Y a esto dixo que entre ellos era usanza que no aviendo hijo lícitimo, eredaua el que era bastardo; e que así el era sumo sacerdote en lo que llamamos nosotros aca espiritual y esto era a falta de otro hermano que fuese a lo menos más biejo que él, e así mesmo que eredaua el señorío temporal; e que él estaua en la posesion e por tal le obedecían los yngas que con él estauan..."*⁶¹.

Seguramente gobernó Titu Cusi junto con alguno de los personajes que lo acompañaron en Pampacona, y es entre los dos orejones, Yamque Mayta o Vilcapari Guamán que en nuestra opinión se encontraría al co-gobernante o segunda persona del citado inca. Una posibilidad para identificarlo sería ubicar a quien, durante la entrevista entre Titu Cusi y Diego Rodríguez, pudo haber jugado un rol protagónico. Si nos atenemos a lo sucedido en dicho encuentro, podremos observar que es Yamque Mayta, mencionado por el español como "el gobernador del Inca" quien se ubicó a la derecha del soberano y que también parlamenta con el enviado de las autoridades españolas⁶².

61 Ibidem: 110

g Calancha menciona a un tal Curipaucar como personaje importante de la elite vilcabambina adjudicándole responsabilidades de carácter militar.

62 Calancha Op. cit. vol. V, Lib. IV, Cap. V: 1840.

"Y él me abraço como avía hecho antes el ynga, el cual estaua asentado a su mano derecha" ⁶³.

Con ello se establece que en Vilcabamba, la elite de los incas estaba estructurada conforme a los patrones tradicionales y por lo tanto, debe considerarse que en cuanto a lo religioso, y en especial al culto solar que daba sustento al prestigio y poder de los incas, se procuró conservar su vigencia, aún cuando dicha elite tuviera conciencia de los cambios ocurridos en el seno de su sociedad por la presencia y dominio de los españoles.

El vigor de la elite incaica en Vilcabamba se expresa en el hecho mismo de que, a la muerte de Titu Cusi Yupanqui tomara la borla Túpac Amaru, joven inca que terminó sus días en el Cuzco, ajusticiado por disposición del Virrey Toledo. Diego Rodríguez, quien trató —como bien sabemos— con el penúltimo inca vilcabambino y observó el comportamiento de la elite, durante su permanencia en Vilcabamba, nos ofrece una información más completa. El sostuvo que a la muerte de Titu Cusi, la rebelión de los incas de Vilcabamba continuaba a cargo de Quispe Tito "... su hijo que le sucedió" y Túpac Amaru, hermano de Titu Cusi ⁶⁴. Por su parte es Calancha quien menciona a un tal Aucalli quien habría participado en la ejecución del fraile Diego Ortiz y quedó gobernando la provincia tras la muerte de Titu Cusi y la captura de Túpac Amaru ⁶⁵.

Los datos anteriores ofrecen información valiosa sobre el tema de la sucesión incaica, que no es el caso abordar aquí, sin embargo, para el asunto que estamos tratando, esta información sirve como argumento para sostener la existencia en Vilcabamba de una elite estructurada conforme a los antiguos patrones, aunque no es material suficiente para que suscribamos como válido el vie-

63 Ibidem: 101 y 102

64 Hurtado de Arbieta, 1575, nombramiento de gobernador A.G.I. Patronato 139, No., R1 f. 3

65 Calancha Op. cit. vol. V, Lib. IV, Cap. Vi: 1866.

jo planteamiento de Kubler sobre la existencia de un estado neoinca en Vilcabamba ^h.

La religión en el área de Vilcabamba que controlaron los Incas, desde Manco Inca hasta Túpac Amaru, fue una religión solar, seguramente transformada en base a la interpretación que la cosmovisión andina solía hacer, a partir de los acontecimientos concretos que provenían de la propia realidad. En este sentido, el culto solar giró en torno a Punchao una representación solar, cuyo significado no está del todo esclarecido, pero que, por lo que hemos analizado, parece remitir a la noción del sol hacia el oeste, en posición nascente, lo que probablemente entronque dicho culto, con los aspectos oraculares y con la idea de una posibilidad de reconstrucción del cosmos, pero asumiendo a la vez que, el dios sol de los incas anteriores, había recibido un revés por obra del Dios de los cristianos.

La primera invasión española y sus consecuencias inmediatas.

La primera vez que efectivamente los españoles atacaron a Vilcabamba, península para el dominio de la Corona, fue en el año 1537, cuando Diego Velázquez de Arellano tomó posesión de la zona que comprendía la provincia de Vilcabamba en vista y presencia del jefe inca D. Túpac Yupanqui. Los hechos se desarrollaron de la manera siguiente: "Llegó a Vilcabamba" durante la gestión del Inca incaico Lope García de Castro.

Simultáneamente a la toma de Vilcabamba se produjo la primera guerra de independencia en el Perú, iniciada en Arequipa en 1544 por el Inca Túpac Katari.

El resultado de esta guerra fue la creación de la provincia de Vilcabamba, que fue gobernada por el Inca Túpac Katari.

^h Una discusión sobre el particular quedó planteada en nuestro trabajo de 1987

CAPITULO TERCERO

LA COLONIZACION DE VILCABAMBA

I. La primera invasión española y sus implicancias inmediatas.

La primera vez que oficialmente los españoles sujetaron a Vilcabamba, poniéndola bajo el dominio de la Corona, fue en el año 1567, cuando Diego Rodríguez de Figueroa tomó posesión de su cargo de Corregidor de la "provincia de Vilcabamba" en vida y presencia del propio Inca Titu Cusi Yupanqui. Este hecho fue consecuencia de la llamada "Capitulación de Acobamba", durante la gestión del licenciado Lope García de Castro ¹.

Simultáneamente Antonio de Vera instaló la primera vicaría en la jurisdicción, marcando la presencia de la Iglesia cuando levantó en Carco un templo en donde bautizó nada menos que al hijo del Inca ².

De cualquier manera, está bien anotar que los colonizadores habían realizado anteriormente algunos intentos de ocupación, en

1 Guillén, 1976-77: 70

2 Ibidem: 72

vida del gobernador Francisco Pizarro. En efecto, fue su hermano Gonzalo quien hizo una importante incursión en Vilcabamba asesinando un duro golpe a los incas refugiados en ese sitio, aunque en ese momento no se consiguieran los objetivos básicos de controlar permanentemente el lugar y extraer a los incas "rebeldes". A pesar de que un testigo de lo ocurrido jurara algunos años después que la empresa había sido un éxito.

"... Gonzalo Pizarro fue en el año 1539 a la provincia de Vilcabamba donde estaba el Inca Manco hecho fuerte y lo desbarato".³

Lo que sucedió en esa oportunidad fue que los conquistadores se posesionaron de varias reliquias sagradas entre las que se contó la imagen solar (Punchao) llevándose también consigo a uno de los hijos del inca, el pequeño Titu Cusi.

Otro veterano de la "guerra de Vilcabamba", Rodrigo Bustillo afirmaba que cuando Gonzalo Pizarro efectuó el ataque al bastión incaico, los indígenas mataron entre 18 y 20 hombres de los que conformaban la expedición⁴.

Si consideramos en cambio las acciones que realizaron los españoles para lograr la pacificación de Vilcabamba sin tener que acudir al uso de las armas y tratar de conseguir un acuerdo con aquel sector de la elite, se deben mencionar los siguientes hechos:

1) El intento de Diego de Almagro en 1537 para llegar a un acuerdo con Manco Inca.

Se ha afirmado que la idea era llevar a cabo una alianza entre el inca y los almagristas contra el bando pizarrista⁵. Si es que esta confabulación realmente se produjo, sólo quedaría por señalar que la intervención de Paullu Inca, al lado de Almagro, debió ser una razón de peso que determinó el fracaso de esta gestión. Dado que

3 Información de Méritos de Manco Sierra, 1562 A.G.I Patronato Doc. 1, f. 38v.

4 Probanza de Juan Alvarez, 1572 A.G.I

5 Guillén 1976-77: 49; Temple, 1939: 216

en nuestra opinión, Paullu se encontraba entonces en posición de rivalidad respecto a Manco Inca, en medio del proceso de consolidación de este último en su papel de gobernante máximo de un Tawantinsuyu, existente todavía en el pensamiento de los miembros de la elite.

2) En 1539 un convenio con Francisco Pizarro no llegó a concretarse por la desconfianza de Manco Inca y el inoportuno asesinato a manos de los españoles de la Coya Cura Ocllo. Dos años después Vasco de Guevara, Teniente de Gobernador de Pizarro en la ciudad de Huamanga, gestionó un arreglo con el Inca, pero sin lugar a dudas, la muerte del marqués gobernador interrumpió este nuevo esfuerzo ⁶.

3) El licenciado Cristóbal Vaca de Castro quien tuvo el especial encargo de pacificar el Perú, incluyó en su misión zanjar la cuestión de la existencia del reducto vilcabambino. En efecto, entre 1542 y 1543 parece que llevó a cabo gestiones al respecto, las que se interrumpieron por la llegada del primer virrey y los acontecimientos desencadenados a partir de entonces.

Como sabemos, Manco Inca acabó sus días hacia fines de 1544 o comienzos del año siguiente en su asiento de Vitcos a manos de Diego Méndez de Sotomayor. El hecho desencadenó la furia de los naturales quienes asesinaron a siete españoles que se habían alojado en Vilcabamba, tras los episodios de las guerras civiles. Años más tarde, camino a la entrevista con Titu Cusi, Diego Rodríguez visitó el sitio y pudo ver las cabezas de sus compatriotas. De paso nos dejó su versión sobre la muerte de Manco Inca, la misma que fue tomada de labios de los propios naturales y resultó similar a la que tiempo después ofreció el Inca Titu Cusi:

"Y me dixeron los yndios que o auian muerto aquellos españoles por alçarse con la tierra, y que estando jugando a la herradura determinaron de matalle. Le echó mano un fulano Méndez y le dio con unas tijeras por detras en el cerebro quatro o cinco puñalada"

6 Guillén, Op. cit.: 51

das, hasta que lo mató; y que a Titu Cusi Ynga que es agora, sino que se echo por unos riscos que ellos me mostraron, e con todo eso le alcançaron una cuchillada en una pierna la qual me mostró después la señal" 7.

Tras el fallecimiento de Manco Inca, las autoridades españolas consiguieron que el Inca Sayri Túpac abandonara Vilcabamba para establecerse finalmente en Lima, a cambio de ciertas mercedes y no sin gran esfuerzo por parte de los negociadores hispanos. Aquella fue una cuestión tratada con gran interés por las autoridades coloniales:

"Ya escrivy a V.M. como se avia tratado con el hinga como venya a verme entro en esta çiudad con hasta dozientos yndios la bispera de pascua de los Reyes en sus andas-y con sus capitanes y a su modo. Es muy bonyco y parece tener diferençia de los otros. Dexo su muxer en Xauxa con hasta otros dozientos yndios. Ella es su prima hermana y hija de guasca que le venya el Reyno y con esto se toma todo. Se le ha dado hasta veinte mill pesos de renta como se veia en la merced que se le hizo y titulo de adelantado. Suplico a V.M. se le mande confirmar..." 8.

Un resumen de las negociaciones emprendidas por los españoles con los Incas de Vilcabamba luego de la muerte de Manco Inca, sería el siguiente:

- Hacia 1548 el pacificador la Gasca buscó infructuosamente un entendimiento con los incas vilcabambinos 9.

- Luego será el virrey Andrés Hurtado de Mendoza quien, entre 1550 y 1556, emprenderá gestiones para conseguir la salida de Sayri Túpac, hecho que se produjo recién en el año 1558 10.

7 Rodríguez de Figueroa Op. cit.: 97

8 Carta del Virrey Hurtado de Mendoza de 20 de Enero de 1558, A.G.I. Lima 28A f.2

9 Véase Hemming, 1982

10 Guillén, 1976-77: 55

Si bien todo culminó con la salida del sucesor de Manco, aquel logro no fue suficiente. La presencia en Vilcabamba del Inca Titu Cusi, constituía de hecho un peligro y una molestia constante para los españoles y arriesgaba la tranquilidad del virreinato.

"... el daño que en años pasados han hecho a sido con algunos repartimientos de vecinos de guamanga y en esta ciudad [Cuzco] y en los coqueros que van a labrar la coca a la dicha cordillera y el mayor caudal de esta labor estos an tomado y servidose dellos como de esclauos de siete u ocho años a esta parte se començo a contratar con él que saliese de paz no ha hecho mas daño que dar asiento a los yndios y mestiços desta tierra y algunos dellos a él para el levantarse aunque de tres años a esta parte a hecho las demostraciones de cristiano que estan referidas a V. Magestad entiendo ser de poco fundamento y por ynterese de que le den algun repartimiento de yndios en su comarca no se si para labrar sus minas con ellos y descubrir las que tienen encubiertas aunque tambien por general opinion se entiende hasta desconfiarle del todo de la pretension del ynga no querra manifestar y embia las cartas que se an escripto y tiene por ynconueniente aya aquel padrastro donde los naturales tienen ojo y caso que baxase derovia estar en los Reyes y no entre los yndios y queriendo el que baxase debajo de seguridad lo haria aunque no se desarraygasen de su asiento sino quedar su hijo para le casar con su prima..."¹¹.

Para entender los sucesos posteriores en torno a Vilcabamba y al destino de los restos de la elite incaica afincados en ese lugar, debemos revisar sumariamente la situación del virreinato peruano a partir de 1550, poniendo atención a lo que opinaban las autoridades en relación al asunto que nos ocupa. En primer término tenemos, la violenta situación vivida en la sociedad colonial, no sólo por la crisis de la sociedad andina, entonces patente, sino también por causa de las guerras civiles entre los conquistadores.

De otro lado, también deben contarse los esfuerzos de la Co-

11 Carta del Virrey Toledo del 10 de Mayo de 1571, A.G.I. Lima 28A, Doc. 49 Libro II f.2

rona española por consolidar su autoridad sobre la sociedad virreinal.

Ante el deber de enfrentar esta compleja situación y tener que ponerle remedio, quienes regían directamente en la colonia, en más de una ocasión elevaron al monarca su opinión al respecto:

"V.M. aprieta mucho las cosas desta tierra y muy de golpe suplico a V.M. lo mande mirar y esto es lo que siento y no oso aclararme mas porque me va mal dello y tengo gran lastima de ver a V.M. y los del Consejo y los frayles se han juntado a destruir estos pobres yndios y gasten tanto tiempo y tanta tinta y papel en hazer y deshazer y dar provisiones mas en contra de otras y mudar cada día la orden del gobierno siendo tan facil de remediar con solo proveer personas calificadas que tengan en razon y justicia la tierra" ¹².

Los esfuerzos de las autoridades se encaminaron a sacar a Titu Cusi Yupanqui de Vilcabamba, como anteriormente se había conseguido con Sayri Túpac, pero procurando esta vez resolver el asunto de manera más definitiva, por medio de una actividad colonizadora en el lugar. Las gestiones se hicieron desde la época del virrey Conde de Nieva. Muerto aquel gobernante en forma súbita, el licenciado Lope García de Castro —quien lo reemplazó hasta el nombramiento y llegada del virrey Toledo— se convirtió en el activo propiciador de un arreglo con el Inca, y no sólo eso, sino que se propuso la verdadera incorporación de Vilcabamba al espacio colonial.

Como dejamos señalado, hacia 1565 Vilcabamba constituía un asunto político y militar de la mayor importancia todavía por resolver. La opinión más bien general de los más prominentes colonizadores, entre los que por ejemplo se contaban los miembros del Cabildo del Cuzco, así como de las altas autoridades, era que el reducto incaico se había convertido en un gran peligro para la

12 Carta del Virrey Antonio de Mendoza a S.M.A.G.I. Patronato 192, N 2, R 3: f.1

seguridad de los núcleos coloniales adyacentes y los intereses particulares de ciertos vecinos, constituyendo de hecho, un abierto cuestionamiento de la autoridad establecida. Por ser el refugio de algunos españoles y mestizos que tras las guerras civiles escaparon de manos de la justicia, el espacio vilcabambino reclamaba orden e incorporación al territorio que los españoles llamaban "la tierra de paz".

*"Ya estauan auisados [los de Vilcabamba] que le querían hazer guerra por el Cuzco e por Guamanga; e por avello yntentado otras vezes de auian ynquietado; e que por respeto deso auia entrado a la tierra de paz a robar y a hazer asaltos..."*¹³.

En aquel tiempo se vinculó al movimiento nativista del Taki Onkoy con los incas de Vilcabamba, responsabilizando al propio Titu Cusi de dirigirlo desde su reducto.

*"Le auisaron a Titu Cusi que los caçiques de Xauxa e del reino todo estauan presos, e como del cabildo de Guamanga y del Cuzco le querían hazer guerra y se alborotó él y sus capitanes brabamente"*¹⁴.

Investigaciones recientes, sin ser definitivas, tienden a confirmar que no existió un vínculo real entre el Taki-Onkoy y Titu Cusi Yupanqui, tanto por razones de carácter religioso como ideológico. En efecto, Vilcabamba constituyó una resistencia de elite y el citado movimiento en cambio, una oposición de carácter regional y más bien popular.

La salida de Sayri Túpac, el sucesor de Manco, no había sido suficiente para poner las cosas en orden y la presencia en Vilcabamba del Inca Titu Cusi, constituía por sí misma un peligro y una molestia constante para los españoles en cuanto arriesgaba también la tranquilidad de todo el virreinato.

13 Rodríguez de Figueroa Op. cit.: 108

14 Ibidem: 107

Fue por eso que se enviaron sendos emisarios a Vilcabamba para tratar un acuerdo con el inca. Siendo así que se apersonó ante Titu Cusi, Diego Rodríguez de Figueroa, a quien el oidor Matienzo encargó hacer la gestión, y para cuyo efecto llevó escrita una propuesta de paz.

En principio, se le ofreció al soberano incaico una merced consistente en una renta fija de unos quince mil pesos, a cambio de su salida a la ciudad del Cuzco. En el peor de los casos, los españoles estaban dispuestos a consentir que el inca se quedase en Vilcabamba, si Titu Cusi permitía el ingreso de colonizadores al lugar. El señuelo era convencerlo de que a través de ellos, Titu Cusi y su gente podrían obtener pingües beneficios ejercitando un comercio de "yerba o leña" (¿coca y madera?) que los haría muy ricos¹⁵.

En suma, se estaba tratando al inca prácticamente de la misma manera que a los curacas, intentando insertarlo en la economía colonial, siendo probable que en este caso, se pensara en Titu Cusi como un potencial mediador o "bisagra" para la ocupación y colonización de aquel territorio.

La primera respuesta del gobernante fue negativa:

*"... no queria que ningún español entrase de paz ni de guerra porque yban por espia a engañalle..."*¹⁶

Y al pasar los días, Titu Cusi aún se mantenía en su postura añadiendo nuevos argumentos:

*"... dixo el ynga que si los españoles estauan entre ellos, por dicha le harian algun agravio, por donde los españoles les matase o él a los españoles, que por esta causa no quería que ubiese pueblo ni entrasen españoles donde él estaua"*¹⁷.

15 Ibidem: 112

16 Ibidem: 93

17 Loc cit.

Sin embargo, las conversaciones prosiguieron y, tras la entrevista de Titu Cusi y Rodríguez de Figueroa, se estuvo por fin en una situación que permitía suponer un cercano y definitivo acuerdo. Las exigencias del lado español se concretaban a lo siguiente:

1) Salida del inca o de su hijo Quispe Titu (bajo el pretexto de que tomase posesión del repartimiento de indígenas que se le otorgaría).

2) Establecimiento en Vilcabamba de un corregimiento, "para tener y mantener justicia en nombre del Rey"

3) Aceptación de una doctrina y compromiso de bautismo de parte del inca y su familia, extensiva a sus subordinados.

En tanto, las exigencias de Titu Cusi se centraban en puntos como:

- Perdón a cualquier delito cometido.
- Encomienda de los indios de Vilcabamba.
- Merced (vale decir jurisdicción) sobre los pueblos y tierras aledañas a Amaibamba y la "tierra de paz".
- Encomienda de los indios que había sacado de los pueblos controlados por los españoles (Cuzco y Huamanga).
- Derechos de hidalguía.
- Matrimonio de su hijo con su pariente Beatriz Clara Coya, con lo que adquiriría derechos sobre las rentas y encomiendas dadas a Sayri Túpac.
- En tanto se concretaba un acuerdo y la efectivización de todo lo ofrecido, como expresión de garantía y buena voluntad, deberían quedar en Vilcabamba dos frailes o clérigos, saliendo a su vez a vivir entre españoles Quispe Titu y Yamque Mayta.

Para acelerar el acuerdo el emisario español había hablado al inca en términos genéricos de la entrega de "casa, hacienda y ri-

queza" ¹⁸. Hay que mencionar que entre los emisarios enviados ante Titu Cusi se contaron Juan de Betanzos, en representación del Marqués de Cañete y el oidor García de Melo, a nombre de Lope García de Castro.

Fue tras este largo proceso de gestiones que se llegó a firmar una Capitulación en Acobamba, pero sin embargo, el inca jamás salió de Vilcabamba y cumplió de manera bastante mediatizada su compromiso de aceptar una campaña de evangelización en el territorio que consideraba bajo su control. Eso sí, dio un primer paso para arribar a un acuerdo con los españoles al aceptar el bautismo y la permanencia de algunos sacerdotes.

Por eso, tras la muerte de Titu Cusi, la actitud del virrey Toledo en relación a Túpac Amaru, el nuevo inca, tuvo que ver con los sangrientos sucesos acaecidos en Vilcabamba, primero por el asesinato de Tilano de Anaya emisario del virrey, y luego por la feroz reacción de los nativos debido a la muerte súbita de Titu Cusi, que creyeron había sido un asesinato perpetrado por el sacerdote Diego Ortiz. Sin embargo, no debemos dejar de mencionar que al ordenar la toma de Vilcabamba y la captura y ejecución de Túpac Amaru, el virrey tuvo un comportamiento consecuente con su posición inicial frente al asunto en cuestión: puesto que consideraba que se trataba de una guerra justa y declarada (del lado español, se entiende) siendo por lo tanto, lícito aplicar el "Ius Belli" con todos sus resultados ¹⁹.

Antes de la muerte de Titu Cusi, Toledo había adelantado opinión que expresaba su decisión de finiquitar de una vez por todas, tan delicado problema:

"Y en quanto a lo de Tito Cusi ynga miedo parece que ha hauido de salir aca abaxo y quebrado lo que con el se capitulo sin entenderse entonces bien el negoçio como a V. Magestad se escriuio

18 Ibidem: 118

19 Temple, 1949-50: 622

en los despachos pasados y no teniendo ninguno hecho como V. Magestad mandara ver por la verdad de la ystoria que aun por transversal no sea en los paños de la pintura sino que hauer sido hechizero entre ellos se a hecho un poco de mas maña y para traer algunos yndios de los chunchos que tiene cauesa y conseruara alguna ynteligencia con los yngas desta ciudad [del Cuzco] con lo qual y con lo que se dio y se hizo con él el marques de cañete se a sustentado alli hasta agora y en quanto a esto por la relacion particular de las cartas y despachos y preuenciones que se han hecho entender a V. Magestad que conuiene de una ves determinar este negocio de manera que tenga efecto tenerlo de paz llano, o acauar este debate por guerra y que en este caso o en el otro se pueble un pueblo despañoles en aquel asiento de Vilcabamba con cuya fuerza y frontera se asegure para adelante la paz que se asentare y por que en quanto a la justificación desta guerra se ouiese de acauar esto por armas y romper con este que hasta agora sea sustentado con halagos y buenos medios, conuerna que V. Magestad mande determinar si se le deue hazer la guerra o no y entre tanto que se me ynbia la determinación procurar por los mejores medios que pudiese traerle de paz y si no quisiere de tener justificada la causa de la guerra y tener obligados a los yndios y mestizos sus deudos questan en esta ciudad con tratarllos amorosamente y hazelles algunas mercedes en Vuestro real nombre y no descuydando de mirallos siempre a las manos y pensamientos y si la ocasión lo pidiere apretarle mas pues por tantas partes se me ofrecen ansi españoles como yndios y mestizos a allanalle y subjetallos [el subrayado es nuestro] ²⁰.

Por su parte el soberano había sido claro al contestar la consulta y había escrito a Toledo lo siguiente:

"En lo que toca a la guerra que dezis se debe hazer a Tito Cusu Ynga en caso que no venga de paz y fundarse un pueblo de españoles en bilcabamba. Parece muy bien se haga y que se guarde en ello la nueva orden que esta dada para las poblaciones y paçifica-

20 Carta de Toledo a S.M. de 1/3/1572, A.G.I., Lima 28 B, fs. 161-161 v.

ciones, las cuales se os enbiara para que guardandose aquella cesaran muchos inconvenientes" 21.

De hecho el inca ya estaba enterado del interés existente entre los colonizadores para llevar a cabo una campaña destinada a pacificar Vilcabamba, pues Diego Rodríguez de Figueroa se lo hizo saber durante las conversaciones de Pampacona, en el año 1565 22. En esa ocasión el soberano replicó que "ya sabía que un tal Hurtado había pedido la entrada contra ellos y que también por eso había procedido a efectuar asaltos en Huamanga y en Amabamba" 23.

Titu Cusi tuvo cabal conocimiento de su situación cuando convino en llegar a un acuerdo con las autoridades, y su comportamiento de dilatar su salida de Vilcabamba debió obedecer a la necesidad que tenía de esperar una respuesta de la Corona española a las gestiones que en su nombre, debía estar haciendo el propio licenciado Lope García de Castro quien fue portador de una Instrucción que el Inca dictó al sacerdote Marcos García, en 1570.

Por su parte, el Virrey Toledo no tenía por qué esperar más para tomar Vilcabamba, no sólo por las urgencias del momento sino también porque así lo había venido madurando tiempo atrás y sabía que había gente dispuesta a respaldar con acciones de conquista y colonización, su deseo en fin, de controlar la zona.

En adelante, Vilcabamba sería "tierra de paz, bajo el control de los españoles", por lo menos eso era lo que estaba en el pensamiento de la máxima autoridad virreinal.

II. La gobernación de Martín Hurtado de Arbieta

Como se ha mencionado, la colonización de Vilcabamba se

21 Carta de S.M. al Virrey Toledo, A.G.I. Patronato 192, No. 2, R 2, s/f, f. 10

22 Rodríguez de Figueroa Op. cit.: 107

23 Ibidem: 108

inició con la campaña militar destinada a extraer a los restos de la elite afincada en ese lugar. Las razones eran varias y graves, el asesinato que los indígenas vilcabambinos habían cometido en la persona de Tilano de Anaya, emisario del virrey y la sospecha de que el Inca Titu Cusi estaba detrás del Taki-Onkoy, inquietante movimiento indígena aparecido en diferentes sitios. Además, estaba de por medio, como dijimos, la política que se había propuesto desarrollar Toledo, una de cuyas metas era alcanzar un total y efectivo control sobre la antigua elite incaica.

Sea cierta o no, la versión de que existió un vínculo entre los incas de Vilcabamba y el movimiento nativista (de purificación del mundo) denominado *Taki-Onkoy*, la posibilidad de dicha relación constituye de por sí, un indicativo del renovado prestigio religioso adquirido por Vilcabamba, junto claro está, con la importancia que había cobrado el resto de la elite que permanecía allí, dada la situación del joven virreinato peruano.

Mencionemos muy brevemente algunos datos sobre el citado movimiento, el mismo que tuvo repercusiones políticas e ideológicas en su época, y que como sabemos, fue relacionado desde entonces con los incas vilcabambinos.

En primer lugar, debe tomarse en cuenta, como lo señala Urbano, que el Taki-Onkoy posee aspectos polisémicos ya que *Onkoy* designa en runa simi a enfermedad, lo mismo que a un pueblito de Ayacucho de la región del Apurímac, siendo bastante significativo que, en Mayo de 1569, el Inca Titu Cusi pidiera la venia de Lope García de Castro para instalarse en Ayacucho "entre los indios de Onkoy"²⁴. Lo cual puede significar dos cosas: que en efecto Titu Cusi estuvo de alguna manera relacionado con los que participaron en el movimiento y tuvo que ver con su desarrollo o que de lo contrario, no estaba implicado en el asunto pero tuvo la intención de sumarse a él y capitalizarlo a su favor.

24 Urbano, 1989: 40

El descubrimiento de esa suerte de insurrección religiosa permitió ubicarlo en las provincias de las Soras, Apacaras y Lucanas, y a decir de Varón, en realidad se mantuvo reducido al interior de las fronteras que antaño correspondieron a la llamada confederación chanca²⁵. Se atribuyó a Cristóbal de Albornoz, la primera noticia de su existencia, aunque este dato parece dudoso en opinión de Duviols, puesto que el movimiento se inició hacia 1565 y el propio Albornoz confesaba que recién llegó a la zona unos tres años después²⁶.

Por su parte Urbano, a quien acabamos de citar, señala que Cristóbal de Molina y Luis de Olivera, fueron testigos de Albornoz en su probanza de méritos y servicios pues lo conocían por haber participado juntos en la extirpación de las idolatrías y la persecución de los brotes del Taki-Onkoy en Parinacochas, Arequipa y Cuzco. Afirma el mismo autor que Molina habría descubierto el movimiento en el Cuzco. Los tres, es decir: Cristóbal de Molina, Luis de Olivera y Albornoz, al igual que Guamán Poma que trabajó a su lado, sostuvieron la relación del movimiento con el reducto de Vilcabamba²⁷.

*"El hecho de oponerse a un enemigo común no es condición suficiente para lograr la alianza de dos grupos de ideologías claramente diferenciadas, Vilcabamba era un refugio de resistencia estatal, dependiente de estructuras ideológicas y religiosas de élite. El Taki-Onqoy se sustentó en creencias panandinas con mayor profundidad histórica, pero a la vez de raíces más localizadas, que quizá por ello se hacían conceptualmente más duraderas e independientes"*²⁸.

Duviols por su parte considera que la citada vinculación fue en su momento no una realidad sino la explotación del tema de "la

25 Varón, Rafael 1990: 403

26 Duviols, 1989: 147

27 Urbano, 1989: 40

28 Varón Op. cit.: 346-347

idolatría subversiva" por parte del mismo virrey, para argumentar en favor de su decisión de extraer a Túpac Amaru violentamente de Vilcabamba y luego ejecutarlo ²⁹.

Sin embargo, todavía puede mantenerse la discusión, pues existen opiniones contrarias a la correspondencia entre Vilcabamba y el Taki-Onkoy, las mismas que se deben considerar por lo menos hasta sopesar en todas sus características e importancia, la actitud y el pensamiento de los incas vilcabambinos ³⁰.

El 30 de Julio de 1572 el virrey Toledo con acuerdo del Cabildo del Cuzco, proveyó un Auto para hacer la guerra al Inca Túpac Amaru. Se reclutó en Guamanga y el Cuzco a los soldados ^a que formarían la hueste, nombrándose Capitán General y Lugarteniente a Martín Hurtado de Arbieta ³¹. No se conoce con certeza el número de integrantes de dicha expedición aunque existen algunos datos que indican la participación de unos 250 españoles y por lo menos 273 indígenas auxiliares (cañaris y chachapoyas) ^b ³².

Juan Alvarez Maldonado iba al mando de una compañía de Gentiles Hombres de la Guardia del Reino en la que también estaba como Capitán Martín García de Loyola. Ellos tenían el encargo de tomar el puente de Chuquichaca. También tenían sendas Capitanías Martín de Meneses y Antonio de Pereyra, lo mismo que

29 Duviols, 1977 II: 159 y ss.

30 Al respecto puede consultarse al propio Urbano Op. cit.: 40, Regalado, 1987, entre otros.

a *Empleamos aquí el término "soldado" sin que necesariamente signifique que nos refiramos a profesionales en la actividad militar. Aunque algún testimonio indica con claridad que en las entradas que a partir de entonces se hicieron a Vilcabamba, los miembros de las huestes recibían una paga o soldada, es bien sabido que los conquistadores y colonizadores tuvieron en todos los casos, conocimientos y habilidad suficiente en el manejo de las armas, por lo que con facilidad desarrollaron actividades bélicas sin que tengamos que considerarlos "soldados de oficio".*

31 Calancha [1638] 1978, vol. V, Lib. IV, Cap. VIII: 1880.

b *Al dar en Checacupe, el 18 de Octubre de 1572 las "Ordenanzas para la ciudad del Cuzco y sus términos", el virrey Toledo exoneró de tributar a los citados indígenas, cañaris y chachapoyas por su participación en la conquista de Vilcabamba, destinándolos en cambio a diversos servicios, domésticos y públicos (Toledo, 1986: 198-199).*

32 *Ibídem: 1881.*

Ordoño de Valera a quien se le dio el cargo de Capitan de Artillería³³.

La tropa cruzó el puente de Chuquichaca y luego de tomar las dos cimas más importantes en aquella parte de la cordillera: "Huayna Pucara y Hatun Pucara", entró en el poblado indígena de Marcanaya. El éxito de los primeros enfrentamientos permitió a los españoles arribar al asiento incaico el 24 de Agosto de 1572^c. El capitán Loyola fue en pos del Inca Túpac Amaru mientras que Martín de Meneses y Antonio Pereyra iban sobre el resto de la elite como Guallpa Yupanqui, y Colla Túpac entre otros³⁴.

La acción debió tomar a los vilcabambinos desprevenidos, ya que la victoria se alcanzó con bastante rapidez. La cuestión se explica por la existencia de factores favorables para el éxito de las tropas españolas. En primer lugar debe tomarse en cuenta que la crisis sucesoria que habitualmente comprometía a la elite despues de la muerte de un Inca, no se solía resolver con prontitud, pues no se trataba sólo de adjudicar la borla al nuevo inca, sino de restablecer toda una estructura al interior de la elite, además de reformular o renovar las relaciones con las poblaciones sujetas a la autoridad incaica.

De otro lado, parece que contó el factor sorpresa, conforme lo asegura Calancha —quien se ocupó de investigar estos hechos— cuando se hizo el llamamiento en el Cuzco y Guamanga para atacar Vilcabamba, se corrió la voz de que las tropas que se armaban irían a Chile, con el deliberado propósito de despistar al joven e inexperto Túpac Amaru³⁵, lo que al parecer se consiguió.

La ocupación de Vilcabamba constituyó un hecho muy san-

33 *Ibíd*em: 1880-1881.

c *Esta fecha debe ser la correcta puesto que se hizo la convocatoria para armar la tropa en Julio de ese año; sin embargo en algunos documentos se menciona el 24 de Junio. Otro testimonio dice que recién para el 4 de Octubre de ese año de 1572 se obtuvo el control final de Vilcabamba (veáse nota 25).*

34 Probanza de méritos de Juan Alvarez Maldonado, 1572, A.G.I., f. 4v.

35 *Ibíd*em: 1881.

griente, pues se cometieron notables excesos, a pesar de que algunos de los que participaron en el asalto dijeran tiempo después que se actuó con cautela:

"... en estas acciones y en el recorrido por el valle de Vitcos y puna de Pampacona se procuró no destyr las poblaciones que habia, no se robasen los ganados y Alvarez Maldonado andaba a lanzadas contra los soldados e indios que robaban para que se pusiesen los bienes en depósitos y se restituyesen a sus dueños" 36.

Probablemente a estas precauciones se refería el monarca español cuando, como vimos anteriormente, escribía al virrey Toledo indicándole que:

"Parece muy bien se haga [la ocupación de Vilcabamba] y que se guarde en ello la nueva orden que esta dada para las poblaciones y pacificaciones, las cuales se os enbiara para que guardandose aquella cesaran muchos inconvenientes" 37.

Resulta difícil creer que la invasión del reducto incaico se hiciera guardando la ley con tan esmerado celo. De la información disponible se desprende que el lugar fue asolado por los propios naturales quienes quemaron las viviendas y depósitos, siguiendo en ello una táctica indígena usada con frecuencia durante la conquista, sobre todo cuando se veían forzados a realizar una retirada. Esta opinión la vemos ratificada en Calancha quien a pesar de no mostrar simpatía por los vilcabambinos por su beligerancia y sobre todo su comportamiento idolátrico, es claro en enjuiciar el proceder de los españoles durante la toma de Vilcabamba:

"Entran en Vilcabamba los soldados, i no dejar oro ni plata, quitando vidas por robar haciendas, abriendo entrañas por descubrir oro, a fuego y sangre entró el estrago, pasando a cuchillo no sólo a los que se resistieron pero también a los que se entrega-

36 Ibidem: f. 3v

37 Carta de S. M. al Virrey Toledo, A.G.I. Patronato 192, No. 2, R 2, s/f, f.10

ron..... A millares de todas edades i sexos se allavan Indios muertos; todo era lamentos i suspiros, i todo muertes, anbre y desdichas. Asoláronse todos los pueblos, sin que asta oy se ayan abitado..."³⁸.

Invasada Vilcabamba, el capturado Inca Túpac Amaru fue trasladado al Cuzco junto con otros miembros de su séquito que habían sido apresados durante la refriega. Todos fueron "entregados en la fortaleza al licenciado Polo que era corregidor", según refirió el capitán Pedro Sarmiento en la probanza de méritos y servicios de Alvarez Maldonado.

Luego con rapidez se le hicieron al inca las acusaciones del caso, en tanto que se procedía a su sumario adoctrinamiento en la prisión. Los encargados de hacer esa tarea religiosa fueron: el propio Obispo del Cuzco Agustín de la Coruña, el jesuita Alonso de Barzana y el clérigo Cristóbal de Molina. Mientras tanto, el Obispo y los prelados de las Ordenes religiosas del Cuzco abogaban reiteradamente en favor de la vida del joven Inca; sin embargo ni el Fiscal Loarte y mucho menos el Virrey Toledo dieron marcha atrás respecto a la sentencia de muerte dictada contra Túpac Amaru³⁹.

Finalmente se llevó a cabo su ejecución en la plaza del Cuzco, el 22 o 23 de Setiembre de ese año de 1572, anticipo de aquella otra que en el siglo XVIII eliminaría a un descendiente de la estirpe de los incas.

Es importante anotar que durante su cautiverio el inca no aceptó recibir el bautismo, lo que prueba lo superficial o en todo caso incipiente de su rápido adoctrinamiento; de cualquier manera cuando estaba en el cadalso no rechazó el agua bautismal de ma-

38 Calancha, Op. cit. vol. V, Lib. IV, Cap. VIII: 1889

39 *Ibidem* vol. V, Lib. IV, Cap. VIII: 1883

d Calancha dice en efecto que el nombre que recibió fue Pablo y no Felipe, como al parecer se creyó entonces. Los jesuitas afirman que fue el P. Barzana, miembro de aquella Orden quien lo bautizó y asistió para la muerte. Véase la *Crónica Anónima de 1600 [Colegio del Cuzco]* IX: 58-59.

40 *Ibidem* vol. V, Lib. IV, Cap. VIII: 1883-1884

nos del Obispo Coruña, quien le puso el nombre de Pablo ^{d 40}, además el reo pronunció un discurso en tono homilíaco, dirigido a la gran cantidad de indígenas allí reunidos. Tal cambio de actitud es fácil de explicar si se la entiende como un recurso final, probablemente aconsejado por los religiosos que lo asistieron durante todo ese tiempo, destinado a conseguir del intransigente virrey el tan solicitado indulto, aunque por lo demás el discurso tenía un gran valor propagandístico para la Iglesia, una eficaz manera de hacer llegar directamente a los nativos las ideas de que sus prácticas y creencias eran erradas e idolátricas. En apoyo de estas opiniones podemos también mencionar las frases que dispensó al pregonero que camino al patíbulo anunciaba sus delitos, negando asimismo ser traidor al Rey y tirano: "...di que muero porque el virrey lo quiere y no por mis culpas i dirás la verdad" ⁴¹.

No es difícil imaginar que si en efecto los religiosos aconsejaron al Inca a proceder de aquella forma, lo hicieron movidos por el interés de salvarle la vida cosa que les daría la posibilidad de conseguir su clara y auténtica conversión, lo que sin lugar a dudas facilitaría la labor evangelizadora de la Iglesia entre los nativos si se evidenciaba de manera permanente la cristianización de este último soberano inca.

Es conocida la posición de Toledo respecto a terminar el espinoso problema que planteaba la presencia del reducto vilcabambino para la pacificación del Perú y la consolidación del poder real también en el frente indígena. Por eso se entiende que no quisiera dar ninguna muestra de flaqueza al respecto puesto que inclusive tomó drásticas medidas desterrando por ejemplo a los allegados al inca y que conformaban la alta elite.

Así pues, tras la invasión a Vilcabamba, la ejecución de Túpac Amaru y el exilio de la elite ligada a él, quedaba el campo expedito para llevar a cabo una consistente colonización en la zona, pues era voluntad del virrey que se debía:

41 Loc. cit.

"...poblar en aquella prouincia un pueblo de españoles e hazer la gobernacion señalándole limites en lo confines de la tierra del Cuzco y de Guamanga y de la parte de los andes y chunchos y manaries todo lo que por su yndustria el gouernador y vezinos de aquella prouincia trujeren haziendo la paz..." ⁴².

Esta claro que desde un primer momento se consideró al territorio de Vilcabamba como un espacio de frontera que debía estar sujeto a un gobernador "...que la gouierne y la tenga en justicia e la defienda y ampare de los yndios de guerra que estan en su frontera". ⁴³ Por esa misma razón la instalación de los españoles y el nombramiento de su primer gobernador fueron inmediatos a la captura del Inca y su envío al Cuzco. Primero se fundó y pobló una ciudad en Vitcos asimismo, se estableció una fortaleza.

"... por ser frontera y paso y ser la llave a las prouinçias de los manaries e satis e otros enemigos y de quien se temia..." ⁴⁴.

En el mes de Julio de 1572 cuando se organizó el ataque a Vilcabamba, el Virrey Toledo había sido bastante claro en sus propósitos cuando encargó al vecino y regidor del Cuzco, don Martín Hurtado de Arbieta, que emprendiese una jornada a Vilcabamba, para hacer "castigo y pacificación e los delitos de los incas que tiránicamente estaban en la prouincia de Vilcabamba" ⁴⁵.

Como ya dijimos, Martín Hurtado ingresó al Vilcabamba y en Vitcos, lugar estratégico, considerado la puerta de entrada al territorio controlado por "los incas rebeldes", estableció una fortaleza que llamó San Juan de Vilcabamba a cuyo frente puso, en calidad de alcaide, al capitán Francisco de Camargo ⁴⁶. La medida resultó efectiva pues se logró someter rapidamente a varios pueblos con

42 Martín Hurtado, nombramiento de Gobernador, 1575, A.G.I. Patronato 120, No. 2, R 1, f.3. 3v y 4

43 Ibidem f.4

44 Ibidem f.4v.

45 Petición de mercedes 1575 A.G.I. Lima 32, f. 110 y Patronato 135, No. 1, R1, f. 51.

46 Ibidem f. 26

sus respectivos curacas entre los que se mencionaban a: Suti, Laopalle y Llasaguanca. Las poblaciones o probables grupo étnicos, que se citaban bajo el control español eran: paros, satis, simaponchos, otavalpanquis, mapacaros y otros pueblos vecinos "que estaban en pie de guerra" ⁴⁷.

Deteniéndonos un poco en la figura de Martín Hurtado de Arbieta, personaje que como vemos, tuvo mucha gravitación en la historia de Vilcabamba española, sabremos que fue nombrado por el virrey Francisco de Toledo en calidad de Gobernador, Capitán General y Justicia Mayor, por toda su vida ⁴⁸.

También se conoce que se le asignó lo que entonces se consideraba un buen salario ordinario, que en su caso consistió en dos mil pesos ensayados, a lo que se añadía el importante beneficio de que podría legar su gobernación a favor de su mayorazgo.

Los términos de su gobernación, vale decir lo que en adelante se consideró la provincia de Vilcabamba fueron: el puente de Chuquichaca, a la entrada a la provincia de Vilcabamba, en el camino que venía del Cuzco "sobre el río grande que entra en Quillabamba". Por la parte del camino que venía de Lima, la citada provincia llegaba hasta el río de Acobamba. En suma, toda la tierra comprendida entre los dos ríos mencionados fue lo que Martín Hurtado conquistó y pobló ⁴⁹.

En concordancia con su nombramiento de gobernador, Hurtado de Arbieta quedó obligado a realizar las acciones respectivas para llevar a cabo con éxito la colonización de Vilcabamba. Resulta evidente, a tenor de las instrucciones que se le dieron, que el objetivo principal era colonizar la zona, ampliando y asegurando la frontera de ocupación española por aquel lado del antiguo Antisuyu. Así pues, Toledo le mandó:

47 Información de servicios de Francisco de Camargo A.G.I. Patronato 119, R 2, f. 4v

48 Título de Gobernador de Martín Hurtado 1572. A.G.I. Lima 32, f.107.

49 Visita hecha por Antonio de Cabrera, 1590 A.G.I Patronato 139, No. 1, R1, fs. 103v-104.

"... poblar en aquella provincia un pueblo de españoles y hacer la governacion señalándole limite a los confines de la tierra del Cuzco y de Guamanga y por la parte de los andes y chunchos y manaries todo lo que pongan yndustria el governador y vecinos de aquella provincia tuvierén de paz..."⁵⁰.

Las principales acciones realizadas por Hurtado de Arbieta fueron las siguientes:

- Estableció, como sabemos, la fortaleza de San Juan en Vitcos con su respectiva guarnición.
- Fundó y pobló la ciudad de San Francisco de la Victoria.
- Descubrió y comenzó a pacificar Guanacomarca, Momori y los Manaries y a su muerte dejó sin completar la pacificación y conversión de los Pilcozones y Quillancipas a quienes ya había enviado mensajeros⁵¹.

Los beneficios que obtuvo, además de la gobernación de Vilcabamba y el alguacilazgo mayor de la misma, consistieron en: el derecho a obtener los recursos necesarios para efectuar la empresa que se le había encomendado, rentas personales provenientes de un repartimiento de indios en cada pueblo de españoles que se estableciera en las localidades vilcabambinas que habitaban las poblaciones indígenas de los Guanacomarcas, Pilcozones y Manaries.

Al entregarle la gobernación de Vilcabamba, el virrey Toledo también había dado a Hurtado de Arbieta la facultad de poseer encomiendas de indios en otras provincias, que podría administrar a través de "escuderos" mayordomos. De hecho, se sabe que en 1572 ya era poseedor de una encomienda en "Guancallo"⁵² Por lo demás, estuvo investido del derecho de dar ordenanzas en lo refe-

50 Título de gobernador a Martín Hurtado 1572. A.G.I. Lima, 32 f. 106.

51 Ibidem f. 10

52 *Calancha Op. cit. vol. V, Lib. Iv, cap. VIII: 1881*

rente a la gobernación de tierras y la explotación de minas. De la misma forma, el virrey lo facultó a hacer ejidos, abrevaderos, caminos, sendas a los pueblos que hubiere de poblar ⁵³.

Otra de las cuestiones importantes que conciernen a la gestión del primer gobernador de Vilcabamba es la que tuvo que ver con el establecimiento de las tasas de tributos indígenas. Hurtado de Arbieta fue acusado posteriormente, durante el gobierno del virrey Conde del Villar, de haber gravado excesivamente a los naturales. En esa ocasión adujo en su descargo haber actuado conforme a lo acostumbrado, sin daño a los indígenas y con parecer favorable de teólogos que pertenecían a las órdenes religiosas del Cuzco ⁵⁴.

A través de las obligaciones y prerrogativas que se le señalaron a Martín Hurtado, tenemos una idea bastante precisa acerca de las expectativas existentes acerca de la colonización de Vilcabamba además de confirmarse los procedimientos seguidos por los españoles para llevar a cabo empresas de este tipo y que, al parecer, no habían variado mucho desde el inicio de la conquista hasta el momento en que se lleva cabo la ocupación de Vilcabamba.

A. San Francisco de la Victoria de Vilcabamba. Núcleo de colonización

Ya en tiempo del Inca Titu Cusi Yupanqui y merced a la presencia de sacerdotes agustinos que se encargaron de la catequización del soberano andino, se hizo una fundación española de Vilcabamba. En efecto, en 1570 al darse fin a la Instrucción que el inca compuso con ayuda del sacerdote Marcos García, el escribano había anotado al pie del documento, una data en la que se mencionaba al sitio como "San Salvador de Vilcabamba".

53 Nombramiento de Gobernador [1572] Probanza de méritos y servicios 1575 A.G.I. ff. 11-13

54 Residencia de Martín Hurtado, 1590 A.G.I. ff. 28v, 29

Pero fue después de la captura y ejecución del Inca Túpac Amaru que se procedió al verdadero establecimiento de un núcleo más estable de colonización para que fuera a su vez, cabeza de la gobernación entregada a Martín Hurtado. Por esta razón se fundó San Francisco de la Victoria de Vilcabamba.

El nombre obedecía al deseo de su fundador de hacer homenaje al virrey don Francisco de Toledo amén de que se pudiese recordar a través del nombre, que la victoria sobre el reducto incaico se alcanzó en el día de la festividad de San Francisco de Asís⁵⁵.

La ciudad se ubicó en el valle de Hoyara y no sobre el sitio que habitara Manco Inca y sus sucesores, ya que ese lugar se encontraba algo más apartado, había sido incendiado por los naturales cuando los españoles atacaron Vilcabamba y a partir de entonces se la mencionaba como "Vilcabamba la vieja".

San Francisco de la Victoria quedó establecida en la región de "Andesuyo" a más de veinte leguas del Cuzco⁵⁶ y como se solía proceder en tales casos, se mandó hacer una reducción de indígenas⁵⁷. Se cuenta que San Francisco de la Victoria se fundó con 70 españoles⁵⁸ que mostraron mucho dinamismo para sacar adelante esa empresa de colonización, entusiasmados sin duda por las abundantes noticias acerca de la existencia de minerales en la zona.

*"Se fundó en una grandísima llanada, tierra de maravilloso temple, junto a un río, donde se sacaron asequias para el servicio de la ciudad, que es el agua del dicho río de mucha dulzura por venir minerales de oro"*⁵⁹.

Quienes participaron en la entrada a Vilcabamba y sobre

55 Ocampo, Baltasar Op. cit.: 167-168

56 Calancha Op. cit. vol V., Lib. IV, Cap. II: 1795.

57 Loc. cit.

58 Probanza de méritos de Martín Hurtado, 1582 A.G.I f. 9v.

59 Ibidem 168

todo en la fundación de la ciudad, cabeza de la gobernación, adquirieron, como era de esperarse, algunas ventajas. Tomemos como ejemplo el caso de Francisco Pérez de Fonseca quien estuvo presente en el desalojo de los incas y se convirtió en vecino de San Francisco de la Victoria. Este personaje estableció su casa en el lugar, llevando a vivir allí a su mujer e hijos; el virrey Francisco de Toledo lo favoreció con 100 pesos de renta anual "como entretenimiento, sobre una futura plaza de lanza" que compartiría con otros tres vecinos. Además adquirió el derecho de no ser apresado por deudas, ni responder con sus caballos, armas, cama ni vestido. Gozaba pues, según propia afirmación de "los derechos y franquicias de los conquistadores del Perú" ⁶⁰.

Volviendo a San Francisco de la Victoria, digamos que permaneció en su primitivo emplazamiento del valle de Hoyara hasta la época del virrey Luis de Velasco cuando, por gestión de sus propios vecinos, fue trasladada al sitio que ocupaba la llamada Villa de Argete la Rica, fundada a su vez como asiento de minas en 1590 en el antiguo asiento indígena de Oncoy ° por instrucción del virrey don García Hurtado de Mendoza a Luis Antonio de Cabrera ⁶¹.

Lo cierto es que el cambio de ubicación de la cabeza de la gobernación era ya una realidad en la época del virrey Luis de Velasco, pero conservando su nombre original de San Francisco de la Victoria de Vilcabamba ⁶². Los motivos que alegaron los vecinos al solicitar el traslado fueron las bondades del clima y las mejores posibilidades que el lugar ofrecía para el cultivo de coca, trigo, maíz, cebada, papas, yucas y en fin, "todo género de cosas", además claro está, del motivo que por entonces parecía a los solicitantes el más importante, como era la cercanía de minas como las de Guamani y Guamanapi o Guanape ⁶³.

60 Probanza de méritos de Francisco Pérez Fonseca, 1581. A.G.I. f.1

e *En aquel lugar los españoles y nativos criaban auquénidos y también ganado vacuno y ovino.*

61 Ocampo, Baltasar de Op. cit.: 168-169.

62 Loc. cit.

63 Ibidem: 177

A estas alturas ya se encontraba poblada también la Villa Real de Guamani que se convirtió en el principal asiento de minas de la provincia y cuya fundación fue obra del gobernador Hurtado, existiendo asimismo el poblado indígena de San Juan de Lucuma ⁶⁴ que da la impresión de ser una reducción de indígenas puesto que se añadió un nombre cristiano a su antigua denominación.

En 1579 Antón de Alvarez, Teniente de Gobernador de Vilcabamba, declaraba que Martín Hurtado de Arbieta se preocupó de la permanencia y desarrollo de la ciudad de San Francisco de la Victoria al punto de llevar a vivir allí hombres a casados con sus respectivas mujeres y familias. Tales fueron los casos de Pedro Sánchez, Andrés Gómez Marrón, Antonio González y Manuel Gómez. Los tres últimos habían procedido de la ciudad de Lima y se conoce que Pedro Sánchez quien era "oficial de paños", había muerto para 1579, año en que llegó a la ciudad otro vecino llamado Vasco Gudino ⁶⁵. Valdría la pena en futuros trabajos, intentar hacer un estudio de la composición social de Vilcabamba española, de las actividades, oficios, ocupaciones y trayectorias de sus habitantes.

Como podemos apreciar, de manera bastante rápida: de 1572 a 1590, San Francisco de la Victoria pasó por un proceso muy dinámico que la convirtió en verdadero núcleo de colonización que incluyó el desarrollo de actividades en el campo de la agricultura, ganadería y minería. Las dos primeras amparando a la última que fue por cierto la más importante, al punto que no sólo hizo abrigar muchas esperanzas de riqueza tanto a los particulares como a las autoridades sino que alentó nuevos esfuerzos destinados a ampliar la frontera por aquella parte de los Andes, en busca no sólo de metales y otros productos sino de la mayor riqueza que tenía el virreinato peruano, la población indígena, vista por los soldados y mineros como fuente de recursos y por los misioneros como una grey a guiar hacia el camino de la salvación eterna.

64 Probanza de méritos de Martín Hurtado 1582. A.G.I. FS. 22v., 23 y 23v.

65 Autos e información... 1579 A.G.I. Patronato 139, No 1, R1 fs. 141-145.

Estos fueron a nuestro entender los impulsos que determinaron la organización de las primeras entradas a las tierras de los indígenas Manaríes y Pilcozones y, que fueron llevadas a cabo por Martín Hurtado de Arbieta, partiendo el núcleo de San Francisco de la Victoria.

1. Jornadas a los Manaríes y Pilcozones.

En 1579 se pensaba ya en la organización de estas entradas, pues aquel año, antón de Alvarez, Teniente de Gobernador de la provincia de Vilcabamba, opinaba que una empresa de tal envergadura, requería más de 150 hombres de guerra, muchos pertrechos y municiones y el indispensable favor real, pues de lo contrario se habría de gastar una enorme cantidad de pesos de oro.

Alvarez tenía también la convicción de que si sólo se llevaban a esas conquistas unos 30 ó 40 hombres, los indios los atacarían, inclinándose entonces por un método más barato y de menor riesgo, consistente en prodigar dádivas y halagos a los indios⁶⁶. De cualquier manera, cabe recordar que desde 1573 se habían prohibido las campañas militares para la conquista de territorios y por tanto, lo único que las amparaba era la propia defensa.

a. *Conquista e inicio de la evangelización de los Manaríes*

(1) *Los antecedentes:*

Martín Hurtado de Arbieta inició esta jornada alentado, sin lugar a dudas, por la presencia en la ciudad de San Francisco de la Victoria del curaca principal de los manaríes, de nombre Timanaca quien alrededor de 1579 había acudido allí, acompañado de Biri-que su mujer, y otros indios, voluntaria y pacíficamente, según afirmación del propio gobernador de Vilcabamba.

66 Autos e información, 1579 A.G.I. Patronato 139, No 1 R1, fs. 143-143v.

El curaca y su mujer fueron bautizados tomando los nombres de: "Francisco de Toledo" y Juana de Figueroa, asimismo se les casó cristianamente luego de lo cual fueron devueltos a su tierra en compañía de Alonso Xuárez y Juan de Arbieto, quienes iban enviados por Martín Hurtado, a tomar posesión de aquellos territorios en nombre de la corona española, edificar iglesia y volver con una descripción del lugar⁶⁷.

Xuárez y Arbieto volvieron de su misión trayendo a San Francisco de la Victoria "al curaca Guarinquiraua y cantidad de indios" los que tuvieron que ser llevados al Cuzco, donde Martín Hurtado les dio ropa y bastimentos⁶⁸. Esta actitud del gobernador de Vilcabamba es comprensible pues es sabido que los colonizadores procuraban congraciarse con los curacas, sobre todo con aquellos que se mostraban amistosos, a fin de tenerlos como "bisagra" en su relación con los indígenas, y acceder con mayor rapidez y facilidad la mano de obra de los naturales.

De cualquier manera, llama la atención que en la información antes citada se agregue que se llevó a estos indígenas de Guarinquiraua, y a otros que dependían del curaca Luis Saco, a la ciudad del Cuzco, para que "viesen las iglesias y monasterios". Si esa fue la verdadera razón, debió obedecer al propósito de facilitar la enseñanza del cristianismo a aquellos nativos, puesto que un método que entonces se creía efectivo para desarrollar la catequesis entre los indígenas, era justamente el mostrarles imágenes y pinturas que facilitarían a los religiosos el adoctrinamiento; asimismo se consideraba que la ornamentación y arreglo de los altares eran concordantes con el gusto de los nativos, habida cuenta de la pompa y boato de sus rituales tradicionales. También se pudiera pensar que fueron llevados al Cuzco porque entonces en Vilcabamba no se contaba con doctrieros; pero esta posibilidad debe tomarse en cuenta de manera relativa, por cuanto a esas alturas ya se habría levantado la iglesia de Vilcabamba que al parecer tuvo

67 Autos e información... 1579 A.G.I Patronato 139, No 1, R1, f 138v.

68 Ibidem: fs. 138v y 142.

desde el comienzo un cura vicario nombrado y aparentemente en ejercicio ⁶⁹. Tal vez el motivo (o en todo caso uno de ellos) fuera presentar en el Cuzco a estos indígenas a fin de conseguir apoyo de los vecinos para llevar a cabo la colonización en tierra de los Manaríes, ocasión que se aprovechó para la visita a los templos y el desarrollo de una catequesis bajo esa modalidad.

De cualquier forma, el nombre cristiano de uno de los dos curacas resulta un claro indicio de que las cuestiones del adoctrinamiento eran tomadas muy en cuenta desde el tiempo mismo en que los agustinos García y Ortiz anduvieron "en la tierra de guerra de los Incas" y tomaron contacto con algunos Manaríes y Pilcozones que solían acudir a "Vilcabamba la vieja" y a Puquiura a realizar intercambios ⁷⁰. De este asunto nos ocuparemos más detenidamente en el siguiente capítulo. Por ahora señalemos que a pesar de los objetivos de carácter espiritual, los sucesos inmediatos indican que los asuntos de orden temporal se consideraban también de vital importancia.

(2) *La jornada:*

En efecto, se preparó la entrada al territorio de los Manaríes, aparentemente con los mejores auspicios aunque con el convencimiento de que se encontraría resistencia por parte de la población nativa, considerada desde siempre "gente de guerra".

Tiempo después, uno de los vecinos de San Francisco de la Victoria calcularía que se emprendió la marcha entre 1582 y 1583 describiendo de paso su preparación, en los siguientes términos:

"... el dicho gouernador hizo junta de gente de muchos soldados españoles y con ellos dos religiosos y un hermano de la Compañía de Jesus de la ciudad del Cuzco y llevo sesenta soldados y de-

69 *Calancha Op. cit. vol V, Lib. IV, Cap. IX: 1893-1894.*

70 *Ibidem vol. V, Lib. IV, Cap. IV: 1831.*

mas dellos algunos indios amigos y negros y mulatos para con ellos yr a conquistar y poblar la provincia de los indios manaríes que estaban de guerra y con toda la dicha gente que serían cien personas poco mas o menos salio desta çiudad para hacer la dicha jornada y antes que saliese dio y socorrio a cada uno de los dichos soldados a unos a dozientos y a otros a trezientos y quatrozientos y quinientos pesos y otros setezientos y mil pesos para que comprasen vestidos y armas y paagasen algunas deudas y porque fuesen de buena gana a hacer la dicha jornada, de su propia hazienda y en esta çiudad mantuvo e dio de su costa de comer y para ello y llebar vastimentos para el camino lleuo mucha harina y carneros de la tierra, tozinos manteca e bizcocho y otros mantenimientos necesarios para el dicho viaje con mucha ceçina de vaca que hizo para el dicho efecto todo a su costa y de su hazienda en que gasto mucha cantidad de plata ⁷¹.

El primer tramo del trayecto llevó a los expedicionarios hasta un embarcadero existente en "el río grande de Quillabamba". Allí se quedaron dos o tres meses dedicados a la fabricación de balsas, mientras el mantenimiento de todo el grupo corría a cargo de Martín Hurtado.

De todo lo dicho hasta aquí sobre la entrada o jornada a los Manaríes, algunas cosas merecen comentario. En primer lugar tenemos el hecho de que Martín Hurtado se hallase en la necesidad de intentar la expansión de los términos de su gobernación no sólo por su comprensible interés personal sino porque así lo determinaban las instrucciones que le había dado el Virrey Toledo y que constituían un requisito indispensable para que Hurtado pudiese dejar más tarde la gobernación en calidad de herencia en beneficio de su mayorazgo.

Luego esta el asunto de que, ya para 1582 ó 1583, la Compañía de Jesús tenía cierta presencia en Vilcabamba y por lo que se ve, algunos miembros de la Orden, actuaban como misioneros

71 Visita hecha por Antonio de Cabrera, 1590. A.G.I. Patronato 139, No. 1, R1, fs. 101v. - 102.

ante la ausencia de los mercedarios quienes reemplazaron a los agustinos en el desempeño de la tarea de evangelización de los indígenas en la región ^{f72}.

También debemos mencionar el cambio de actitud de los indígenas Manaríes en su relación con los españoles, pues de una conducta amistosa pasaron a la belicosidad. La razón debió ser muy simple: aquellos naturales habrían acudido a San Francisco de la Victoria en son de paz, para intentar obtener ventajas, y seguramente más tarde, el mismo trato con los colonizadores debió convencerlos de que ello no era posible, modificando entonces su comportamiento.

Al desarrollarse la entrada observamos un patrón que era el que comunmente seguían los conquistadores cuando incursionaban en la selva: internarse primero por tierra hasta un punto donde un río navegable les facilitara el resto del trayecto, construyendo en el sitio las embarcaciones necesarias con el material a disposición.

Aunque sobre el desarrollo de la jornada no tenemos mayor información por lo que desconocemos sus detalles, ha quedado constancia, a través del testimonio de Martín Pérez de Aponte, que al cabo de sólo dos o tres meses, Martín Hurtado volvió de la mencionada entrada acompañado de unos cuantos, afirmando que no habían proseguido porque el río era "muy malo y peligroso", pero que en cambio, había comisionado a cuatro soldados: Alonso de la Cueva, Vasco Gudino, Juan Alvarez y Cristóbal de Suazo para que, siguiendo adelante, pacificasen la tierra y trajesen a San Francisco algunos indios Manaríes ⁷³.

f *Los jesuitas que participaron en estas entradas fueron: el P. Montoya quien a la sazón tendría cerca de 70 años, el P. Pedro de Cartagena y el hermano Madrid. Se dice que aprendieron la difícil lengua de los nativos con la intención de "enseñarles y doctrinarlos".*

72 Crónica Anónima de 1600 [Colegio del Cuzco] VIII: 50-51

73 Visita hecha por Antonio de Cabrera 1590. A.G.I. Patronato 139, No 1, R 1, f. 102.

Resulta evidente que tras fracasar ese intento, la pacificación de la "tierra de guerra" con sólo algunos religiosos y otros tantos soldados, no podría ser posible. De otro lado, el envío de algunos exploradores demostraba que a pesar de las condiciones, en un futuro cercano se volvería a intentar la "pacificación" de la tierra, lo que en conjunto constituía una manera de evidenciar que se estaban cumpliendo a cabalidad las tareas de colonización a las que estaba comprometido el gobernador. En todo caso, los colonizadores de Vilcabamba tenían por cierto que una incursión exitosa por aquellos rumbos, sería posible solamente si se hacía con gran acopio de gente y municiones.

Por lo tanto, podemos concluir que la primera jornada de colonización y evangelización de los Manaríes concluyó con resultados inciertos y poco halagadores. Según la información que poseemos, no se establecieron núcleo o ciudades españolas en la zona, tampoco se instalaron doctrinas y la catequización de los naturales, llevada a cabo en el Cuzco o San Francisco de la Victoria sólo alcanzó a algunos curacas más no al grueso de esa población aborígen.

El logro mayor alcanzado por aquel esfuerzo parece haber sido el retorno al cabo de diez u once meses de los cuatro españoles que fueron enviados en misión de reconocimiento ⁷⁴. Los expedicionarios tornaron con cuarenta indígenas que probablemente reclutaron a la fuerza, y que sirvieron como auxiliares a los españoles que participaron en la jornada siguiente.

b. *Jornada a los Pilcozones.*

(1) *Los preparativos:*

De inmediato, y seguramente motivado por la urgencia de

74 Residencia hecha por Antonio de Cabrera..., 1590 A.G.I. Patronato 120, No 2, R1, f. 33v.

cumplir el compromiso adquirido con el virrey en cuanto a fundar por lo menos dos ciudades en el área de su gobernación, Martín Hurtado dio inicio a los preparativos de una nueva jornada que esta vez debería encaminarse específicamente a la tierra de los indios Pilcozones.

Para el efecto, juntó otros sesenta soldados y convocó a los mismos religiosos que lo acompañaron en la entrada anterior ^g, (uno de los sacerdotes fue un padre apellidado Montoya), a quienes se sumaron los cuatro soldados que habían vuelto de su incursión a la tierra de los Manaríes y los cuarenta indígenas que habían traído con ellos.

Por lo tanto, Martín Hurtado podía decir a sus superiores que había conquistado dicha población y de paso, estaba en condiciones de poder terminar de convencer a quienes se alistaban para la nueva jornada, del éxito que alcanzarían, pues los españoles recién llegados afirmaron que los Pilcozones "eran más ricos de oro, plata y ropas" ⁷⁵.

A los auxiliares indígenas se agregaron cuatro esclavos negros que el gobernador llevaba para su servicio y, en general en lo relativo al aprestamiento, pues decirse que el mismo se hizo conforme al uso habitual, que mencionamos al referirnos a la jornada anterior.

En cuanto al financiamiento de la expedición, se sabe que por lo menos, una parte de la misma, se cubrió con el reintegro de unos salarios de Martín Hurtado, que le habían sido suspendidos porque permaneció un tiempo en el Cuzco, fuera de su gobernación. En lo político, la expedición contó con el respaldo del Virrey Martín Enríquez ⁷⁶.

g Otro testigo afirmaba que vio partir hacia la tierra de los pilcozones a Martín Hurtado con 50 soldados 100 indios y los dos religiosos de la Compañía de Jesús. Un tercer informante decía que fueron tres los sacerdotes que partieron con Hurtado. Residencia de Martín Hurtado 1590 A.G.I. Patronato 120, No 2, R 1 fr. 31v-32

75 Ibidem: 102-102v.

76 Provisión del virrey Martín Enríquez, 1582. A.G.I. Patronato 120, No 2, R1. f. 97v.

(2) La jornada:

Respecto al desarrollo de la jornada, las fuentes sólo nos permiten acceder a un resumen apretado de la trayectoria seguida por los expedicionarios, y a ciertos datos de carácter más bien anecdótico o singular.

Así pues, sabemos que se salió de San Francisco de la Victoria a principios de Agosto del año 1582^h, embarcándose en seguida en el "puerto de Quillabamba", que más que "puerto" era una suerte de gran embarcadero en el río del mismo nombre. La navegación fluvial se presentó difícil desde el primer momento, pues más tarde se contó que "en el primer raudal se trastornaron tres balsas", perdiéndose comida y ropa. Los soldados que iban en ellas se salvaron a nado o encaramándose en unas peñas que se hallaban en medio del río. Por esta razón, ese primer día sólo pudieron avanzar aproximadamente media legua.

Al día siguiente se perdieron otras dos balsas y la nave de mayor tamaño, que seguramente era "la capitana" o cabeza de la flotilla, chocó con una peña que le dio por el lado de la popa. Antes de proseguir el viaje esa parte de la nave tuvo que ser reemplazada por otra "postiza". A todos los inconvenientes citados, debe agregarse que la maleza grande del río hacía más penoso el avance.

Lo sucedido produjo no sólo molestia sino desánimo entre los participantes de la expedición, pese a lo cual, al tercer día, Martín Hurtado ordenó embarcar nuevamente y proseguir la travesía. En esta ocasión las tres balsas que marchaban por delante también zozobraron, hundiéndose una y perdiéndose totalmente el contenido de todas, consistente en comida para los expedicionarios.

h El documento del que estamos extrayendo los datos sobre el desarrollo de esta jornada, indica que se inició el 2 de Agosto de 1582, prolongándose hasta el dieciocho de Setiembre de aquel año, fecha en la que se tomó la decisión de interrumpirla.

Se continuó a pie por la orilla del río hasta el día 6 de Agosto fecha en que el gobernador mandó que todos los que sabían nadar se embarcasen otra vez. Sin embargo, en esa misma ocasión, al pasar por un raudal, la embarcación que lideraba al resto quedó ahogada en un peñasco y su capitán Miguel de Andueza pereció ahogado. De esta manera se perdieron "la recamara del gobernador y parte de los ornamentos que traían los padres".

Las otras balsas corrieron más o menos una suerte similar y en resumidas cuentas, se fueron al agua gran cantidad de harina, bizcocho, cecina y maíz, que constituían la mayor parte de las provisiones de los expedicionarios. Lo que agravaba más la situación era que, en todo ese tiempo, sólo se consiguieron recorrer unas tres o cuatro leguas.

Hurtado ordenó sacar todo el matalotaje a tierra y envió emisarios a San Francisco de la Victoria para requerir comida e indios cargueros. Conseguida en parte la comida y unos cien indígenas auxiliares más, se prosiguió la marcha hasta el puerto de Yaque ¹, "por un camino y montaña muy fragosos nunca antes transitados".

Aunque en Yaque se comprobó que el río seguía ofreciendo los mismos peligros, los miembros de la expedición se dedicaron a fabricar nuevas embarcaciones. Mientras tanto, el gobernador había enviado una balsa con nueve soldados en misión de avanzada o reconocimiento, con el encargo preciso de verificar la navegabilidad del río y ubicar a unos indios cimarrones que se suponía instalados por aquel rumbo. Al cabo de siete días el piloto de la balsa, un tal Juan de Plata, retornó diciendo que los indios cimarrones eran sólo tres o cuatro, los mismos que al advertir su presencia, habían huido a la montaña. Contó también como no se habían hallado provisiones, ni menos aún a otro español.

Refiriéndose al río dijo que era imposible navegar en él, por lo menos en aquella época, afirmando que se habían visto en la necesidad de pasar las armas y ropa a cuestras. Así, por tierra y

1 También mencionado como Yocua

con mucho trabajo, lograron llegar hasta el río de Vilcabamba donde se quedaron a esperar órdenes y ayuda.

Martín Hurtado no quiso desistir de la jornada y después de permanecer unos diecisiete días en Yaque, mandó proseguir la marcha, con el argumento de que deseaba verificar personalmente todas las noticias recibidas. Como para entonces la comida era escasa, se dejó una balsa y sus tripulantes en el mencionado puerto fluvial, en espera de la llegada de las provisiones que ya se habían solicitado a San Francisco.

Así, con mucho trabajo y riesgo –al punto de que los mejores nadadores estuvieron en peligro de perecer– la expedición llegó a Cimaponte. En ese lugar, los soldados se concertaron para requerir formalmente el regreso a Martín Hurtado.

En efecto, un total de diecinueve soldados firmaron un documento en el que solicitaban la suspensión de la jornada hasta el verano siguiente. Los argumentos esgrimidos eran que el río resultaba difícil o imposible de navegar y que se tenía noticia certera de que las esperadas provisiones no llegarían, debido a que la balsa que las transportaban había naufragado. Decían los miembros de la hueste, para corroborar su pedido, que del total de nueve embarcaciones con las que se dio inicio a la jornada, sólo quedaban cuatro, advirtiendo que en la estación de invierno que estaba por llegar, tampoco se podría seguir por tierra. Al finalizar su petición, agregaban que la gente se hallaba enferma, flaca y débil porque "deste el dos de Agosto hasta hoy dieciocho de Setiembre no han hecho sino trabajar en el agua"⁷⁷.

La respuesta de Martín Hurtado a este requerimiento de sus soldados, fue en principio negativa. El gobernador apeló a los objetivos misionales de la jornada y dijo que había urgencia de que los sacerdotes administraran los sacramentos a los indígenas.

Añadió que dos jornadas más adelante de Cimaponte, que era el punto donde se hallaban, el río se tornaba navegable. Probablemente ante la insistencia de los solicitantes, y para apoyarse en

su determinación final, Martín Hurtado sometió el asunto a la opinión de los religiosos que lo acompañaban.

La respuesta de los sacerdotes fue clara en lo que se refería al propósito de cumplir con la misión evangélica, pero al mismo tiempo, señalaron que dadas las circunstancias, y considerando el manifiesto compromiso de todos, de hacer otro intento en el verano, ellos también opinaban a favor del regreso.

Todo parece indicar que aquel pacto se cumplió a cabalidad ya que en Noviembre, Hurtado y su gente se encontraban aguardando en Vilcabamba, el momento adecuado para volver a partir.

(3) *El segundo intento:*

Lo hicieron, en una fecha que por ahora no podemos determinar, a la luz de los documentos con los que hemos contado. De cualquier manera, sabemos muy bien que en la segunda ocasión, nuevas condiciones factibilizaban la conquista de aquel territorio. Se trataba por ejemplo del apoyo de los curacas Opa y Cayao a quienes Hurtado envió de emisarios a sus propias tierras, portando presentes para conseguir que algunos indígenas se instalaran en el poblado de Mapacaro¹.

Estos datos, sumados a la noticia de que con alguna frecuencia los Pilcozones iban a San Francisco de la Victoria 78, indican que probablemente por razones de carácter "comercial" indígenas y españoles tenían trabada ya cierta relación. Asimismo, esta claro que en ese corto lapso, San Francisco de la Victoria había alcanzado a ser un efectivo núcleo de colonización.

j *En efecto, Mapacaro se pobló con indios pilcozones para que sirviesen en San Francisco de la Victoria. Se ubicaba en medio del camino entre dicha ciudad y el territorio de los pilcozones. Su establecimiento se hizo también para que sirviera de escala a los sacerdotes que iban a dicha tierra a realizar tareas propias de su ministerio. Autos e Información de 1579... A.G.I. Patronato 139, No 1, R1, f. 139.*

En cuanto al tema económico al que nos lleva la mención al comercio, debemos mencionar el costo de la entrada. Algunos informes indican que los soldados recibieron en matalotaje y paga, montos variables que fluctuaban entre los 500, 300, 200 y 100 pesos ⁷⁹ lo que permite hacernos una idea aproximada de la inversión que la aventura requirió.

Al poco tiempo de su segunda partida de San Francisco de la Victoria, el gobernador y algunos soldados enviaron cartas a parientes y amigos contando que fueron bien recibidos en tres o cuatro poblados indígenas. Agregaban que habían hecho un fuerte y poblado una ciudad llamada "Ciudad de Jesús" ^k en el valle de Maniles, "sembrando cosas de mantenimiento de Castilla", además de maíz.

Sin embargo, pese a estos buenos auspicios, un año después, Martín Hurtado regresaba malherido a restablecerse a Yucay. Veamos lo que había sucedido.

Estebán Pérez quien participó en este nuevo intento de conquistar la tierra de los Pilcozones, nos da su propia versión, calculando que debieron andar unas treinta leguas "abriendo caminos nuevos por montañas muy espesas y asperas de peñas y riscos con muchos trabajos" hasta llegar al río que llaman Marañón" ⁸⁰ y allí todos los miembros de la expedición se embarcaron en treinta balsas de seis palos cada una, que habían sido hechas especialmente para la jornada.

Siguieron el curso de las aguas, río abajo hasta llegar a un lugar distante 150 leguas de San Francisco de la Victoria, luego de haber sorteado los peligros propios de la navegación fluvial y de

79 Residencia hecha por Antonio de Cabrera... 1590 A.G.I Patronato, 120 No 2, R1, f. 25.

k *Jesús es el nombre de muchos poblados de América colonial, en el Perú llevaron también este nombre otros dos pueblos, uno en la provincia y corregimiento de Cajamarca y el otro en Cerro de Pasco.*

80 Ibidem: fs. 24v.-25

perder a un español, un indio y un negro esclavo, además de varias balsas. Procedió entonces el gobernador Martín Hurtado a cumplir con las formalidades que legalizaban su conquista, es decir hacer el "requerimiento" a los indígenas, diciéndoles que había ido hasta allí con aquellos religiosos y soldados para pedirles en nombre de su Magestad, que se redujesen a la santa fe católica y a la Corona real, ofreciéndoles asimismo protegerlos de sus enemigos, en especial de los incas, con quienes les dijo sabía que solían tener guerra.

El testigo que nos relata estos acontecimientos cuenta que los indios salieron en son de paz y el gobernador los trató bien, entregándoles varios presentes consistentes sobre todo, en ropa de uso de los nativos.

El informante cuyo nombre era Esteban Pérez, agregaba que los indígenas respondieron en su idioma que estaban de acuerdo y que se "holgaban de ello prometiendo servir en lo que se les mandase"⁸¹. Entonces los españoles procedieron a la fundación del poblado que denominaron "Ciudad de Jesús" estableciendo también un fuerte. Ambos eran —a criterio de los españoles— indispensables para asegurar el nuevo espacio a colonizar.

Al cabo de unos seis meses, Hurtado envió a un grupo de soldados para que efectuasen un reconocimiento en las cercanías de la ciudad, pensando probablemente en una nueva fundación, pero los comisionados fueron atacados por indios flecheros, resultando muertos cuatro españoles y una docena de indios auxiliares.

Pasados otros dos meses, los indígenas volvieron a arremeter, esta vez contra el grueso de los españoles asentados en la Ciudad de Jesús. El hecho se produjo "un día por la mañana, víspera de Santa Catalina" siendo el contingente de nativos, bastante numeroso: mas de mil indígenas armados de arcos, flechas, dardos y macanas, frente a una treintena de españoles que se hallaban en

81 Ibidem f. 26

malas condiciones, pues "unos estaban con calenturas y otros se encontraban purgados" ⁸².

El combate se describe con pormenores similares a otros eventos de la conquista del Perú: los indígenas atacaron por los cuatro costados a los españoles que se hallaban en la ciudad y en el fuerte, les arrojaron flechas que llevaban atado algodón encendido, a la vez que proferían grandes alaridos.

La descripción de la escena nos revela además, que el poblado contaba con una iglesia y algo más de veinte casas, las mismas que, casi en su totalidad, quedaron destruidas por el fuego, conservándose intactas sólo tres ⁸³.

Los españoles no sólo repelieron el ataque sino que lograron dar de baja a unos seiscientos indígenas, a costa de dieciocho soldados heridos, lo que igualmente ocurrió a algunos "indios amigos". Más tarde algunos participantes en esta jornada destacaron el comportamiento de Martín Hurtado señalando que recibió siete heridas (seis en el rostro y una en el brazo derecho), y que durante la batalla se alivió como pudo aplicándose la ceniza de un fogón. También contaban que los naturales, al verlo en malas condiciones, se retiraron gritando "ya apo guanú" ¹, no sin antes quemar un depósito de alimentos y matalotaje.

Al tomar en cuenta estas versiones, se tiene la impresión de que se hubieran copiado conocidos relatos de la conquista del Perú para describir los acontecimientos de esta jornada, y darle mayor lustre. De hecho no creemos que sea así, pero qué familiares nos resultan la figura "del buen capitán", tan afincada en las crónicas de la conquista, proveniente asimismo de la literatura renacentista pero cuyo sentido práctico para obtener beneficios fue tan bien manejado por los colonizadores:

82 Ibidem: f. 26v.

83 Loc. cit.

1 "El gobernador está muerto". Traducción que hace el testigo Luis Garrido de Villena.

"quise curar al gobernador pero no se dejó hasta que no fueron curados los otros soldados heridos siendo el dicho gobernador hombre viejo de sesenta y cinco años poco más o menos" ⁸⁴.

Se cuenta que después de este encuentro, Martín Hurtado no quería despoblar la Ciudad de Jesús alegando que había solicitado refuerzos a Guamanga. De cualquier manera, por haber varios heridos entre los que se contaba él mismo, por la falta de alimentos y la insistencia de los religiosos, los colonizadores se desplazaron "unos río arriba y otros por tierra, rompiendo caminos hasta dar a la ciudad de Guamanga" ⁸⁵.

El deseo del gobernador de no abandonar la empresa se explica no tanto por su celo en el cumplimiento de sus deberes como gobernador de Vilcabamba, entre los que se contaba la conquista de nuevos territorios y pueblos de indígenas, sino en la protección de su propio caudal.

En efecto, Martín Hurtado ya tenía gastados bastantes recursos en estas jornadas y uno de sus antiguos compañeros llegó a calcular que en la entrada a los Pilcozones había gastado alrededor de veinte mil pesos de su hacienda ⁸⁶, sin contar claro está los anteriores gastos del primer intento y la entrada hecha a los Manaríes. Otro testigo mencionaba que el gobernador consumió de su patrimonio unos ochenta mil pesos corrientes ⁸⁷.

Por lo demás parece bastante lógico el afán de Hurtado de someter a los naturales, tanto Pilcozones y Manaríes, si es que consideramos que para entonces, se había iniciado la explotación de las minas de Vilcabamba, actividad que para ser rentable, requería tener segura una mano de obra exclusiva y suficiente para no depender en ese aspecto, de lo que se pudiera conseguir de otros repartos, como por ejemplo el de Huancavelica.

84 Ibidem: f. 27v

85 Ibidem: fs. 28- 28v.

86 Loc. cit.

87 Ibidem: fs. 102v - 103

Volviendo a la Ciudad de Jesús, digamos que estuvo poblada tan sólo siete u ocho meses y la jornada a la tierra de los Pilcozones duró en total un año. En ese lapso, los religiosos de la Compañía debieron realizar una tarea evangelizadora, que suponemos fue muy poco fructífera a la luz de los acontecimientos y porque, en las fuentes consultadas, no es posible hallar mayores menciones respecto a la actividad misional, salvo, que los sacerdotes solían acudir a la tierra de los Pilcozones para hacerles doctrina, haciendo escala en Mapacaro.

Esto nos indica que no hubo doctrinero establecido entre aquellos indios y que, dadas las características del espacio colonial establecido en aquella región, la labor de la iglesia no se podía llevar a cabo de manera más eficaz ^m.

En cuanto a la evangelización de los Manaríes, se sabe que acudían a Vilcabamba desde la época de los incas y que por esa razón algunos de ellos llegaron pacíficamente a San Francisco de la Victoria, seguramente para obtener e intercambiar productos. Era en San Francisco de la Victoria donde se les adoctrinaba y se les administraron algunos sacramentos.

Luego que Martín Hurtado, abandonara la jornada a los Pilcozones, regresó con sus compañeros por la vía de Guamanga y se fue a restablecer a Yucay. Lucía todavía las señales físicas de su fracaso: una astilla de flecha en el brazo y marcas de heridas en el rostro. Afirmaban sus allegados que los españoles salvaron de morir gracias a la decidida actuación de Hurtado secundado por un soldado apellidado Becerra ⁸⁸.

Hemos anotado todos estos pormenores de las jornadas que por aquella época se hicieron desde Vilcabamba a la tierra de guerra de Manaríes y Pilcozones, con el objeto de pintar de manera vívida las condiciones sociales y materiales en medio de las cuales

m *Ver nota 5 infra.*

88 *Ibidem:* fs. 102-103.

debieron participar los religiosos que se empeñaban en acudir a la cristianización de aquellos infieles. Circunstancias difíciles desde todo punto de vista, que nos permiten dar el valor adecuado a su labor, a pesar de los menguados frutos y aún de las contradicciones con que se presentan ante nuestros ojos.

Finalmente, un recuento breve de la tarea exploradora y colonizadora de Martín Hurtado, a partir de la invasión a Vilcabamba, nos lleva a mencionar lo siguiente: en primer lugar, la fundación de San Francisco de la Victoria, luego el descubrimiento e inicio de la pacificación de Guanucamarca, Momori ⁿ, Manaríes y Pilcozones, incluyéndo claro está la fundación de Ciudad de Jesús, cuya corta existencia ya hemos mencionado, así como el establecimiento de la Villa Real de Guamani, que fue el principal asiento de minas en la zona.

En calidad de Teniente de Gobernador de Martín Hurtado, el capitán Antón de Alvarez fue a la exploración de Guanucamarca. Para tal efecto, entró por Vilcabamba y dio vuelta por los Cima-pontes

"... por las noticias de los indios que por allí había y fue descubriendo aquella tierra y cateando los ríos que toparon que fueron muchos para descubrir oro y descubrió dos pueblezuelos de indios que decían eran los guanucomarcas y vino a salir por el río arriba de Chuquichaca hasta el puente" ⁸⁹.

Entre los objetivos de las entradas se contaba de manera especial la búsqueda de indios (para hacerlos tributarios y emplearlos como mano de obra) y oro (u otros recursos de fácil y productivo comercio). En ambos propósitos solían coincidir en muchas ocasiones, los miembros de la Iglesia con el resto de los colonizadores.

ⁿ No sería un pueblo sino más bien una región o en todo caso un grupo étnico. Allí los españoles tenían instalado un embarcadero.

⁸⁹ Autos e información... 1579. A.G.I. Patronato 139 No 1, R1 fs. 144-144v.

Es cierto que en lo que se refiere a la población indígena, la Iglesia los requería para efectuar la tarea de evangelización, pero necesitaba que los nativos estuviesen organizados de la manera más conveniente posible para facilitar el trabajo de los misioneros. Esta organización suponía acciones de pacificación y un proceso por lo menos incipiente de aculturación de los naturales, obra que realizaban los mismos misioneros o los colonizadores. Cabe anotar que, si bien la preocupación natural y constante de la Iglesia fue encontrar indios para evangelizar, no despreció los recursos materiales que permitirían el sostenimiento de la institución en general y de sus integrantes en particular. Aunque en verdad, los miembros del clero no siempre se orientaron por esta razón altruista.

Luego del descubrimiento de Guanacomarca, Juan de Arbieto fue con unos yanaconas e indios que se encontraban a su cargo, hasta aquel lugar, y regresó a San Francisco de la Victoria con unos cincuenta indios (que había tomado sin mayor problema aunque fugaron después), además recuperó "ciertos indios de Antón de Alvarez que se encontraban en Guanacomarca y que habían huído con anterioridad"⁹⁰.

La colonización de Vilcabamba a pesar de las limitaciones que ofrecían el territorio y la difícil población nativa, era un hecho. No así la evangelización que como hemos visto, no alcanzó el éxito deseado. La actividad de los españoles en el lugar y sus cercanías estaba orientada a la explotación de minas y a una pequeña producción agrícola.

2. La actividad minera

Desde que empezó la colonización de Vilcabamba quedó patente el interés y expectativas de los españoles por la obtención de metales preciosos a través de una explotación organizada que, a su entender, ofrecía las mejores perspectivas, puesto que en 1572

90 - Ibidem: f. 144v.

era corriente asegurar que en Vilcabamba existía gran cantidad de metales: en entierros hechos por Manco Inca y sus descendientes, lo mismo que ricos yacimientos y lavaderos. Aquellas opiniones se hicieron certeza cuando se verificó que habían vetas de plata y oro en Vilcabamba, a través de las noticias ofrecidas por una mujer de la antigua elite incaica, así como el descubrimiento de yacimientos en Guamani.

a. *Las minas prehispánicas*

La coya María Cusi Guarcaay, que había sido mujer de Sayri Túpac, resultó convertida en suegra de Martín García de Loyola cuando la Corona permitió a este conquistador de Vilcabamba tomar por esposa a Beatriz Clara Coya.

En 1586 Cusi Guarcaay pidió que se le otorgara permiso para entrar a Vilcabamba en compañía de su pariente (primo según las categorías de parentesco español) Jorge Fernández de Mesa y seis u ocho "yngas sus deudos", a fin de "descubrir" las minas antiguas y participar en su explotación. Solicitaba asimismo la coya, que las autoridades virreinales dieran provisión a Luis de Quesada, vecino del Cuzco, —a quien ella decía estimar como a un padre, desde su salida de la cordillera vilcabambina— para que tomara a su cargo el descubrimiento de los yacimientos. Cusi Guarcaay quería que Jorge Fernández de Mesa, con la debida autorización, se encargara de hacer los repartos de indígenas que fueran necesarios para llevar a cabo el laboreo de las minas ⁹¹.

Entre 1587 y 1588 la coya escribió algunas cartas al Virrey Conde del Villar en las que le reiteraba la existencia de minas de oro, plata y azogue en Vilcabamba, lo mismo que su promesa de cooperar en su localización. Por supuesto, también insistía en pedir que se le diera licencia para entrar en la provincia y participar, junto con Jorge de Mesa, en la explotación de los minerales.

91 Memorial de María Cusi Guarcaay de 13 de Diciembre de 1586.

Para entonces, el virrey ya había dispuesto lo necesario para iniciar la explotación a través del gobernador Hurtado de Arbieto y por lo tanto, se mantuvo renuente a satisfacer los pedidos de la coya, basado en que Cusi Guarca y pertenecía a la familia de los incas, e inquieto por la posibilidad de que con ella se crease un nuevo reducto incaico en el lugar.

*"... y aunque muchos creen que es cierta la riqueza que la dicha india ofrece descubrir pareciome peligroso darle licencia para que entrase en la dicha provincia porque siempre en ella se recogían los incas sus parientes el tiempo que estuvieron revelados contra el servicio de Vuestra Magestad y les acudían los dichos indios manaríes y la tierra es muy inexpugnable y que pusieron desde allí en cuidado a don Francisco de Toledo y algunos de sus antecesores los indios que allí se acogieron en su tiempo con el inga, lo qual se puede tener de la dicha india por ser descendiente y así agradeçiéndole en nombre de V. Magestad el servicio que ofrecía le respondí que no tomase tanto trabajo sino que desde la dicha ciudad [del Cuzco], procurase reducir de paz a los dichos manaríes y diese medios y orden como se descubriesen las dichas minas, a lo qual respondió que procuraría la reducción de los dichos indios"*⁹².

Cusi Guarca y había manifestado que en tiempo de los incas se explotaban los cerros Rumipalla, Ataorucana, Raparati, Chinaquivilca y Guaruarasa, lugar este último donde se obtenía azogue. Otros cerros de plata muy grandes mencionados por la mujer eran: Miniranga, Guamani, Guamanate (o Guamanapi) y Sauani.

También dio cuenta de la existencia del cerro llamado Socos, en donde dijo se podría hallar oro, metal que según los datos de la coya, se encontraría igualmente en Usambi "que es un río de pepitas de oro muy grandes y que alinda con el río de Mayamarca"⁹³.

Con esta valiosa información, los españoles pudieron ubicar

92 Carta del virrey Conde del Villar... A.G.I. Lima 32

93 Ibidem: fs. 2-2v.

facilmente los asientos mineros vilcabambinos más importantes, pues a los datos ofrecidos por la coya se sumaron las informaciones obtenidas de los naturales de la zona, referidas todas a la existencia de otras vetas de metal, amén de reunir datos acerca de sus características y condiciones de labranza:

"... tienen noticia de que los señores yngas que fueron de estos reynos labraron muchos años y con muchos yndios las dichas minas de plata y algunas quebradas de oro que dizen ay por alli porque tratanto el testigo [Alvaro Gil] con unos yndios viejos de aquella provincia que fueron capitanes de los últimos yngas de la noticia que tenían de haverse labrado las dichas minas... le dixerón en mucha amistad que los señores yngas pasados antiguamente havian sacado oro de la provincia con yndios que de ello le pagauan sus tasas y que hera muy poco lo que havia y no hera negoçio para poderse sustentar los españoles en sacar oro pero que las minas traían ordinariamente cinco o seys meses yndios que servian por sus parcialidades y sacaba gran suma de plata y que de alli hera la mas que tenían..."⁹⁴.

Además de las vetas de metal que explotaron los incas, existían en Vilcabamba salinas que también habian sido trabajadas en esa época por lo naturales. En efecto, a dos leguas de las minas principales se hallaban tres fuentes de agua salada y a ocho leguas de Vilcabamba "la grande" °, había un cerro grande de piedra de sal que dio lugar a que los incas tuvieran instalados "muchos caseños y bohíos"⁹⁵.

Vilcabamba se vino a constituir, al amparo de estas noticias, en un territorio prometedor para los colonizadores, que hacia fines del siglo XVI, veían cada vez más recortadas sus posibilidades de alcanzar por los medios habituales (encomiendas y tierras), la posición y riqueza que nunca dejaron de buscar.

94 Información sobre minas de Vilcabamba, 1590. A.G.I. Lima, 32, f. 59v.

o "La grande" suele entenderse en esta época como la parte más antigua, pudiendo equivaler entonces a la Vilcabamba prehispánica o al primer núcleo fundado por los españoles.

95 Información sobre minas de Vilcabamba, 1590. A.G.I. Lima 32, fs. 53 y 58v.

La existencia de metales en Vilcabamba acrecentará el deseo de ampliar el espacio colonial por la frontera del Antisuyu y generará una gran necesidad de mano de obra. Bajo estas condiciones y, dadas las dificultades naturales que ofrecía la geografía lugareña, los objetivos misionales fueron perdiendo vigor en aquel momento. Sin embargo, poco tiempo después (en los primeros años del siglo XVII), veremos desarrollarse a un nuevo esfuerzo misional dentro de la zona de influencia de Vilcabamba, el mismo que se verá entorpecido no sólo por los inconvenientes puestos por la naturaleza y el modo de vida de los indígenas, sino también por dificultades de diversa índole y la poderosa intrusión de intereses políticos y económicos.

(1) *La explotación minera:*

Los españoles realizaron la explotación minera en Vilcabamba aproximadamente entre 1586 y 1593. Los asentos fueron en realidad, seis o siete cerros de plata, y unos pocos de azogue.

Las minas de plata eran: Guamani ^p, Guamanay, Urcuscalla, Quillaquipa, Minironga, Chuquitacarpó y Chontavilca ⁹⁶.

Inicialmente estos yacimientos colmaron las expectativas de los colonizadores pues por sus características, ofrecían en opinión de interesados y concededores, las mejores posibilidades para su explotación, dado que tenían una altura adecuada como para no sufrir inundaciones. Además, las vetas eran profundas y se ubicaban de norte a sur, cosa que los mineros experimentados de los Andes consideraban "indicio seguro de que serían ricas y esta-

p Con este nombre se designaron varias haciendas y fundos y accidentes geográficos mayores, como es el caso de la llamada "Cordillera Real de Guamani" en la provincia de Huancabamba. Con este nombre de Guamani se designaba a un cerro o sitio de minas en el distrito de Yapó, provincia y corregimiento de Payasca en términos que los españoles hacían corresponder al Alto Perú. Bordeando el cerro se encontraba un rudimentario camino llamado "El Escalón".

96 Información sobre minas de Vilcabamba, 1590. A.G.I Lima, 32, f. 49.

bles". Por lo tanto, era razonable pensar que las minas de Vilcabamba producirían por largo tiempo, en caso de que se contara con la mano de obra necesaria ⁹⁷.

Otras cosas que favorecían la actividad minera en Vilcabamba, era que las minas de plata y azogue se hallaban bastante cercanas entre sí, a legua o legua y media y que en los alrededores se podía hallar agua, leña y maleza suficientes, lo mismo que manantiales y minas de sal, todo ello indispensable para el beneficio de los metales. Decían los mineros al pedir mano de obra a las autoridades, que alrededor de aquellos cerros, habían tierras aptas para el pastoreo y la siembra, de tal forma que no solamente se podría sustentar a la población sino también mantener el comercio vinculado a la minería. Exagerando sus apreciaciones, los mineros sostenían que el temple de las minas era sumamente saludable.

Así por ejemplo, Juan Diez decía allá por 1590, que no había visto morir a nadie en aquella región, a no ser de la enfermedad general de todo el Perú, (es decir viruela y sarampión). Por eso y por los muchos y grandes edificios construídos por los incas, deducía este personaje, que aquella era "la tierra más sana, más rica, más fértil y de mejor temple de todos estos reinos" ⁹⁸.

Deseosos de obtener mano de obra –de aquella que estaba destinada a Huancavelica– los mineros vilcabambinos llegaron a sostener que en su localidad, el clima y las condiciones eran mejores y más sanas para los indígenas.

El principal asiento de Vilcabamba era el cerro de **Guamani** descubierto por Martín Hurtado en el año 1585 y en el que se hallaron numerosas vetas de plata como: San Martín, San Miguel, San Marcos, San Francisco, San Juan, la Asunción, Santa Bárbara, San Antonio y Santa Brígida ⁹⁹.

97 Ibidem: f. 44.

98 Loc. cit.

99 Ibidem: fs. 43v., 45 y 47

Martín Hurtado explotaba las vetas San Martín, la Asunción (también llamada La Descubridora) y ocho más, mientras otros mineros tenían a su cargo las vetas de: Santa Ana, Rica, San Isidro, "las capacochas" ⁹, Santa Lucía, las Animas, San Bartolomé, Los Apóstoles y el Ramo Pedido ¹⁰⁰. Además el mismo Hurtado de Arbieto descubrió en 1590 otra mina en el cerro de Chontavilca.

Un mestizo llamado Alonso de la Cueva halló plata en el cerro vecino de Guamanay o Guamanapi cuyas principales vetas eran: La Portuguesa, San Alfonso y La Toledana ¹⁰¹.

En el año 1589 Pedro Casco, Juan Sánchez y Vicente Díaz comenzaron a sacar plata de la mina de Chuquitarango, que ellos habían descubierto. Sin embargo, un año más tarde informaron que ya no la trabajaban por falta de mano de obra ¹⁰².

También en 1589 se ubicaron las minas de plata de Guallaquípa y Capaseque. La primera, que ya había sido labrada por los incas, fue descubierta por Juan de Lartaún, se hallaba a legua y media o dos del cerro de Guamani y contaba con seis vetas ¹⁰³.

La mina de Minironga poseía azogue ^r y fue descubierta por el capitán Juan de Arbieto hacia el año 1572, pero —según lo indican las fuentes— para 1589 de dicho cerro también se extraía plata ¹⁰⁴.

En Vilcabamba se produjo el raro fenómeno de encontrarse prácticamente dentro de la misma área, yacimientos tanto de plata como de azogue (aunque de este último en menor proporción),

q *Se trataba sin lugar a dudas de lugares sagrados donde habrían seguramente entierros humanos de quienes eran considerados por los indígenas los ancestros "dueños" o protectores no sólo de la mina, sino del lugar.*

100 Ibidem: fs. 43v, 55 y 55v.

101 Ibidem: fs. 46v-47 y 49

102 Ibidem: f. 49v.

103 Ibidem: 43,45, 46v, 52v. y 56.

r *El testigo Francisco Freire dice que era una mina de "soroche".*

104 Ibidem: fs. 49-49v.

pero si la actividad minera no fue permanente, ni prosperó todo lo que se deseaba, fue al parecer por la poca disponibilidad de mano de obra, amén de las comprensibles dificultades que tuvieron los españoles para colonizar el lugar. También cabe anotar que si bien al principio la situación se mostraba prometedora, los mineros de Vilcabamba aparentemente no pudieron competir con sus colegas de Huancavelica en lo que se refiere al control y acceso a la mano de obra.

De hecho, los mineros habían orientado sus esfuerzos hacia ese objetivo, buscando en primer lugar, el apoyo de las autoridades con argumentos de diversa índole, hablando no sólo de la riqueza existente sino, reiterando las posibilidades de llevar a cabo una pujante colonización.

Se llegó a mencionar que cerca a la mina de Guamani, se encontraban las pampas de Puquiura (sitio que había sido habitado por el Inca Titu Cusi Yupanqui) y que allí se daban las mejores condiciones para sembrar maíz y trigo y la cría de ganado de todo género en regular cantidad, suficiente como para llegar a sostener a una población de hasta veinte mil indios. Se agregaba que por aquella zona, el trigo se llegaba a vender "a seis reales la hanega y resultaba más conveniente sembrarlo y asentar un pueblo" ¹⁰⁵.

El posterior intento del padre Font a principios del siglo XVII, para realizar una labor misional apoyada en el beneficio de los metales vilcabambinos, chocaría entre otras, con idéntica dificultad, es decir, la obtención de mano de obra.

De cualquier manera, la colonización de Vilcabamba estuvo centrada en la minería por lo que el gobernador Hurtado se vió precisado a efectuar la fundación de un pueblo en el asiento de minas, el mismo que recibió el nombre de la *Villa Real de Guamani* ¹⁰⁶.

El virrey García Hurtado de Mendoza al dar instrucciones al

105 Información sobre las minas... 1590. A.G.I. Lima, 32 fs. 48v y 58v.

106 Visita hecha por Antonio de Cabrera... 1590. Patronato, 139 No 1, R1, f. 101.

visitador Cabrera, alcanzándole atribuciones de corregidor, le encargó "poblar un pueblo de españoles en las minas según el orden acostumbrado", es decir, haciendo primero la plaza, iglesia, casas reales, y casas del cabildo con sus cárceles. También debería dejarse espacio para "propios" del dicho pueblo, para que se pudiesen hacer algunas tiendas, asimismo repartirse "solares cómodos" a los pobladores y señalarse un espacio para el hospital de españoles. Las mismas instrucciones dejan bien sentado el precepto de que Cabrera no podría repartir tierras, dejándose esta tarea en manos del propio virrey ¹⁰⁷.

Lo expuesto deja traslucir que la existencia de la Villa Real de Guamani fue más bien formal y que la actividad minera –hasta la época en que Cabrera hizo su visita–, no había sido capaz de promover una colonización que pudiera expresarse en la existencia de una verdadera ciudad en el asiento de minas. Por lo tanto, debemos pensar que los mineros que tenían a su cargo la explotación de las minas vilcabambinas no vivían permanentemente en la Villa de Guamani sino más bien en San Francisco de la Victoria y hasta tal vez en Cuzco y Guamanga.

Un estudio de las trayectorias personales de cada uno de esos mineros durante esta época, confirmaría lo que estamos planteando. Por lo demás, no tenemos datos para saber si Cabrera cumplió su comisión en lo que al pueblo de minas se refiere y, en todo caso, el decaimiento de la colonización de Vilcabamba hacia esta época, estaría indicando que no fue así.

Podemos decir que el período de 1586-1589 fue el de mayor actividad minera. Lapso bastante corto pero que sin embargo permitió que se mantuvieran ciertas expectativas respecto al futuro de la colonización en Vilcabamba:

"... y ultimamente han parecido las [minas] de Vilcabamba que prometen mucho y se entiende generalmente que es grande y

107 Instrucción a Antonio de Cabrera... 1590 A.G.I. Lima, 32, fs. 68v.-69

firme por lo que muestran y porque se entiende que aquellas beneficiaban los ingas en el tiempo que señoreaban este reyno y es de creer que acudirían a lo mejor y me certifican que de algunas partes se sacan metales tan apiñados de plata como si estuviesen fundidos que con ellos rescatan comidas como con la misma plata..."¹⁰⁸.

Todo indica que hubo una recesión en el laboreo de las minas entre 1590 y 1592, coincidiendo este fenómeno con el control ejercido por el virrey a través de la visita ordenada en el año 1590 y el retiro de la mano de obra que se tenía asignada para derivarla a Huancavelica.

Respecto a esto último, debemos tomar en cuenta que ya desde 1588 los mineros vilcabambinos estuvieron intentando asegurarse la mano de obra, pues a ello se encaminaron las gestiones de Luis Cataño de Casana, -factor de la Real Hacienda del Cuzco y yerno de Martín Hurtado- para que el rey autorizara se le diese un corregimiento en cualquiera de los siguientes sitios: Collaguas, Azángaro, Carangas o Pacajes.

Los primeros días de Abril de ese año, Cataño obtuvo el favor real quedando por designar el lugar correspondiente, sin embargo, el Conde del Villar al dar cumplimiento a la merced, le asignó el corregimiento de Atacama con el fin de que el pariente del gobernador de Vilcabamba no tomara de los indios a su cargo para remitirlos al laboreo minero de aquella provincia¹⁰⁹.

También se procuró obtener mano de obra indígena procedente de Andahuaylas, y Gonzalo de Cabrera informó que había descubierto un camino desde dicha localidad hasta Vilcabamba que podría permitir el paso rápido de los indígenas hasta las minas. El virrey ordenó al visitador Cabrera que hiciera una inspección y de ser posible, lograra la habilitación del camino. No se tie-

108 Carta del Virrey Conde del Villar, 25 de Abril de 1588. A.G.I. Lima, 32, f. 54v.

109 Carta del virrey conde del Villar del 6 de Abril de 1588. A.G.I. Lima 32 fs. 5 y 5v.

ne noticia del resultado de dicha comisión, por lo que pudiera suponerse que su existencia fue otra de las quimeras vilcabambinas ¹¹⁰.

El mismo Gonzalo de Cabrera junto con Juan de Lartaún son mencionados en 1590 como "los únicos que seguían explotando las minas" dado que tenían mano de obra asegurada, consistente en 10 ó 12 indios chiriguanas (guaraníes) que en calidad de yanacunas, poseía a perpetuidad el primero de los nombrados y 3 negros pertenecientes al segundo. Aquel año, el resto de los mineros informaban que habían detenido sus operaciones por no contar con los indios necesarios ¹¹¹.

Se sabía sin embargo que las minas ofrecían rentabilidad, pues uno sólo de los mineros, como el mencionado Gonzalo de Cabrera, había sido capaz de obtener más de cincuenta mil pesos ensayados a pesar de contar con poca mano de obra. Los quintos reales sumaron en ocasiones cuatro o cinco mil pesos ensayados y hubo otros mineros igualmente prósperos como Antonio Muñoz, explotando la veta de San Miguel, lo mismo que el propio Lartaún, Luis de Ayala o un tal Aponte ¹¹².

Seguramente por eso, además de la terca insistencia de los interesados, el marqués de Cañete escribía al Rey a principios de 1593, avisándole del reinicio de la actividad minera en Vilcabamba, aunque sin ocultar cierto resquemor. Bastará citar algunas de sus comunicaciones de entonces para darnos una idea de la situación:

"Despues de hauer cesado la lavor de las minas de bilcabamba y quitadose los yndios que se le hauian repartido los mineros y dueños dellas dieron en descubrir y sacar mucha suma de metales (que según he entendido) prometen tanta riqueza que han venido a pe-

110 Intrucción a Antonio de Cabrera... 1590. A.G.I. Lima 32 f. 68v.

111 Información sobre las minas... 1590. A.G.I. Lima 32, fs. 45, 47v y 49.

112 Ibidem: f. 57

dirme que les vuelva a dar yndios para continuar su labor y beneficio y aunque respeto de lo pasado quede tan escarmentado que no entendi boluer a meter prenda viendo la instancia que muchas personas asi del Cuzco como de aquel asiento han hecho en pedir yndios y que se vuelvan a entablar y considerando que no se aventura en esto nada y que podría resultar de alli gran aumento de los reales quintos y bien para todo el Reino, resolui mandar que se repartan hasta dozientos yndios conque depositen primero la plata que es menester para sus jornales (que es en lo que ellos podrían reçuir daño) y con esto estan contentos los mineros y van continuando sus lauores y en constandome que es aquello de consideracion prouere en ello lo que mas conuenga de que dare aviso a V. Magestad..." 113.

Este fragmento de la carta da a entender que el virrey había retirado su apoyo a los mineros de la provincia de Vilcabamba, disgustado seguramente por el desorden existente a causa de los excesos del gobernador Hurtado a quien se acusaba de haber tasado indebidamente a los indios y probablemente también, por evasiones del pago de los derechos debidos a la real hacienda y malos tratos a los indígenas.

Algunos meses más tarde, el virrey daba cuenta al monarca y al Consejo del reinicio del beneficio de las minas y la explotación de las salinas de Vilcabamba que iban "dando muchas muestras y esperanzas de su riqueza" 114.

El fenómeno constante de la intervención del estado en todas las actividades de la colonización, se manifestó con claridad, en lo que atañe a la minería de Vilcabamba, en el año 1596 cuando el mismo marqués de Cañete avisa al monarca español de cierta medida adoptada que revelaba su preocupación por intervenir de manera directa en dicha actividad y los reparos que tenía acerca de la marcha de las cosas en la provincia:

113 Carta a S.M. del Marqués de Cañete, de 22 de enero de 1593. A.G.I. Lima, 33.

114 Carta del marqués de Cañete al rey de 18 de Mayo de 1593. A.G.I. Lima, 33.

"Las [minas] de Bilcabamba andan (como he scripto) allamarradas y viendo que se me imbiavan buenas nuevas dellas y que a esta çiudad hauia llegado (de la de Mexico) un caballero que se llama Don Antonio de Monroy que se caso aqui con hija de un conquistador..... que en nueva españa poblo otro asiento de minas de ymportancia y que hera personaje de conocimiento y experiençia en ellas le prouey por corregidor de bilcabamba y conforme a la relacion que me hiziere de aquellas minas las yre proueyendo y asentando como convenga" ¹¹⁵.

Tenemos que preguntarnos acerca de los diversos factores que obstaculizaron la explotación de estas minas y los intereses que seguramente se hallaron detrás de todo ello. Sólo poseemos algún dato suelto que aunque no explica mucho, ofrece derroteros que deben llevarnos en el futuro –si las fuentes lo permiten– a mayores precisiones.

En ese año de 1590, crucial para Vilcabamba, Francisco Freire, minero en el lugar, calculaba que lo producido en total hasta esa fecha, podía elevarse a unos tres mil marcos de plata, sin contar "metales y machacado", que se había llevado fuera a Aymaraes, Cuzco y otras partes, donde la mayoría de las veces, quienes no contaban con suficiente mano de obra, realizaban la fundición ¹¹⁶. Habría que ver entonces de qué forma esta plata vilcabambina al introducirse en el mercado mencionado, afectaba los intereses de quienes se dedicaban a la extracción de metales en otros centros, ya establecidos y que gozaban de importancia.

115 Carta del marqués de Cañete al rey de 12 de Abril de 1596. A.G.I. Lima, 33, f. 5.

116 Información sobre minas ... 1590. A.G.I. Lima 32, fs. 45 y 52.

CAPITULO CUARTO

LOS AGUSTINOS EN VILCABAMBA

La Orden de San Agustín tuvo el privilegio de enviar los primeros frailes a Vilcabamba lo que le valió a dicha congregación contar con el primer mártir que se conoce en la evangelización del Perú, sin considerar claro está, casos anteriores conocidos o no, de religiosos perecidos en el Perú a manos de los naturales.

Repasemos muy brevemente la historia de los agustinos en el virreinato peruano. Se sabe que en el año 1547 llegó el fraile Agustín de la Santísima Trinidad quien pasó a esta parte de América sólo con el permiso de su Provincial y formando parte de un grupo de sacerdotes franciscanos.

Unos tres años más tarde, fue el propio monarca Carlos I quien pidió el envío de religiosos de dicha Orden al Perú, a cuyo propósito expidió en Valladolid una Cédula fechada un 23 de Marzo de 1550. La primera misión agustina estuvo compuesta por doce religiosos quienes encabezados por el P. Fray Andrés de Salazar, embarcaron en el puerto de Cádiz, llegando al Callao en Mayo de 1551. Tan sólo cuatro meses después, el 12 de Setiembre de aquel año, llegaron dos agustinos más, venían acompañando al nuevo virrey del Perú don Antonio de Mendoza y procedían de México, dichos religiosos eran: Fr. Juan de Estacio y Fr. Juan de la

Magdalena. Al poco tiempo se inició la construcción de su convento en el Cuzco, claustro que se convirtió en el núcleo de su labor misional ¹.

En 1556 arribó un grupo importante por su número y componentes ya que integraban este contingente once frailes entre los que se contaban Fr. Juan de Vivero y Fr. Luis López de Solís. Ambos se habían formado en el convento de Salamanca, y mientras que Vivero llegó a ser consejero del virrey Toledo y uno de los autores de las famosas "Ordenanzas del Perú", López de Solís se desempeñó como profesor y catedrático en la universidad limeña ².

Dadas las circunstancias de su presencia en el Perú, vinculada de manera directa a las más altas autoridades en la persona del rey, y de los vice-monarcas Antonio de Mendoza y Francisco de Toledo, se entiende la confianza que en ellos depositaban los gobernantes y la elección de los agustinos como iniciadores de la evangelización en Vilcabamba.

Por eso, ya en 1558, se encargaba al P. Juan de Vivero la catequización del Inca Sayri Túpac y su mujer, a quienes bautizó ³.

No debemos olvidar que los agustinos no sólo fueron enviados a Vilcabamba que era "tierra de guerra" o frontera, sino que tenían el delicado encargo de evangelizar a la elite incaica que se encontraba en una clara actitud de intransigencia.

La constante afluencia de los agustinos al Perú entre las décadas cincuenta y setenta nos revelan no sólo su entusiasmo por participar en la tarea de evangelizar a los indígenas de esta parte de América, sino también los resultados positivos que iban alcanzando, amén de existir en el virreinato peruano condiciones sin duda favorables para emprender la evangelización, como fruto de los primeros Concilios celebrados en Lima.

1 Viñas Román, 1988: 20-31.

2 *Ibidem*: 30.

3 *Ibidem*: 42.

Del Perú partieron hacia Quito, en el año 1573 Fr. Luis Alvarez de Toledo y Fr. Gabriel de Saona, allí fundaron un convento y con más religiosos que fueron llegando también del Perú, los agustinos evangelizaron a los Moxos y a los llamados Chunchos de Apolobamba ⁴.

Los agustinos trajeron al Perú experiencia en la actividad misional acumulada en Nueva España, la que sin lugar a dudas se nutrió con el ambiente creado aquí por el espíritu conciliar y la experiencia de los religiosos de las otras Ordenes que trabajaban en el Perú. La metodología que desarrollaron no fue pues de su exclusividad, ya que estaba orientada por las directivas conciliares que debían seguir todos los misioneros y doctrineros: aprender las lenguas nativas de los indios, predicar, formar grupos mayores con las poblaciones dispersas, mejorar sus condiciones sociales, etc. ⁵.

Se ha afirmado que existía una impronta agustiniana basada en la caridad que orientaba su metodología, subrayándose los métodos pacíficos. Todo indica que se tomó conciencia de la necesidad que tenían los misioneros de prepararse adecuadamente para la complicada tarea de enseñar el evangelio a los indígenas. Por eso se fundaron colegios en México, Perú, Ecuador, etc. donde entre otras cosas, los religiosos se dedicaban al estudio geográfico y étnico de las regiones a evangelizar, lo mismo que al aprendizaje de las lenguas indígenas, valiéndose por lo general de "artes" o Gramáticas compuestas por ellos mismos ⁶, o como en el caso del Perú, sirviéndose de textos preparados por otros que no eran de la Orden.

Cabe anotar que recién en 1594 López de Solís nombró entre los agustinos, traductores del Catecismo aprobado, para que lo trasladasen a las lenguas de los Llanos, Tallana, Cañar, Pugay, Pastos y Quillai-Singa ⁷.

4 Ibidem: 31-32

5 Ibidem: 31.

6 Ibidem: 40

7 Folgado Flórez, S. 1988: 80.

Viñas Román nos ofrece una síntesis de la manera como solía llevarse a cabo la catequesis agustiniana:

1) **Catequesis pre-bautismal** que duraba unos tres meses, ofreciéndose instrucción mañana y tarde a través de la memorización de las fórmulas del catecismo, explicación de la doctrina y moral inspiradas en las obras de San Agustín y exposición de la Historia Sagrada ilustrada con grabados, cuadros e imágenes.

2) **Baustimo** administrado en ocasión de las principales festividades religiosas, con toda solemnidad sin omitir ninguna ceremonia y que terminaba con una exhortación a los nuevos cristianos llamándolos a la perseverancia de la fe.

3) **Continuación de la instrucción religiosa** tanto en las celebraciones litúrgicas como en catequesis especiales a las que se hacía acudir organizadamente a los adultos durante una hora, mientras que los niños recibían instrucción permanente en las escuelas, donde se les enseñaba el catecismo, música y cantos sagrados, lo mismo que a leer, escribir y contar ⁸.

Como se ve, a decir de los tratadistas de la misma Orden, el método agustiniano se basaba en la vida litúrgica y sacramental y se ponía empeño en seguir al pie de la letra el principio práctico de San Agustín que decía que a los idólatras no hay que destruirles sus ídolos sino que el conocimiento del cristianismo haría que los mismos nativos los destruyeran y abandonaran sus viejas prácticas ⁹; sin embargo, en Vilcabamba veremos cómo los frailes Marcos García y Diego Ortiz desarrollaron actitudes extirpadoras contradiciendo parcialmente el método agustiniano. Esto se explica por la especial situación que se daba en la región vilcabambina, el peso que tenía allí la elite incaica y las implicancias políticas de su relación con los españoles. Asimismo deben considerarse la corriente de opinión que entonces se orientaba hacia la adopción de

8 Viñas Román Op. cit.: 41-42.

9 Ibidem: 42.

medidas más radicales frente al fracaso del primer método de evangelización practicado por la Iglesia, como los propios sentimientos de frustración que debieron experimentar los sacerdotes. A pesar de que miembros ilustres de la Orden de San Agustín como López de Solís, mostraban vocación y sentido humanista frente a los indígenas cuando los veían retornar a los viejos usos, adjudicando los fracasos misionales a su propia falta de preparación y no a la incapacidad de los nativos ¹⁰.

A. Fray Marcos García en Vilcabamba

Este sacerdote que tomó el hábito en 1557 había nacido en Oteruelo, diócesis de León (España), y aunque no sabemos cuándo vino al Perú, se sabe que estuvo en el convento agustino de Lima. De 1563 a 1565 fue vicario y doctrinante del pueblo y valle de Capinota y más tarde fue enviado del Cuzco a Vilcabamba, por mandato de su Prior Fr. Juan de Vivero quien era también Visitador de Vilcabamba ¹¹.

Calancha afirma que Marcos García entró a Vilcabamba en 1567 y si el dato es cierto, no debió ser sino hacia fines de aquel año o en el peor de los casos a comienzos del siguiente, puesto que luego de la firma de la Capitulación de Acobamba, Diego Rodríguez de Figueroa tomó posesión del Cargo de Corregidor de la provincia en Julio de 1567, y ese mismo año era el clérigo Antonio de Vera quien bautizaba en Carco al hijo del Inca (Felipe Quispe Titu) ¹².

El autor de la "Crónica Moralizada" dice que "a ocho meses de su llegada a Vilcabamba" Marcos García estaba ya solicitando le enviasen religiosos para desarrollar más, la labor de evangelización, cosa que luego determinó el ingreso a Vilcabamba de Fr. Die-

10 Folgado Flórez, S Op. cit.: 73.

11 Calancha Op. cit. vol. V, Lib. IV, Cap. II: 1795.

12 Guillén 1976-77: 72.

go Ortiz ¹³. Eso no pudo haber sido durante 1567 pues el mismo cronista señala que ese año, Ortiz fue enviado por segunda vez a la doctrina de Ianacache. Aunque aclara que en esta ocasión fue rechazado por los naturales, debemos pensar que antes de ser elegido para ingresar a Vilcabamba, tuvo que retornar al Cuzco y debió por lo tanto mediar cierto tiempo entre su llegada a dicha ciudad y el viaje al encuentro de García.

¿Cómo explicarse el entusiasmo de Fray Marcos al punto de pedir la presencia de otros religiosos al cabo de tan sólo unos ocho meses de labor, en parajes tan difíciles y en circunstancias sociales y políticas complicadas?. Sólomente se entiende por los resultados que estaban a la vista.

Había podido levantar un templo en Puquiura ^a, fundar escuela para la enseñanza de los hijos de los principales, bautizar a buen número de adultos y de niños, celebrar ritos y ceremonias, y finalmente bautizar al Inca y a la Coya ¹⁴. Sin lugar a dudas, el sacerdote estaba convencido de que los logros conseguidos en tan breve tiempo, eran suficientes como para profundizar el trabajo misional. Sin embargo, pronto aparecerían dificultades que se irían convirtiendo en grandes escollos.

Antes de señalar cuáles fueron las mismas, detengámonos un tanto en lo que se conoce de la metodología de evangelización empleada por este sacerdote:

Marcos García supo aprovechar la presencia de algunos indios bautizados que se encontraban en Vilcabamba por haber huído del Cuzco, y los juntó ¹⁵, entendiéndose que para formar con ellos una doctrina. En la escuela enseñaba a los niños a leer y escribir,

13 Calancha Op. cit. vol V, Lib. IV, Cap. II: 1800

a Aunque Calancha sostiene que fue el primero edificado en Vilcabamba, ya mencionamos que antes Antonio de Vera había levantado uno en Carco y en él bautizo al hijo del Inca.

14 Ibidem: vol. V, Lib. IV, Cap. II: 1797-1799.

15 Loc. cit.

lo mismo que a cantar y "saber de policía" ¹⁶, lo que significaba que el religioso llevaba a cabo una paralela labor de adoctrinamiento y aculturación, sobre todo entre los más jóvenes, conforme a lo que entonces se consideraba la mejor manera de encarar el problema de la conversión de los naturales.

Además parece que se esmeró en efectuar procesiones, adornar altares y llevar a cabo ceremonias, por lo menos es lo que afirma Calancha, añadiendo que lo hacía porque estas prácticas constituían "señuelos" que atraerían a los indígenas a la verdadera fe ¹⁷.

El adoctrinamiento del Inca que culminó con su bautizo, debe considerarse parte de la estrategia de Marcos García, puesto que seguramente, estaba convencido de que si el inca se hacía cristiano su ejemplo sería seguido por los demás. De allí que de seguro el sacerdote no debió andar con demasiados reparos en administrar el sacramento a Titu Cusi, luego de una corta catequesis y aún cuando el inca no habría dado claras e inequívocas muestras de una auténtica conversión.

¿Qué llevó a Marcos García a equivocarse acerca de los verdaderos resultados de su labor?. En primer lugar tomemos en cuenta la época; si bien entonces en el seno de nuestra Iglesia ya se habían realizado las primeras evaluaciones de los métodos misionales iniciales y de sus frutos, a la par que se habían adoptado resoluciones importantes, en la práctica, la nueva metodología no estaba del todo cuajada. Además, probablemente tuvo que ver en el entusiasmo del fraile cierto carácter vehemente que parece haberse hecho presente también en las dificultades que tuvo con el Inca.

De otro lado, no hay que olvidar que García llegó al reducto incaico cuando gobernaba el Inca Titu Cusi Yupanqui, una personalidad difícil que por diferentes circunstancias había tenido oca-

16 *Ibidem* vol. V, Lib. Iv, Cap. II: 1797.

17 *Loc. cit.*

sión de tener bastante contacto con la cultura occidental y obviamente con los españoles, razones por las cuales encabezaba a una elite que mantenía en Vilcabamba una actitud sumamente beligerante y astuta frente al gobierno colonial.

Aunque por razones de estrategia el Inca Titu Cusi estaba tratando con las autoridades y aceptó la actuación de los agustinos en Vilcabamba, se empeñaba en que los españoles reconocieran su autoridad como gobernante supremo de los indígenas. Sabemos que este inca destacó por una política ambivalente de "aceptación-rechazo" frente al sistema colonial, y repetimos, no llama la atención que permitiera la solitaria presencia de García en Vilcabamba y aún que el sacerdote levantara la primera iglesia agustina del lugar en el sitio de Puquiura¹⁸.

En lo que se refiere a las dificultades que se le fueron presentando a Marcos García, partamos de una verificación inicial:

Titu Cusi dejó actuar al sacerdote a la vez que se sirvió de él para componer una Instrucción que estaba destinada a formular ante la corte de Felipe II, privilegios que comprendían el reconocimiento de su "señorío" en la región que venía dominando.

En un primer momento, la actuación de García en Vilcabamba le significaba al inca la demostración, ante las autoridades españolas, de su buena voluntad, sobre todo durante el período en que gobernó el licenciado Lope García de Castro, cuando éste se empeñó en resolver la cuestión de manera pacífica y aquél se esforzaba en impedir que los españoles atacaran Vilcabamba.

En todo caso parece que el agustino no cayó en la cuenta de que, una cosa era evangelizar a los nativos de Capinota y otra, hacer lo mismo en medio de la alta elite incaica.

Una de las más graves dificultades que se le presentaron a

18 Ibídem: 1796.

García era la cuestión de la poligamia que practicaba la elite. La Iglesia Católica combatía la poligamia y la Orden de San Agustín, ciñéndose a la Bula de 1537 de Paulo III, procuraba regularizar las uniones poligámicas en el matrimonio cristiano y monogámico ¹⁹.

Las exigencias del sacerdote para que se adoptase la monogamia al interior de la elite incaica fue causa importante de sus desavenencias con los incas vilcabambinos, a la vez que el mantenimiento de la costumbre poligámica le mostraba claramente cómo el cristianismo no había prendido realmente en Vilcabamba. Esto lo reconoce hásta el mismo cronista agustino Antonio de la Calancha, quien dice que a pesar de la labor de García, la religión prehispánica se mantuvo vigente y a Titu Cusi comenzó a molestarle la presencia de la Iglesia. Añade el cronista que el Inca comenzó a exigir a los principales que le pidiesen autorización para adherirse al cristianismo y que por su parte, tanto los miembros de la elite como los indígenas comunes manifestaban su rechazo al cristianismo, puesto que al parecer Marcos García era muy claro al recusar sus tradicionales prácticas y costumbres.

La situación llegó al punto de que los nativos le negaban los alimentos al sacerdote, por lo que se vio precisado a acudir a su convento del Cuzco para que se los enviasen ²⁰.

Esto comenzó a pasar poco después de que el fraile pidiera colaboradores a su Provincial, de tal suerte que si bien Fr. Juan de San Pedro llegó a seleccionar a Juan del Canto ^b y Diego Ortiz para que fueran a Vilcabamba, finalmente sólo se dio licencia al segundo para que partiera al reducto incaico ²¹.

Calancha refiere que después del martirio de Ortiz y de regreso al Cuzco, el P. García se vio en dificultades en el trato con muchos religiosos y vecinos de aquella ciudad, pués no sólo le re-

19 Viñas Román Op. cit.: 44.

20 Calancha Op. cit. vo. V, Lib. IV, Cap. II: 1801-1805.

b *Este sacerdote había sido Pior del Convento del Cuzco.*

21 Ibidem: vol V, Lib. IV, Cap. II: 1800

cordaban la suerte de su colega sino que hasta lo baldonaban de cobarde por haber abandonado Vilcabamba. Agrega el cronista que García terminó pidiendo a sus superiores su traslado al Convento de Chuquisaca y que en camino hacia ese lugar, pereció ahogado en un río ²².

B. Fr. Diego Ortiz en Vilcabamba.

Para entender mejor su actuación, hagamos una brevísima biografía de este sacerdote, hasta su llegada a Vilcabamba, anotando primero que su nombre completo era Diego Ruiz Ortiz y que nació a dos leguas de Madrid en el pueblo o aldea de Getafe. Esta circunstancia le permitió a Calancha presumir que "...sus padres fueron de humilde prosapia, pero antigua limpieza, ..." ²³.

Muy joven se trasladó a otro pueblo de Castilla y de allí a Sevilla, donde todavía muchacho, tomó el hábito de San Agustín. Pasó al Perú en el año 1559 ^{c24} con los agustinos que acompañaron al Provincial Fr. Juan de San Pedro ²⁵.

Después de saber que estuvo concentrado en prepararse para el trabajo misional aprendiendo las lenguas de los indios, lo hallamos en 1563 cuando el Capítulo Provincial lo nombró doctrinante del pueblo y anexos de Yanacache, al norte de Chuquiago o Chuquiabo "... por donde se entra a Vilcabamba".

En Yanacache, lugar que Calancha llamó "la universidad de la idolatría", actuó Ortiz al lado de Fr. Diego de Dueñas. Siguiendo al mismo cronista sabremos que posteriormente Ortiz se estableció cierto tiempo en el convento de Chuquiago para luego ir a dar doctrina a los indios del repartimiento de don Bernardino de Meneses en Porco, a una jornada de Potosí.

22 Ibidem vol. V, Lib. IV, Cap. VIII: 1892.

23 Ibidem vol. V, Lib. IV, Cap. I: 1776-1777 y 1780.

c *Sin embargo Viñas Román en su trabajo mencionado y aparentemente apoyándose como nosotros en Calancha, dice que Ortiz pasó al Perú en 1563.*

24 Viñas Rmán Op. cit.: 30.

25 Calancha Op. cit. vol V, Lib. IV, Cap. I: 1780.

Luego fue enviado al convento del Cuzco del que entonces era Prior Fr. Juan del Canto y en 1566 lo encontramos nuevamente en el altiplano trabajando entre los indígenas de Capinota. Al año siguiente se le regresó a Yanacache y ya sabemos que esta vez no fue bien recibido por los naturales ²⁶.

Conocidas hasta aquí las trayectorias de García y Ortiz, tendremos algunos elementos de juicio para entender por lo menos en parte, por qué a la hora de elegir un compañero para García y tener que optar entre dos candidatos, el señalado resultó ser el sacerdote Ortiz.

¿Por qué los superiores enviaron a Ortiz y no a Juan del Canto a Vilcabamba?, ¿por qué no a los dos juntos?

Si bien personalmente y por el momento, no contamos con un testimonio que lo explique con claridad, creemos tener indicios suficientes para pensar que ante las evidencias de que García soportaba dificultades que ya hemos mencionado, así como por las noticias sobre alteraciones en Vilcabamba ²⁷, los responsables de la congregación agustina no querrían enviar más religiosos a ese lugar cuyo futuro política y misionalmente hablando, se presentaba bastante incierto. En todo caso la presencia de Ortiz se explica porque tampoco la Orden habría deseado dejar desamparados ni a García ni a la misión.

Si como sabemos Juan del Canto había sido Prior del convento del Cuzco, debe entenderse que era bastante mayor que Ortiz; entonces agreguemos a la ventaja de la por nosotros supuesta juventud del sacerdote, su reciente experiencia en el trato con naturales vinculados a centros importantes donde se practicaba la religión prehispánica, como había sido el caso de Yanacache. Algo más, en tanto que García y Ortiz habían desarrollado, aunque en oportunidades distintas, labor de doctrineros en Capinota, es bas-

26 Ibidem vol. V, Lib. IV, Cap. I: 1777-1791.

27 Ibidem vol V, Lib. IV, Cap. II: 1800.

tante probable que el Provincial evaluara esta experiencia común como favorable para un rápido y feliz entendimiento entre dos religiosos que iban a afrontar una misión difícil, sometida a muchos riesgos.

Llegado a Vilcabamba, Fr. Diego Ortiz fue bien acogido por el Inca Titu Cusi Yupanqui quien a decir de Calancha continuamente lo regalaba "... con aves y comidas de su uso" ²⁸. Este gesto que el cronista interpreta simplemente como una expresión amable o de simpatía, debe entenderse necesariamente también a la luz del pensamiento y las costumbres aborígenes. La entrega de presentes sobre todo si se trataba de comida y bebida, por parte del inca, constituían un inequívoco mensaje hacia la búsqueda de un acuerdo que implicaba, en caso de que los presentes fueran aceptados por el otro, mutuas obligaciones además del reconocimiento por el "receptor" de la autoridad del "donador".

Por estas circunstancias Ortiz no habría tenido en principio, mayores inconvenientes para desempeñarse en Vilcabamba, además al parecer, obró inicialmente con el tacto necesario al tratar con el inca, pues por ejemplo, habría solicitado la venia del gobernante andino para fundar iglesia y doctrina en otro pueblo. De esta manera, obtenido el permiso, escogió el pueblo de Guarancalla

"... porque era populoso y tenia estelaje competente para acudir a otros poblezuelos i reducciones en cuio medio estava Guarancalla" ²⁹.

Calancha agrega que Ortiz no sólo edificó la iglesia sino también casa y hospital. Lo que puede parecer exagerado, aunque si nos atenemos a las condiciones de época y lugar, la casa debió ser el alojamiento del religioso y el hospital, un sencillo lugar donde prodigaría atención a los dolientes indígenas.

28 Ibidem vol. V, Lib. IV, Cap. III: 1812.

29 Ibidem vol. V, Lib. IV, Cap. III: 1812.

Retomando el asunto de la buena acogida que el inca dispensó a Diego Ortiz, tampoco deberá perderse de vista que ese trato amable tuvo lugar durante el gobierno del licenciado Lope García de Castro, época en la que el Titu Cusi procuró desarrollar una política que le permitiera una amigable relación con las autoridades españolas, por lo tanto, si bien actuaba con dureza frente a García, no pretendía en principio llevar las cosas a mayores. Muy habilmente a través del trato dado a Ortiz, Titu Cusi quiso sólomente dar muestras de buena voluntad, puesto que en ese momento se producía en Vilcabamba todo un proceso de revitalización de la religión prehispánica.

a. *Actividad de los dos religiosos y agravamiento de la situación*

Calancha refiere que a pesar de los inconvenientes, García pudo continuar con la catequesis de los niños un año más, aproximadamente, pero que después también los niños y jóvenes volvieron a la antigua religión. Fue entonces que Fray Marcos cambió su método y comenzó a valerse de castigos físicos "moderados", consistentes en 10 ó 12 azotes que propinaba a sus pupilos³⁰.

Este comportamiento del sacerdote y su rechazo cada vez mayor a los rituales de la religión incaica, le creó una fuerte tensión con la elite, en tanto que Ortiz no afrontaba mayor problema ya que sólo actuaba en Guarancalla entre los indios comunes.

Se cree que en Puquiura la elite conjuró para envenenar a García, y que enterado el sacerdote, decidió volver al Cuzco sin que lo supieran el inca y sus allegados. Sin embargo su salida se frustró porque conocedor Titu Cusi del intento, lo obligó a regresar cuando ya había emprendido la marcha³¹.

Luego de estos acontecimientos el inca invitó a los dos reli-

30 *Ibidem* vol. V, Lib. IV, Cap. II: 1805.

31 *Ibidem* vol. V, Lib. IV, Cap. III: 1814-1817

giosos a acompañarlo a su asiento de Vilcabamba (la vieja), lugar que los sacerdotes todavía no conocían. El viaje que duró unas tres jornadas resultó terriblemente fatigoso para los religiosos puesto que la mayor parte del trayecto se hizo en territorio inundado que los obligaba a caminar entre lodo y ciénagas o con el agua hasta la cintura. El inca, que iba con poco séquito marchaba en andas como era costumbre entre las autoridades andinas³².

En Vilcabamba "la vieja" estuvieron los agustinos tres semanas, alojados fuera de la ciudad porque no se les permitió entrar.

Calancha especifica que no ingresaron porque el inca no quiso que los religiosos vieran como se dedicaba con los demás miembros de la elite a sus prácticas rituales³³. Esto es verdad, pero en realidad tiene un significado un tanto distinto. Vilcabamba "la vieja" era el lugar sagrado más importante del lugar, "centro de aquel cosmos", lugar que habitara Manco Inca y donde se depositaba su "bulto". Según la religión incaica a sitios de tales características no podían ingresar "foráneos" o gente no vinculada directamente al lugar sagrado, cuando se llevaban a cabo ciertas ceremonias como por ejemplo la situa el ritual de purificación, celebrado anualmente en el Cuzco.

Esto debió molestar mucho a los agustinos puesto que de regreso, ambos religiosos desarrollaron de manera conjunta una campaña de "extirpación de idolatrías" en Vilcabamba. Al hablar de la actividad del P. Ortiz Calancha dice lo siguiente:

*"... en poco tiempo fue estacando la tierra con altas cruces, i por los montes i adoratorios fue plantando destos árboles sacrosantos arrancando ídolos"*³⁴.

Luego, refiriéndose a los dos, el mismo cronista da cuenta de la forma como procedieron a quemar en Puquiura el oráculo ado-

32 Ibidem vol. V, Lib. IV, Cap. III: 1817-1820

33 Ibidem vol. V, Lib. IV, Cap. III: 1820.

34 Ibidem vol. V, Lib. IV, Cap. III: 1813.

ratorio mayor. Dice que en ausencia del inca y los principales que se encontraban en Vilcabamba, los agustinos juntaron a todos los indios en la iglesia y plaza pidiéndoles que cada uno se hiciera de un leño, luego portando una cruz y orando, los frailes presidieron una procesión hasta el lugar donde se hallaba el ídolo

*"... con denuedo Cristiano i vonfianza Católica, rodearon la piedra i la Casa del Sol poniendo leña a todo i aviendo exorcizado el sitio, i baldonado el Idolo, trataron infamemente al Demonio, mandándole que nunca más volviese al sitio ni a la tierra; llamando a Cristo i a la Virgen Santísima pegaron fuego a la leña, diciendo: Aora vereys quan burlador es el que os engañava i como no ay otro Dios que el que los cristianos confiesan".*³⁵

El comportamiento de los sacerdotes se explica a la vista de la situación por la que atravesaba su trabajo misional en Vilcabamba. De un lado estaba la comprobación de lo infructuoso de su tarea por la vigencia de las antiguas creencias y prácticas religiosas, visibles en la existencia de los viejos adoratorios. Los agustinos se dieron cuenta de que la cristianización no había pasado de una sacramentalización formal, carente de raíces fuertes y verdaderas. El alejamiento de los niños y jóvenes de la catequesis no auguraba un futuro alentador si no se pasaba primero por la destrucción de los adoratorios para que así se facilitase un cambio de mentalidad y costumbres entre los nativos.

Desde otro aspecto, todo indica que para estos frailes el asunto de fondo era un enfrentamiento entre Dios y el maligno. Arrojar al demonio del adoratorio principal donde se manifestaba en oráculo, constituía una medida radical que debieron entender allanaría su trabajo. Así se explica por qué llevaron a cabo la destrucción de aquella huaca sin evidenciar mayor temor por la reacción que tendrían el inca y la elite, amén del resto de los naturales. Arrojado el diablo de Vilcabamba no se tenía por qué abrigar dudas acerca del triunfo de la razón y la fe.

35 Ibidem vol. V, Lib. IV, Cap. IV: 1827.

Como era de suponerse, lo acontecido en Puquiura enardeció a Titu Cusi y al resto de la elite, pero en todo caso primaron las "consideraciones políticas" al momento de tomar una decisión: el P. Ortiz debía volver a Guarancalla y el P. García tendría que salir de inmediato de Vilcabamba, con amenaza de muerte si intentaba retornar. Además se permitió que el desterrado llevase cierta cantidad de oro que los agustinos destinaron después a la elaboración de cáliz, vinajeras y otros objetos del culto. El inca dispuso que lo custodiaran hasta Hoyara para asegurarse de su partida y pidió a Fr. Diego Ortiz que mientras tanto, permaneciera a su lado en Puquiura ³⁶.

Titu Cusi mantenía su política, que como ya hemos dicho, consistía en intentar cumplir satisfactoriamente sus obligaciones al interior de la organización tradicional que mantenía en Vilcabamba, procurando al mismo tiempo no mostrarse abiertamente enemigo de los españoles. Por eso es que habría expulsado a García permitiendo que se llevase oro y mantuvo cerca a Ortiz a quien no estorbó en la realización de sus tareas evangelizadoras en especial si se dirigían a los Manaríes y Pilcozones, pobladores periféricos de Vilcabamba que solían acudir allí a realizar algunas transacciones.

"Venían Indios de la tierra dentro a negocios con el Inga, i otros a traerle los tributos enfermaban muchos por venir de sierras frías a montañas cálidas, en particular los Indios Manaríes i los Pilcozones, que de ciento i dozientas leguas venian a sus despachos; con éstos se singularizaba [Ortiz] con mayores finezas" ³⁷.

Tales fueron las ocupaciones de Ortiz todo el año que siguió a la partida de García ³⁸, que debió producirse entre 1570 y 71, ya que en Febrero de 1570, cuando se termina la Instrucción de Titu Cusi, Marcos García se encontraba todavía en Vilcabamba y el inca y Ortiz murieron en 1571.

36 *Ibidem* vol. V, Lib. IV, Cap. VIII: 1893.

37 *Ibidem* vol. V, Lib. IV, Cap. IV: 1831.

38 *Loc. cit.*

Intentemos ahora reconstruir de alguna manera la metodología desarrollada por Ortiz en lo que le tocó del intento de efectuar la evangelización de los indígenas de Vilcabamba. Es poco lo que se sabe a partir de los datos sueltos que sobre el particular proporciona Calancha quien, como es natural, dedicó bastantes páginas de su obra para pormenorizar las virtudes que adornaban al sacerdote, la forma en que fue martirizado y los milagros que después se le atribuyeron.

Sabemos que empezó por ubicarse en un espacio específico para desarrollar su labor y que fue el sitio de Guarancalla, lugar que como se dijo, estaba bastante poblado y se encontraba a corta distancia de otras aldeas indígenas. Esto es importante en tanto revela que Ortiz estaba aplicando el criterio de trabajar en zonas de población más o menos nucleada para luego formar u organizar doctrinas.

También ya se ha dicho que casi de inmediato levantó un templo, casa y hospital, lo que equivale al establecimiento de una reducción. Tomemos en cuenta que durante el gobierno de Lope García de Castro se fue desarrollando la política de concentrar a los naturales en reducciones, justamente entre otras cosas, para facilitar su adoctrinamiento.

Como su hermano de hábito, Ortiz debió privilegiar el ceremonial y los aspectos formales del culto como método para atraer a los indígenas e impartirles enseñanzas, pues según Calancha eso fue lo que hacía en Yanacache y no hay razón para pensar que no obró de manera similar en Vilcabamba. Tenemos entendido además, que el cuidado del culto y el empleo de la música y el canto fueron elementos de la catequesis agustiniana.

"... alindava el templo con adornos de altares, i enamorava a los desaficionados con músicas i flores, atraíalos con amor, i reñíales con severidad..."³⁹.

39 Ibídem vol. V, Lib. IV, Cap. I: 1784.

Hemos visto también como este religioso desplegó, junto con el P. Marcos García, una actividad "extirpadora". Habría que preguntarse si en este caso lo hizo sólo por seguir la iniciativa de su compañero o si actuó convencido de la eficacia de ese método. Resulta evidente que no estamos en posición de arribar a una conclusión definitiva al respecto, pero quizás con algún indicio podamos arriesgar un juicio.

Consideremos los anteriores encargos que en el campo de la evangelización de los indígenas había cumplido Fray Diego Ortiz, tomemos algunos datos proporcionados por Calancha acerca de la labor de este sacerdote en Yanacache.

*"... era tan vigilante en la enseñanza de los malos como padre y protector de los pobres, acérrimo destructor de idolatrías, bólcan de fuego en reducir idólatras, i un ángel de paz en atraer perdidos..."*⁴⁰.

Haciendo abstracción del sentido metafórico de las frases del cronista, lo mismo que de cualquier exageración, podemos considerar que en Yanacache Ortiz no fue tibio en perseguir las idolatrías sino todo lo contrario y probablemente por esa actitud fue posteriormente rechazado por los aborígenes la vez que sus superiores volvieron a destinarlo a dicho lugar, referencia esta última que ya habíamos citado en las páginas anteriores.

Así pues, debiera entenderse que por iniciativa propia también Diego Ortiz actuó utilizando el método de "extirpación".

En tales condiciones, pronto se hicieron patentes los desacuerdos con Titu Cusi y el resto de la elite, uno de ellos, recogido igualmente por Calancha, es el que surgió por la muerte y sepultura de un tal Romero, aventurero español buscador de minas.

Se dice que este personaje ingresó a Vilcabamba y consiguió

40 Loc. cit.

autorización del inca para buscar minas de oro y plata, y obtuvo apreciable cantidad de metal, tal resultado determinó que Titu Cusi ordenara su muerte para evitar de esta manera que, enterados de su hallazgo, otros españoles o sus autoridades se decidiesen a ingresar masivamente y conquistar Vilcabamba ^d. Consumado el hecho, el inca habría mandado dejar insepultos los restos del infortunado para que fueran pasto de las aves de rapiña. Por su parte el P. Ortiz, siguiendo el uso cristiano, se empeñó en sepultar el cadáver, creándose de esta manera un enfrentamiento entre el inca y el sacerdote ⁴¹.

Otra referencia acerca de las desavenencias es aquella ocasión en la que Titu Cusi invitó al fraile a una comida (léase celebración ritual) a la que asistirían los miembros de la elite y de la que obviamente Ortiz no quiso participar.

Luego del banquete y pasados cinco días:

"... fue el Inga al mochadero o adoratorio donde estava el entierro de su padre, Manco Inga i de sus antepasados, i allí estuvo llorando todo el día la muerte de su padre con ritos gentilicos i descaradas supersticiones i por remate del día se puso a jugar las armas, que a usanza española avia aprendido con Martín Pando su secretario..." ^{42 e}.

Calancha dice al respecto que fue una trampa de Titu Cusi para hacer que el religioso fuese cómplice de sus borracheras y

d *En este caso la actitud de Titu Cusi parece bastante clara: si bien siguiendo la política de su propio padre Manco Inca, mantenía férreamente cierto aislamiento, también permitía la presencia en Vilcabamba de españoles o mestizos, siempre y cuando no se creyera que constituirían un serio peligro o que darían pie a una presencia más numerosa de gente procedente "del mundo organizado por los españoles".*

41 *Ibidem* vol. V, Lib. IV, Cap. IV: 1834-1835

42 *Ibidem* vol. V, Lib. IV, Cap. IV: 1838.

e *Si bien el "juego de armas" pudo en efecto ser a la usanza española conforme lo dice Calancha puede considerarse como prueba de la incorporación de elementos de la cultura occidental a las prácticas rituales indígenas. En este caso no se trataría de "un juego" sino de parte de un ceremonial.*

43 *Ibidem* vol. V, Lib. IV: Cap. IV: 1838.

que el desaire le valió al agustino la total enemistad de la elite que entonces se habría decidido a eliminarlo ⁴³.

Como se puede notar, el conflicto estaba presente en Vilcabamba por la confrontación entre la religión indígena practicada por la elite y practicamente toda la población nativa que seguía con sus tradicionales esquemas, y el cristianismo que los sacerdotes agustinos procuraron implantar.

Pero también se puede advertir que el desencuentro entre estos primeros evangelizadores y la población vilcabambina fue fruto del mutuo desconocimiento de sus culturas, de los patrones sociales y de la lógica que regían sus pensamientos. Una incomunicación que sin lugar a dudas, dificultaba el trabajo misionero. La creciente tensión pronto estallaría en tragedia.

1. *El Martirio de Fray Diego*

Se confirma que Titu Cusi se encontraba celebrando un largo ritual en homenaje a sus antepasados, porque luego del banquete hizo algunas ceremonias en el sitio donde se hallaban los "bultos o huacas de sus antecesores y pasó a un "juego de armas" para culminar con abundantes libaciones de chicha. No podemos precisar de qué ceremonia en especial se trató, si correspondía a alguna de las que estaban señaladas en el calendario incaico o si en cambio, estos ritos se debieron a una necesidad de "purificar Vilcabamba" o reponer la armonía cósmica, rota por la destrucción del adoratorio de Puquiura.

Lo que sí esta claro es que de inmediato el inca contrajo una repentina y aguda dolencia, cuyos principales síntomas: dolor de costado, vómitos, lengua hinchada, hemorragia nasal y bucal, ⁴⁴ hacen pensar en una pulmonía y las complicaciones derivadas de esta enfermedad.

43 *Ibidem* vol. V, Lib. IV, Cap. IV: 1838.

44 *Ibidem* vol. V, Lib. IV, caps. IV y V: 1838-1840

Las personas que se hallaban muy cerca del inca le administraron un bebedizo con ánimo de curarlo; pero al cabo de veinticuatro horas de iniciados los síntomas, Titu Cusi dejó de existir ⁴⁵.

Su muerte fue el detonante para que las contradicciones religiosas existentes estallaran al punto de que no sólo se apresó al sacerdote sino que se le martirizó.

Aparentemente, la primera acusación contra el agustino fue la muerte del inca, señalándose que él había servido el brebaje causante del deceso. Sin embargo, llama la atención un dato mencionado más de una vez por Calancha y que se refiere a que los naturales, en especial los miembros de la elite que lo tomaron cautivo, le exigieron la inmediata resurrección del inca, para cuyo efecto consintieron que en medio de las torturas que se le infringían, celebrase Misa ⁴⁶.

Se dice también que Ortiz fue llevado hasta el cementerio y atado a una cruz que allí existía ^{f 47}. De esta forma, los naturales daban muestras de haber escuchado pero no entendido el mensaje de los religiosos.

De otro lado la manifestación de antiguas creencias entre los vilcabambinos se pusieron en evidencia cuando se efectuó el entierro del sacerdote, empalándolo y depositándolo bajo tierra de cabeza, arrojando salitre y chicha sobre la tumba ⁴⁸.

Además, Calancha asegura que tras la muerte de Titu Cusi y el asesinato de Ortiz, los nativos consultaron dos veces a su oráculo

45 Ibídem vol. V, Lib. IV, Cap. V: 1839.

46 Ibídem vol. V, Lib. IV, Cap. V: 1842 y 1844.

f *Cementerio y cruz que obviamente habían instalado los padres agustinos. Sobre el hecho en sí de que parte del martirio de Ortiz se realizara allí, la información puede tener origen en la imaginación de Calancha en su afán, palpable en otras páginas de su crónica, de establecer una analogía entre lo padecido por Ortiz y la pasión de Cristo.*

47 Ibídem vol. V, Lib. IV, Cap. VI: 1851

48 Ibídem vol. V, Lib. IV, Cap. VI: 1965-1866.

lo. En la primera ocasión éste habría vaticinado "la destrucción de la generación del Inca" y en la segunda consulta se habría producido un incendio del adoratorio, apareciendo entre las llamas la figura de una serpiente (el dios amaru de los indios), lo que fue interpretado como una inminente destrucción del lugar a fuego y sangre. El cronista menciona que fue Túpac Amaru y la elite incaica quienes hicieron la consulta ⁴⁹.

No son de extrañar tales vaticinios pues responden a la manera como la tradición oral andina solía acomodar el recuerdo del pasado y su interpretación al desarrollo real de los hechos, de tal suerte que tras la ejecución de Tupac Amaru y el exilio de sus parientes más cercanos, así como la invasión española a Vilcabamba, en la memoria de los indígenas se consideraran estos acontecimientos como vaticinados inmediatamente después de la muerte del Inca Titu Cusi, además que se demuestra que le seguían otorgando credibilidad a sus dioses.

El mismo cronista, en el que basamos nuestra información sobre la actuación de Ortiz y las circunstancias de su muerte, nos dice que luego de que se ejecutó y enterró al sacerdote, los nativos

"Raspavan la tierra donde decía Misa, donde se ponía a rezar, i os sitios i lugares donde se sentava, donde dormía, i desaziendo los altares arrojaron toda la una i la otra tierra en el río como a cosa maldita..." ⁵⁰.

Este dato revela también la persistencia de las costumbres y creencias prehispánicas, pero sobre todo muestra que, en todo caso, la eliminación del sacerdote agustino respondió no sólomente a la sospecha de que el religioso tuvo que ver directamente con la muerte del Inca Titu Cusi, sino que su asesinato alcanza su verdadero sentido en una franca oposición al cristianismo y la confrontación entre dos sistemas religiosos diferentes.

g *Esta consulta era habitual en medio de los rituales de sucesión entre los Incas.*

49 *Ibídem* vol. V, Lib. IV, Cap. VII: 1868-1869

50 *Ibídem* vol. V, Lib. IV, Cap. VI: 1852-1853.

La evangelización que los agustinos intentaron en Vilcabamba no fue realmente efectiva. Lo prueban este conjunto de expresiones de la vieja religión y la expulsión de Marcos García junto con el martirio del P. Diego Ortiz.

CAPÍTULO QUINTO

LA PRESENCIA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS

I. Nuevos esfuerzos en favor de la evangelización en Vilcabamba. Antecedentes

Ya sabemos que el primer esfuerzo para llevar a cabo la evangelización en Vilcabamba estuvo a cargo de los agustinos quienes llegaron al referido Incaico tras la Capitulación de Acobambo. Después, la lección impartida por los sacerdotes de la Orden mercedaria por sus mayores méritos, y que los de atender en lo posible a españoles e indios que al Incaico que ven con el núcleo establecido de San Francisco de la Victoria.

De cualquier forma, cuando comenzaron a intervenir los religiosos de la Compañía de Jesús, el cristianismo ya había iniciado su ingreso a Vilcabamba, debido no sólo a la tarea desplegada por los primeros evangelizadores sino de seguro también, a través de los españoles y mestizos instalados allí, así como por intermedio de los indios que llegaron procedentes del Cuzco y Guamanga. Dicho fenómeno se percibió ya en vida del Inca Tinc Cusi y por eso Diego Rodríguez de Figueroa atestiguó haber hallado junto al inca una veintena o veintidós caciques que se declararon bautizados y tenían por consiguiente nombres cristianos.¹

1. Rodríguez de Figueroa, Op. cit., 106 y 114.

CAPITULO QUINTO

LA PRESENCIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS

I. Nuevos esfuerzos en favor de la evangelización en Vilcabamba. Antecedentes.

Ya sabemos que el primer esfuerzo para llevar a cabo la evangelización en Vilcabamba estuvo a cargo de los agustinos quienes llegaron al reducto incaico tras la Capitulación de Acobamba. Después, la breve intervención de sacerdotes de la Orden mercendaria no tuvo mayores resultados que los de atender en lo posible a españoles e indígenas que tenían que ver con el núcleo establecido de San Francisco de la Victoria.

De cualquier forma, cuando comenzaron a intervenir los religiosos de la Compañía de Jesús, el cristianismo ya había iniciado su ingreso a Vilcabamba, debido no sólo a la tarea desplegada por los primeros evangelizadores sino de seguro también, a través de los españoles y mestizos instalados allí, así como por intermedio de los indígenas que llegaron procedentes del Cuzco y Guamanga. Dicho fenómeno se percibía ya en vida del Inca Titu Cusi y por eso Diego Rodríguez de Figueroa atestiguó haber hallado junto al inca unos veinte o veinticinco caciques que se declararon bautizados y tenían por consiguiente nombres cristianos ¹.

1 Rodríguez de Figueroa, Op. cit.: 106 y 114.

El propio Martín Hurtado informaba en 1575 que los indígenas de los territorios más o menos cercanos a la Vilcabamba incaica ya habían frecuentado el núcleo establecido por los incas desde mucho antes y que aquella era la razón por la que ciertos curacas y principales, (algunos de los cuales como hemos visto en el capítulo anterior, fueron bautizados y casados por los agustinos García y Ortiz), acudieron en son de paz a San Francisco de la Victoria desde que fuera establecida dicha ciudad. Decía el gobernador que personalmente había aprovechado esta situación para enviar a algunos vecinos a visitar los poblados nativos para, entre otras cosas, "levantar iglesias" ².

Las sacramentalizaciones llevadas a cabo fueron sin lugar a dudas, obra de los frailes agustinos, pero no parece demasiado real la señalada facilidad con que los vecinos de San Francisco habrían "edificado iglesias" en tierra de los indios de guerra, cuando no contaban con un apoyo misional verdaderamente consistente.

De cualquier forma, basado en una supuesta petición de adoctrinamiento y asistencia religiosa, formulada por los propios indígenas Manaríes, Pilcozones, Momori y Quillacingas; Martín Hurtado requirió apoyo oficial y particular, para realizar entradas a dichos territorios ³.

Suponiendo que la mencionada solicitud fue realmente hecha por los nativos, cabe suponer que más que un acto de fervor religioso, difícil de considerar como resultado del que sabemos sólo fue un incipiente trabajo preliminar de evangelización, el pedido debiera interpretarse como una medida de protección de los indígenas frente a la incursión de los extranjeros que asegurara su propia integridad.

Cuando el Virrey Toledo dio la gobernación de Vilcabamba a Martín Hurtado de Arbieta, tomó naturalmente en cuenta el asun-

2 Petición de mercedes, 1575. A.G.I. Lima 32, f. 110v.

3 Petición de mercedes, 1575. A.G.I. Lima 32, fs. 110-111.

to de la evangelización de los naturales y la asistencia espiritual a los propios españoles. Por eso vemos que en julio de 1576, el virrey mandaba que de la caja del Cuzco se pagaran a dos sacerdotes para la provincia de Vilcabamba. El salario anual de cada uno estaba fijado en seiscientos pesos ensayados, lo que sin duda constituía una buena suma para la época ⁴.

Sin embargo, tres años después, el virrey Conde del Villar denunció al gobernador de Vilcabamba por haber mandado que los salarios de las doctrinas siguiesen siendo pagados por dicha Caja en concordancia con la opinión también desfavorable del Rey acerca de ese asunto ⁵, lo que no sólo indica que las autoridades consideraban que esta obligación debía pasar a la propia gobernación y corregimiento de Vilcabamba sino que probablemente se tomaba en cuenta que la escasa actividad evangelizadora y sus cortos resultados, no excusaban el desembolso de la Hacienda Real.

De cualquier forma, el gobernador estuvo permanentemente preocupado por el cumplimiento de las obligaciones que en materia de religión demandaban su cargo, y por esa causa se ocupó de que se erigiese un templo en San Francisco de la Victoria, siendo el cronista Calancha quien asegura que el clérigo Diego López de Ayala fue uno de los primeros curas y vicarios de aquella iglesia ⁶. El templo que según parece fue levantado antes del año 1579 estaba descrito en documentos de la época, como "una iglesia de piedras, tejas y adobes", trazada según se decía por el propio gobernador de Vilcabamba, quien además donó para su bendición "cierro aderezo de colgadura dorada para el altar", lo mismo que una custodia y una lámpara de plata ⁷.

4 Residencia de Martín Hurtado 1590. A.G.I. Patronato 120, No. 2, R 1, f. 29v.

a *A comienzos del siglo XVII un ingreso anual entre 800 y 1000 pesos era considerado más que suficiente y quien lo recibía pertenecía a la clase acomodada. Véase Meiklejohn 1988: 139.*

5 Real Cédula de 4 de Abril de 1590. A.G.I. Patronato 120, No. 2, R 1, f. 21.

6 Calancha Op. cit. vol. V, Lib. IV, Cap. IX: 1893-1894.

7 Autos e información... 1579. A.G.I. Patronato 139, No 1, R1, f. 41v.

A. Segundo intento: Presencia mercedaria

Como dijimos antes, a partir de 1586 y tras algunos años de colonización española, recién veremos instalados en Vilcabamba a los frailes de la Orden de Nuestra Señora de la Merced. De paso hay que mencionar que durante el siglo XVI los mercedarios contaron en la provincia del Cuzco con dieciséis monasterios urbanos y diecinueve parroquias de indios⁸.

En el caso de Vilcabamba la actividad mercedaria debe vincularse a Fray Juan de Ribas quien tuvo el título de Prelado y Comendador de Vilcabamba. Este sacerdote era teólogo y bachiller en Artes y Filosofía y fue enviado por su Provincial, en compañía de otros dos religiosos de su Orden: Diego de Chávez y Diego Altamirano.

Las instrucciones dadas por su superior al padre Ribas fueron hártito precisas: fundar casa en Vilcabamba y en su asiento minero y

*"... si os diesen algunas minas y metales los podeis beneficiar y recibir, ansi para la fundación de aquella casa como para la del pueblo de Vilcabamba y para esta casa de la çiudad del Cusco..."*⁹

Para el cumplimiento de su misión evangélica, el gobernador Hurtado de Arbieto repartió a los religiosos tierras y solares, en especial uno que se hallaba a dos cuadras de la plaza, a espaldas de las propiedades de Antonio de Alvarez y Francisco de Camargo, a fin de que los mercedarios los destinaran a la edificación de su convento. Aunque parece que se les dio otro solar más hacia el año 1590¹⁰, lo mismo que tierras, los mercedarios no llegaron a disponer de mano de obra suficiente que generara las rentas necesarias para sostener su actividad misional ya que, como sabemos,

8 Dussel, E. 1983: 94.

9 Barriga, 1939 vol. III: 215-217.

10 Ibidem: 218-219 y 278-279.

en aquel momento la mano de obra indígena era bastante escasa en Vilcabamba.

Aparentemente esta fue la razón principal del retiro de Vilcabamba de dichos religiosos. Por lo mismo, se debe considerar que sus logros en cuanto a la cristianización y "civilización de los naturales" en aquel espacio, fueron menguados.

Así pues, también el segundo esfuerzo de evangelización en Vilcabamba fue poco consistente y evidentemente restringido, en tanto que al parecer, dependió entre otras cosas, de la ampliación del espacio de colonización, que debía proporcionar la base material para el desempeño de las tareas de los misioneros. Por lo menos así lo demuestra la actitud tomada por la Orden de la Merced.

Por eso es que, hacia 1595, sólo seguían asignados a Vilcabamba dos sacerdotes: uno para la doctrina de españoles y otro para la de indígenas, con el mismo salario de seiscientos pesos ensayados cada uno, que se continuaban sacando de la Caja del Cuzco¹¹.

La actividad del doctrinero de los naturales debió ser bastante limitada, pues los sacerdotes tenían su centro de operaciones en San Francisco de la Victoria y aparentemente se movilizaban poco. Sabemos que por ejemplo, en 1579 acudían a recibir doctrina a dicha ciudad los siguientes indígenas:

Alonso Guanaculque, principal de los Manaríes, su madre y sus hermanos, todos estaban bautizados. También el curaca Sabarica, quien junto con un grupo de indígenas manaríes, había llegado a la ciudad, huyendo de unos enemigos suyos.

Recibiendo instrucción religiosa, con todos ellos, se encontraban unos indios Pilcozones en compañía de su curaca Quinonte.

11 Cartas del Virrey marqués de Cañete, 1595 A.G.I. Lima 33 En: "Cartas y expedientes del virrey de Lima vistos en el Consejo... fs. 112v.-113.

Como hemos dicho, los religiosos hacían esporádicos viajes a la tierra de estos nativos con el objeto de darles doctrina, pues las fuentes indican que Sabarica y su gente, en alguna ocasión fueron enviados por el gobernador Hurtado al embarcadero de Momori a recoger canoas en las que los sacerdotes viajarían hasta sus pueblos ¹². Al parecer, esta manera de operar en términos del trabajo evangelizador se mantuvo sin mayores alteraciones, más de una década después.

Así pues, esta segunda etapa de la actividad evangélica en Vilcabamba si bien produjo cierto avance en la cristianización de los naturales no puede considerarse muy exitosa puesto que hubo una sacramentalización que se dio a la par de un adoctrinamiento que no alcanzó sino a pequeños y selectos grupos de indígenas. El ciclo quedó cerrado al término de la gestión del gobernador Hurtado.

Siendo el espacio vilcabambino una región en donde la colonización halló sus límites, puede considerarse que su carácter de "frontera" con todos los problemas que ello comprendía, tuvo que ver en el limitado avance alcanzado en la conversión y aculturación de los nativos.

II. La Compañía de Jesús y los antecedentes del proyecto del Padre Juan Font.

Sería bastante largo referirse a la presencia y actividad de la Compañía de Jesús en el Perú, pero sin embargo podemos significar que

"Contradiendo su política de enviar solamente dominicos, agustinos, franciscanos y mercedarios al Nuevo Mundo, el rey Felipe II consintió en 1566 en enviar también jesuitas específicamente para que trabajasen en la salvación de los indígenas. Los superiores

12 Autos e información de 1579 A.G.I. Patronato 139, No 1, R1, fs 139-139v.

generales Francisco de Borja, Everardo Mercuriano, Claudio Aquaviva y Mucio Vitalleschi adoptaron éste como el objetivo principal de los jesuitas en las Indias. José de Acosta era del mismo parecer..."¹³.

La ausencia de la Compañía del escenario de Vilcabamba en la primera etapa del esfuerzo de evangelización en el lugar, se puede entender por varias razones, una de las cuales tenía que ser la preferencia de los miembros de esa Orden por la pastoral en colegios, seminarios y misiones que en doctrinas o parroquias¹⁴.

A partir de 1570 los jesuitas entraron a trabajar en Huarochirí, zona rica en idolatrías y en 1578 se hicieron cargo de las doctrinas de asiento de Juli para emprender no sólo una extirpación, sino también una aculturación profunda y completa¹⁵.

Además, deben considerarse las limitaciones que planteaba Vilcabamba para un trabajo misional de envergadura, y el hecho de que prácticamente al comienzo de la colonización que encabezó Martín Hurtado, la evangelización estuvo circunscrita sólo al mantenimiento de algunos doctrineros en San Francisco de la Victoria. Recién cuando el gobernador intentó explorar los territorios aledaños, que ocupaban Pilcozones y Manaríes, se advierte la presencia de los jesuitas acompañando estos esfuerzos pues se adecuaban a la vocación de estos religiosos para trabajar en misiones.

Otra manera de entender que no estuvieran presentes en Vilcabamba desde el primer momento puede ser el hecho de que los jesuitas tuvieron algunos desacuerdos con el Virrey Toledo quien los presionaba para que aceptasen más doctrinas¹⁶.

El padre Acosta explicaba las negativas de la Compañía de Jesús para hacerse cargo de parroquias o doctrinas de indios en

13 Meiklejohn Op. cit.: 212.

14 Ibídem: 202.

15 Duviols, 1977: 168-169.

16 Ibídem: 203.

razón de los peligros que debían enfrentar los sacerdotes: incontinen-
cia, debida a la soledad de los párrocos y la codicia o afán de
lucro (reales o aparentes) que se aparejaban a las obras de los pár-
rocos ¹⁷.

Las relaciones con las altas autoridades mejoraron y se entendi-
ó mejor la vocación misionera de la Compañía y así pues, ya
hemos visto al estudiar la colonización de Vilcabamba que dirigió
Martín Hurtado, como entre 1582 y 1583, los jesuitas participaron
en las entradas a tierra de los indios Manaríes y Pilcozones, con
resultados poco satisfactorios.

Consideremos que entre 1576 y 1589 el padre José de Acosta
postuló que todos los pueblos indígenas eran bárbaros y ubicables
en tres categorías: 1) Casi civilizados como los chinos o japoneses
que tenían repúblicas estables, leyes, ciudades fortificadas, magis-
trados y sobre todo, libros y monumentos escritos. 2) Semi-civili-
zados como los de Perú y Nueva España, quienes eran poseedores
de todo lo arriba citado menos la escritura. 3) Sin civilizar, en ese
caso el resto de los indígenas quienes a su vez se subdividían,
también a criterio de Acosta en: a) Semejantes a fieras, como los
caribes, chunchos y chiriguano, con apenas cierto sentido huma-
no b) Los que no son sanguinarios, tales los casos de los Muisca,
Paraguayos, etc. que en poco se diferenciarían de los animales y
finalmente c) Los bárbaros mansos, hombres a medias a quienes
convenía instruirlos como a niños ¹⁸.

De cualquier manera y con tales criterios en mente, esta pri-
mera intervención de los jesuitas resulta interesante, al advertirse
como, en el último tercio del siglo XVI, los jesuitas aceptaron par-
ticipar en aquellas jornadas a las tierras de aborígenes sin civilizar,
con cabal conciencia de las dificultades que habían de enfrentar.

Después de 1595, la colonización de Vilcabamba entró en un

17 Acosta, J [] 1954: 573.

18 Borges, Op. cit.: 40-41.

proceso de decadencia. Muerto su principal protagonista Martín Hurtado de Arbieta, fue cuestionado el derecho de su hijo Juan a la sucesión de la gobernación, alegándose diversos argumentos como: la jurisdicción de la Audiencia de Lima sobre los territorios conquistados y colonizados, el desacato de Martín Hurtado frente al visitador Cabrera, la imposición injusta y desautorizada de tasas tributarias a los indígenas, como el incumplimiento de algunas de las exigencias de la capitulación de 1572, entre otras cosas.

Si bien al final de cuentas el mayorazgo convalidó sus derechos, el impulso colonizador que había dado vida a San Francisco de la Victoria y a la Villa Real de Guamani, desapareció a causa de los inconvenientes que —como explicamos anteriormente— planteó la ausencia de mano de obra indígena. Además al parecer, Juan de Arbieta murió poco tiempo después que su padre.

En franco proceso de decadencia, la colonización continuó con los recursos disponibles, lo que sin lugar a dudas trajo como consecuencia una mayor exigencia a los trabajadores (indígenas y esclavos negros), de tal suerte que, en 1602 y 1604, estos grupos intentaron un levantamiento¹⁹. En realidad, estos movimientos, en especial el de 1602, fueron básicamente de esclavos negros, aunque extrañamente liderado por un indígena pilcozón llamado Juan Chichima.

Por esta misma época se manifestó un gran interés de los españoles y de las órdenes religiosas por colonizar los territorios de la selva, en especial los que se encontraban adyacentes al curso del entonces llamado río Marañón y el Apurímac o a los que se llegaba siguiendo el Mantaro. La evangelización de las poblaciones nativas que como los Pilcozones, habían estado en el ámbito de influencia de Vilcabamba, se convirtió en el más caro proyecto de un sacerdote jesuita, el Padre Juan Font.

19 Bowser, 1977: 231 y Ocampo, Baltasar de Op. cit.: 185 y ss.

A. *Actividad misional de los jesuitas en el oriente andino a principios del siglo XVII.*

Si bien poco entusiasmados en el trabajo de parroquias y doctrinas, que creían debían estar en manos de religiosos seculares, los jesuitas mostraron en cambio una clara vocación misionera y educadora. Acosta aseveraba que la Compañía de Jesús había sido establecida para actuar en cualquier parte del mundo en misiones diversas y se manifestaba entusiasta partidario de las mismas, dado que en su opinión, ofrecían las mejores posibilidades para la evangelización de los nativos, distinguiendo Acosta entre el trabajo del párroco o doctrinero y el desempeñado por sacerdote misionero. Para este jesuita, la diferencia parecía radicar en la eficacia, basada en la cercanía y confianza que alcanzaba el misionero con los indios, ya que su papel era hacerles bien, consolarlos e interceder por ellos y los párrocos en cambio, debían de continuo reprender y castigar a los naturales por sus faltas. Los párrocos tenían una autoridad que ejercer, lo que claro está, producía cierta distancia con los nativos y entorpecía de alguna manera su rápida aceptación del cristianismo. Por lo contrario, de la actuación de los misioneros derivaría la aceptación por parte de los indígenas del mensaje que se les transmitía, lo mismo que una mayor frecuencia en la práctica de los sacramentos, como por ejemplo el de la confesión. Decía además Acosta que los misioneros no solían, como los párrocos y doctrineros, pedir estipendio alguno o limosna por su ministerio, diferencia en este caso, harto notable en favor de la actividad evangelizadora ²⁰.

Antes de 1602 los jesuitas habían intentado entrar en la amplia región que por esa época, se consideraba vinculada al Marañón ^{b21}: los padres Montoya y Hernando de Cartagena, junto

20 Acosta Op. cit.: 576.

b Jiménez de la Espada anota que el "Marañón" mencionado en las entradas del P. Font no es el auténtico sino el "antiguo Marañón" o Angoyacu hoy llamado Mantaro y en su mitad superior río Jauja o Guadiana, nombre este último con que se le conocía en 1533, fecha de su descubrimiento.

21 Jiménez de la Espada 1965 Tm. III: 258 infra.

con el hermano Madrid procuraron ingresar por Vilcabamba ^{c22}; el padre Urrea y el hermano Pedro de Benavides hicieron lo propio por la vía de Larecaja. En esa ocasión, los indígenas se mostraron muy hostiles y mataron a Urrea. Después, los padres Nicolás Durán (o Mastrillo) y Juan Font ingresaron por Jauja, y luego el mismo Font, con el hermano Navarro intentaron una nueva penetración por la tierra de los Cintiguailas ²³, por órdenes de los virreyes Marqués de Cañete y Luis de Velasco, con licencia y patentes de los superiores de la Compañía de Jesús.

En efecto, como lo señala Jiménez de la Espada, Font era un baquiano de los Andes de Jauja pues había entrado cinco veces: la primera a instancias del virrey García Hurtado de Mendoza en el año 1595 por Andamarca, la segunda por el mismo sitio en tiempo del virrey Luis de Velasco y las tres restantes por Cintiguailas. El autor mencionado, calcula que Cintiguailas se encontraba ubicada a unos doce y medio grados de latitud ²⁴.

El jesuita Font afirmaba que en las entradas que hizo antes de 1602, llegó a bautizar a más de cien indígenas; sin embargo su provincial opinaba que todas esas jornadas misionales habían sido un fracaso ²⁵.

Contemporáneas a las jornadas que se realizaban en esta par-

c *Cabe recordar que desde 1579, los jesuitas habían sido invitados por el gobernador de Vilcabamba para ir a la provincia de los manaríes. En ese entonces, Martín Hurtado de Arbieto había solicitado el concurso de las Ordenes religiosas del Cuzco para que le proporcionaran sacerdotes para dicha jornada; el gobernador ofrecía, como era natural, las vituallas y cuanto fuese necesario. Se conversó con el padre Montoya de la Compañía de Jesús, dándosele información sobre el camino, territorio, lenguas de los indígenas etc. Como ya sabemos, el resultado de estas gestiones fue que en 1582, tres jesuitas encabezados por el padre Montoya participaron en las jornadas a los Manaríes y Pilcozones llegando a penetrar hasta Cimaponte. Era la época del Provincial Baltasar de Piñas y del rectorado en el Cuzco de José Teruel.*

22 Autos e información de 1579. A.G.I. Patronato 139, No 1, R1, F. 143. Crónica Anónima de 1600 [Colegio del Cuzco] VIII: 50-51.

23 Información de 12 de Diciembre de 1602. A.G.I. Lima 34, Cuaderno 5, f. 78v.

24 Jiménez de la Espada Op. cit. Tm. III: 257-258.

25 Memorial de Font, 1602 e Información del 9 de Diciembre de 1602 A.G.I. Lima 34, Cuaderno 5, fs. 78 y 93.

te de los Andes fueron las misiones jesuíticas en Santa Cruz de la Sierra y Tucumán, base para el desarrollo de la misión jesuítica en el Paraguay ^d 26. La colonización de la primera abrió nuevas perspectivas para la expansión de la actividad misional ya que se amplió lo suficiente la frontera de ocupación.

En 1595 el gobernador Beltrán de Otazo Guevara envió sesenta soldados encabezados por Diego de Mendoza y Santiago de Avendaño, vecinos de Santa Cruz de la Sierra, a explorar los territorios aledaños. Ellos encontraron numerosas poblaciones indígenas a las que consideraron no sólo con buenas aptitudes físicas sino también con claro entendimiento. Lo que en lenguaje de la época equivalía a que los nativos se hallaban en condiciones para el trabajo, así como para entrar "en policía", es decir, alcanzar cierto nivel de civilización, y por lo tanto, podían ser evangelizados.

Los mismos aborígenes les dieron noticias acerca del rico y misterioso Paititi, reviviendo también la leyenda que hablaba sobre la tierra de mujeres. Pensando en estos abundosos e interesantes territorios y poblaciones, el jesuita Rodrigo de Cabredo sugería bautizasen esos lugares con un nombre apropiado como "Nuevo Perú o Nuevo Mundo" ²⁷. Este sacerdote estaba convencido, de que la provincia "de los chunchos" se podría comunicar con los territorios que se extendían a partir de Santa Cruz de la Sierra que venían siendo explorados y ocupados desde 1595 ²⁸.

El mismo Font, al hacer un recuento de los esfuerzos hechos hasta ese momento para explorar las "mil leguas de tierra" que él asociaba al Marañón con vecindad al valle de Cintiguailas y Vilcabamba, señalaba que habían entrado: un capitán (Pedro de Ursúa)

d *En 1586 la entrada a Santa Cruz de la Sierra se hizo en compañía de soldados "por acudir al camino indios de guerra". En 1590 la misión en Tucumán y la tierra de los indios del Paraguay iba cobrando mayor interés y esfuerzo entre los jesuitas.*

26 Crónica Anónima de 1600 [Misión de Tucumán yParaguay] II: 438. Mateos 1944, Tm II [Relación del P. Diego de Samaniego] I: 471.

27 Cartas y capítulos de obras de Rodrigo Cabredo, 1602. A.G.I. Lima 34, f. 178v.

28 Ibidem f. 178v.

con 500 hombres y un tal Anaya, quien después ingresó a la Compañía de Jesús; el gobernador Salinas y finalmente Martín Hurtado de Arbieta. De todas estas noticias Font sacó en claro que la tierra era extensa, muy rica y poblada, a pesar de que uno de los jesuitas, participante en la entrada del gobernador Hurtado, le informó que habían podido ver muy poca gente. Font atribuyó este dato al hecho de que dichos expedicionarios se encontraron "metidos en un fuerte y cuando salieron lo hicieron huyendo" por lo que no habrían podido advertir la numerosa cantidad de población que vivía en aquellas regiones ²⁹.

Antes de la entrada de 1602 organizada y dirigida por el padre Font, otro religioso y un seglar se interesaron en explorar allende el territorio conocido de Vilcabamba. Entre Junio y Julio de 1598, Lorenzo Maldonado inició en la corte española, un trámite encaminado a conseguir la gobernación de Vilcabamba, junto con el permiso correspondiente para hacer una entrada ³⁰.

Según propia declaración, Maldonado había nacido en el Perú y desde 1595 se encontraba litigando en la corte para que se le diese alguna ocupación en servicio de la Corona "en cosas de consideración según lo que mi padre, deudos y yo siempre hemos hecho" ³¹.

Afirmaba, asimismo, que se proponía servir a su Majestad comprometiendo la hacienda de su padre y hermanos (que vivían en el Perú), para llevar a cabo

"... una empresa que aunque llena de dificultades y peligros podra Dios por medio mio abrir camino para la conversión de innumerables idolatras y para acrecentar en Vuestra Real corona muy grandes reinos y provincias de que se tiene noticia..." ³².

29 Entrada y misión a los Andes de Jauja en 1602: 260.

30 Memorial... 1598. A.G.I. Patronato 120 No 2, R1.

31 Loc. cit.

32 Loc. cit.

Recordaba, al hacer su petición, que lo alcanzado por el gobernador Hurtado de Arbieta en Vilcabamba no era más que una provincia pequeña a 29 leguas de la ciudad del Cuzco con dos "lugarejos de españoles" poblados en su interior, puesto que Vilcabamba, decía Maldonado, era frontera y puerta para los indios de guerra³³.

Solicitaba la entrada porque consideraba que tenía a su favor lo necesario para hacerlo, como:

1) Recursos económicos provenientes de su familia poseedora de una casa en la ciudad del Cuzco, lo que equivalía a decir que eran vecinos de solar conocido.

2) Poseer parientes y amigos en dicha ciudad, quienes lo secundarían en su intento.

3) Ser soltero y contar con la edad adecuada para asumir los riesgos que la empresa requería.

4) Tener la certeza de que en aquellas regiones existían los mayores tesoros y riquezas del Perú, dejados por el inca Túpac Amaru (según había informado al virrey Conde del Villar, la coya Cusi Guarcaay)³⁴.

La solicitud de Maldonado fue trasladada al virrey para que emitiera informe, el mismo que resultó negativo pues no se volvió a mencionar el asunto. No es éste el lugar de comentar los aspectos sociales subyacentes a los deseos y argumentos de Maldonado para efectuar la entrada, pero sin embargo, es menester que prestemos atención a la consideración inicial que el solicitante formuló ante la corte. Señalaba de manera principal, la necesidad de convertir a los indígenas y darles asistencia espiritual, lo que prueba cómo entonces, los seglares consideraban esta argumentación no

³³ Loc. cit.

³⁴ Loc. cit.

sólo válida sino en extremo útil para adquirir derechos de exploración y ocupación, en momentos en que la Corona y el Consejo iban poniendo límites a la expansión indiscriminada de las fronteras coloniales y procuraban con mayor celo a través de la ley, la protección de los naturales.

Cuatro años más tarde, en Mayo de 1599, Miguel Garcés —a quien en algunos documentos se menciona como clérigo residente en el Cuzco—^e anunciaba su intención de entrar "a la tierra de los chunchos"^f para iniciar una colonización pacífica. A tal efecto, pidió al virrey que le diese una carta dirigida a los caciques, en la que se les hicieran algunas promesas de mercedes³⁵.

Sin embargo, en base a su experiencia, este religioso desestimaba la posibilidad de una entrada a dichos parajes desde Vilcabamba o Santa Cruz de la Sierra, proponiendo en cambio, hacerlo por Carabaya^g³⁶, tomando el camino de Huancané a Pelechuco. En lo referente al método de pacificación y evangelización a emplearse, postulaba la utilización de medios pacíficos para conseguir el control de los indígenas³⁷. El territorio que pretendía explorar era, según su cálculo, el que se hallaba "sobre vertientes de todos los ríos de Carauaya y del muy nombrado de Simaco y otros de mucho oro"³⁸.

De otro lado, hay que añadir que Garcés proponía de manera

e *Nombrado Miguel García en otros documentos. Parece tratarse del P. Graciano que Font menciona en una de las representaciones o memoriales que presentó en la corte en Setiembre de 1601 y en la que indica que se trataba de un sacerdote carmelita. Véase Jiménez de la Espada Op. cit. Tm. III: 261.*

f *"Chuncho" resultó un término genérico que durante la colonia solía designar a las poblaciones insumisas del antiguo Antisuyu incaico o región oriental de los Andes.*

35 Carta al virrey de 20 de Mayo de 1599. A.G.I. Lima 34, f. 170v.

g *Ubicada en la sierra entre Cuzco y Nuestra Señora de la Paz. Lugar que contaba con grandes minas de oro.*

36 Jiménez de la Espada Op. cit.

37 *Ibidem:* f. 171.

38 *Ibidem:* f. 170.

insólita, la idea de llevar mujeres incas que constituirían una avanzada destinada a facilitar la entrada de los españoles ³⁹ h.

Como era de esperarse, el proyecto de Garcés (García o Graciano) contemplaba de manera prioritaria los asuntos de la evangelización de los naturales:

"... luego de pasadas las temporas, por no perder este verano hire a las partes donde salen a rescatar los yndios chunchos y si de sus razones entendiere conveniente entrar a sus tierras lo hare y procurare que invien algunos dellos sus hijos en rehenes para que padres que los doctrinen entren seguros o para que Vuestra Excelencia mande hazerles merced puesto que entren españoles aunque siempre me parece deve dar lugar Vuestra Excelencia a que entren de manera que sea mi señor seruido y no ofendido..." ⁴⁰.

No sabemos a ciencia cierta por qué este proyecto no prosperó, puede sospecharse que tal vez se debió a que se planteó de manera individual, es decir, sin comprometer a alguna Orden religiosa. Si el tal padre Garcés era el carmelita Graciano que figura en otro documento suscrito por Font, una buena razón para que no se llevase a cabo el proyecto, pudo haber sido que los Padres de la Orden Carmelitana no tenían por aquel entonces, licencia para pasar como grupo institucional a las Indias.

"El P. Graciano, Carmelita (concluye), ha vocación de ir allá y, a mi parecer, sería a propósito, con tal que no por esto entiendan los Padres del Carmen que se les da licencia para ir a las Indias". ⁴¹.

Acaso la causa mayor fuera que el corregidor de Carabaya entorpeció los trámites, impidiendo que la idea prosperase, segu-

39 *Ibíd*em: 170.

h *Pareciera que había cierta relación entre este clérigo y la coya Cusi Guarcaay, pues resulta sospechoso que luego de los infructuosos trámites de ésta para entrar a la región, surgiera esta petición que habla de la compañía no de mujeres indígenas sino incas.*

40 Carta al virrey del 20 de mayo de 1599. A.G.I. Lima 34 fs. 169-170.

41 "Lo que se pide para la conversión por el P. Juan Font", setiembre 1601: 261.

ramente con miras a evitar que a través de la presencia de la Iglesia se estableciera un control o se llegaran a formular denuncias acerca de su poder y actuación en relación a la población nativa. Señalamos esta otra posibilidad, porque sabemos que al solicitar el permiso correspondiente, Garcés pide al vice-monarca peruano que le expeditara las cosas con el mencionado corregidor ⁴².

Lo cierto es que tres años después el padre Font tuvo la intención de incorporar a Garcés al pequeño grupo de religiosos que lo acompañarían a su entrada y así lo sugirió a las autoridades, sin embargo, se encontró con la negativa del propio religioso, quien se excusó de participar, alegando que la jornada se iniciaría por un camino que no conocía y la entrada de sacerdotes, sin el amparo de civiles o soldados españoles, determinaría el fracaso de la misión. Terminó aclarando que él no había hecho a Font promesa alguna de participar en la entrada ⁴³.

De lo expuesto sobre los antecedentes de la jornada misional del padre Juan Font, merecen comentarse algunos puntos, como por ejemplo, el interés existente a fines del siglo XVI y comienzos del XVII, acerca de la penetración en la selva; la participación de la Iglesia por medio de sus miembros (sacerdotes u Ordenes religiosas), en este impulso orientado a la ampliación de las fronteras de la colonización, que en este caso, se constituía en requisito para el desarrollo de las tareas evangélicas.

Hasta el momento, vemos que en la pugna de intereses que caracterizó a la sociedad colonial, los proyectos de penetrar en los territorios de los indios chunchos y/o de guerra, enfrentaron a religiosos con laicos. Estos últimos, como los corregidores y gobernadores, defendían sus fueros en lo que significaba el manejo de la expansión de los términos de los espacios coloniales bajo su control. Asimismo, aunque de manera poco evidente, se percibe cierta rivalidad, entre frailes y clérigos o entre las Ordenes religiosas.

42 Ibidem: f. 171

43 Carta al virrey de 9 de Abril de 1602. A.G.I. Lima 34, f. 171.

Si bien habría que estudiar en detalle las circunstancias que impidieron que Garcés consiguiera llevar a cabo sus propósitos no es desdeñable, —como lo dijimos anteriormente— que la razón principal hubiese sido un conflicto con el corregidor de Carabaya. De otro lado, la declinación del clérigo a formar parte de la expedición jesuítica de 1602, induce a pensar que tanto la invitación como la negativa misma, obedecieron a cuestiones de carácter personal: (¿egoísmo o lucidez de Garcés?) o la clásica pugna entre religiosos durante la época colonial.

1. *El P. Juan Font y las entradas por Jauja. Entrada y misión de 1595.*

La entrada y misión que el P. Juan Font realizó en el año 1595 por los Andes de Jauja, tenía por objeto desarrollar una tarea de evangelización entre los indios Pilcozones ubicados unas diez leguas más adelante del valle de Impay, entendiéndose que los Pilcozones constituían una población numerosa, y en base a la noticia de que entre ellos habían dos "indios del Perú" que podrían obrar de intérpretes ⁴⁴.

En aquella oportunidad, Font efectuó la entrada junto con el P. Nicolás Mastrillo, por mandato del virrey don García de Mendoza, quien los proveyó de lo necesario para la jornada. Partieron los religiosos de Lima ⁴⁵, a mediados de Octubre de 1595 con consentimiento de su provincial Juan Sebastián, acompañados por el español Juan Vélez, "hombre pobre que solía frecuentar la zona", en calidad de guía ⁴⁶. Además, conformaban la expedición los acostumbrados indios cargueros y otros que habiendo salido de sus tierras hasta el valle de Jauja, iban acompañando a los reli-

44 Misión y entrada (1595) 1965: 104

i *Para hacer esta entrada Font dejó el cargo de predicador en el Colegio de Lima, para el que había sido nombrado días antes.*

45 Crónica Anónima de 1600 Tm. I (Colegio de Lima) V: 414.

46 *Ibidem*: 413.

giosos⁴⁷. El 29 de Octubre salía el grupo de Andamarca y, el 6 de Noviembre comenzó su penetración terrestre desde el valle de Impay⁴⁸. En ese sitio se habían reunido los religiosos con unos 50 indios entre los que se contaban varios caciques o curacas, uno de los cuales era el de Andamarca, que aunque cristiano, vivía entre ellos⁴⁹. El Padre Font describió a estos nativos de la manera siguiente:

*"Los indios a una mano son más altos y más vivos que los del Perú su vestido es solamente una camiseta larga y colorada; sus rostros son bien hechos, y parecieran mejor si no se embijaran y pintaran de colorado"*⁵⁰.

Al describir Font las dificultades del camino a partir de Andamarca dice que en las dos primeras jornadas sólo avanzaron unas ocho leguas pues en aquel territorio se combinaban cuestras y laderas con ciénagas y frío. El paso se hacía lento porque se tenía que andar entre espesa vegetación y lodo, sin contar con agua para beber⁵¹.

El contacto con la población aborigen, que los jesuitas fueron encontrando a su paso, fue amigable, y los nativos les prestaron colaboración, aunque no dejaron de tener algún temor a los recién llegados, suponiendo que tal vez no fueran pacíficos sacerdotes como decían, sino "españoles" (léase colonizadores buscadores de riqueza), y por lo tanto, peligrosos para su seguridad⁵².

Los dos jesuitas entablaron una buena relación con varios de los caciques locales, entre los que se contó alguno de mayor jerarquía y eso les permitió que más allá del valle de Impai o Inopay se levantara en muy breve tiempo una capilla, pues el día 4 de No-

47 Ibídem: 102 y Crónica Anónima de 1600 Tm I, cap. V: 115.

48 Loc. cit.

49 Ibídem: 102-103.

50 Ibídem: 103-104.

51 Ibídem: 102.

52 Ibídem: 104.

viembre, en la víspera de la reanudación de su internamiento en el territorio en busca de los Pilcozones, ya la tenían instalada al punto de haber podido colocar una imagen y celebrar una pequeña ceremonia a la que asistieron los naturales. En esa oportunidad el P. Font habló, utilizando la lengua general de los indios, siendo traducidas sus palabras por el cacique principal.

Dejando a los aborígenes motivados para recibir más adelante adoctrinamiento y bautismo, los sacerdotes se alejaron del lugar el 6 día de Noviembre ⁵³.

Contando con la compañía del cacique Mongote, Font y Mastrillo transitaron por hermosos parajes llenos de vegetación. Vadearon tres ríos y surcaron en balsa otro más, hasta llegar a la morada de un principal de los Pilcozones quien los recibió amablemente con música "de flautillas bien concertadas" después de haberles enviado provisiones al camino. Con tan buenos auspicios los jesuitas quedaron instalados entre los nativos pero encontraron que no podían realizar su labor sino hasta después de unos cuatro meses, cuando los indígenas concluyeran sus tareas agrícolas y pudieran ser concentrados en núcleos o poblados, para recibir el adoctrinamiento ⁵⁴.

En estas condiciones los religiosos hicieron enseguida el balance de las posibilidades que tenían para realizar su misión evangélica y estimando que el saldo arrojado era positivo, el padre Mastrillo lo comentó en una carta que envió a un hermano de hábito:

"En todas estas casas destos indios hemos hallado cruces; son a mi parecer la gente más allegada a razón y más dispuesta a recibir el Evangelio que entiendo hay en estas partes; porque de cuanto he podido saber hasta agora, no tienen idolatría ninguna. Tienen una mujer; no se sabe hurto entre ellos ni se emborrachan comun-

53 Loc. cit.

54 Loc. cit.

mente, antes lo tienen como cosa afrenta, especialmente si es en público" ⁵⁵.

De acuerdo a lo observado, los religiosos quedaron convencidos de que los Pilcozones habían dado ya los primeros pasos hacia una verdadera vida civilizada y por lo tanto, se encontraban en inmejorables condiciones para que se emprendiese entre ellos una fructífera labor evangelizadora.

Debe llamarse la atención sobre el hecho de que en esta ocasión, los jesuitas no habían avanzado lo suficiente dentro del territorio de los Pilcozones. Esto se demuestra por el corto trayecto recorrido por los sacerdotes, el trato que recibieron de los nativos, la presencia entre ellos de algún indígena procedente de Andamarca, el conocimiento que algunos caciques o curacas tenían del runa simi, la distinción que estos aborígenes sabían hacer entre sacerdotes y colonizadores, así como la existencia de cruces en muchas de las moradas de estos pobladores. Todo lo cual indica que los Pilcozones, con quienes en esta oportunidad trataron Font y Mastrillo, eran aquellos que se habían encontrado en mayor contacto con incas y españoles.

Los religiosos decidieron salir de aquellas tierras, evidentemente con la intención de volver, aunque tal cosa no se verificó y aquí, lamentablemente, se pierden las noticias al respecto.

Acerca de las razones que habían determinado que los sacerdotes no se quedaran en el lugar o avanzaran en su exploración están: la dispersión por largas temporadas de la población nativa que iba a mantener inactivos a los misioneros y las dificultades que todavía afrontaban en el manejo de la lengua de aquellos aborígenes. Es el mismo Mastrillo quien nos da cuenta de que si bien la lengua no era difícil de pronunciar si lo era de aprender porque no contaban con un intérprete que solventemente manejara tanto las lenguas española como la pilcozona ⁵⁶.

55 Ibidem: 104-105.

56 Ibidem: 105.

La breve actividad de los misioneros jesuitas en esta entrada revela algunos aspectos de su método que nos permitirá hacer una comparación con el propuesto por Font al intentar la entrada y misión de 1602.

En primer lugar, la penetración en el territorio así como la relación con los naturales se hacía reposar en las facilidades que ofreciera el contacto con nativos "aculturados" y cristianizados y el trato con los curacas o caciques. Si bien las directivas conciliares promovían la catequesis en la lengua de los naturales, obviamente por tratarse de territorios en exploración, se acude a intérpretes y al uso de la lengua general.

Se privilegiaron los aspectos formales vinculados al culto, como el hecho de levantar rápidamente un templo, considerando que por algunos indicios hallados— los aborígenes tenían cierto conocimiento preliminar y general sobre el cristianismo. En aquella época, las iglesias, aunque pequeñas, revestían gran importancia para el trabajo misional, en especial en el caso de los jesuitas, quienes las usaban no sólo para efectuar las celebraciones propias del culto, decir misa e impartir sacramentos, sino también para congregar en ellas a los indígenas y pasar largas horas enseñándoles el catecismo, en especial a la gente mayor. A los jóvenes les enseñaban a través del canto, para que recordaran mejor la doctrina aprendida, acudieran con más gusto y se entretuvieran, abandonando así las costumbres que los llevaban a la embriaguez⁵⁷.

Se estimó como cuestión muy importante para la actividad misional el que se pudiera "reducir" o concentrar a los indígenas en pueblos y asimismo los religiosos mostraron interés y comprensión por el trabajo agrícola de los naturales.

B. *La entrada y misión de 1602.*

Al pretender una nueva entrada este sacerdote se proponía ir

57 Crónica anónima de 1600 Tm. I, cap. V: 421.

más allá del territorio que había explorado y fugazmente controlado Martín Hurtado de Arbieto desde su gobernación de Vilcabamba¹.

El objetivo principal de la incursión era incorporar a la población aborígen de aquellos inhóspitos parajes, a la civilización española. Luego de sus experiencias anteriores, Font mantenía la convicción de que los nativos eran bastante numerosos en esos territorios y se encontraban en condiciones de recibir en corto plazo la doctrina cristiana. El sacerdote, quien como sabemos, había realizado una actividad misional en Cintiguailas e intentado otras entradas, estaba decidido a desarrollar actividad misional entre los "pilcozones o indios del Marañón"^k. Según su propia versión, había hecho una primera (y por cierto superficial) incursión de reconocimiento y aseguraba que existía entre los naturales propósito de conversión y, por lo tanto, aceptaban que los españoles fundasen un pueblo en sus territorios⁵⁸. Obviamente, el propósito misional siempre estuvo presente en el proyecto de 1602 del padre Juan Font, aunque a no dudarlo, el mismo se vio sujeto a contingencias de índole temporal de las cuales parece haber participado de alguna manera el propio sacerdote.

1. La gestión en España del P. Font y sus resultados.

El viaje de nuestro religioso a la metrópoli y la manera como lo llevó a cabo, revelan bastante bien el quehacer de los sacerdotes durante la colonia, en especial en lo que se refiere a su empeño, no sólo por cumplir con sus obligaciones misionales, sino de procura-

j En 1601 una Real Cédula autorizaba al sacerdote procurase reducir al conocimiento de la fe católica y servicio del rey a los indios gentiles que habitaban cerca de los Andes de la ciudad de Guamanga y confinan con el valle de Cintiguailas del distrito del corregimiento de Azángaro. Decisión sobre lo que pide... (s.f.) A.G.I. Lima 34, cuaderno 5, f. 117 v.

k El provincial de los jesuitas, Rodrigo de Cabredo decía que Font regresó al Perú enviado por S.M. para misionar a los indios infieles chunchos.

58 Consulta del 22 de Febrero de 1602. A.G.I. Lima 34, cuaderno 5, f. 53.

rarse, –aun a despecho de las órdenes de sus superiores–, los medios para realizar dicha tarea. De paso, buscaba asegurarse la propia subsistencia y una adecuada posición dentro de la rígida y estamental sociedad colonial.

Tomemos nota de las declaraciones del jesuita acerca de su traslado a la corte y de las razones que lo impulsaron a gestionar la entrada de la que estamos hablando:

*"... sali después de la misión en el Marañón [Cintiguailas] por orden de mis superiores los quales pretendieron ocuparme en otra cosa por dezir tenían neçesidad de gente y que no podían acudir a nuevos descubrimientos y aunque en lima fui yo de parecer que se dejase, después volviendo a guanta y saliendo los yndios y descubriendome que hauia en la tierra adentro y significandome el gran sentimiento que tenían de que los dejase y dandome un poder para pedir a su Magestad sacerdotes que los doctrinasen que es el que presento con este, ¹ me compadeci dellos y procure con algun artificio yr a españa donde hable a su Magestad..."*⁵⁹.

No puede dudarse de su celo misional pero, cuando Font dice "saliendo los yndios y descubriendome que hauia en la tierra adentro" parecen revelárenos otros intereses detras de su búsqueda de un pretexto que le permitiera acudir a la corte, y de su decisión de dejar de lado el mandato de las autoridades de la Orden a la que pertenecía.

Es cierto también, y no debe dejar de mencionarse, que para cualquier Orden religiosa, lo mismo que para la Corona, resultaba de mucha importancia que las entradas, fueran estas de carácter exclusivamente colonizador o misional, contaran con recursos propios a obtenerse en el lugar. Por eso la insistencia de Font sobre estos aspectos.

"Pero lo que yo he podido averiguar es que hay muchas pro-

1 El poder que llevó Font a España provenía de los dos caciques "apellidados" Minarica. Apuntamiento [s.f.] ¿1602? A.G.I. Lima 34, cuaderno 5, f. 113.

*vincias y muy pobladas y muy ricas de oro, y esto lo he averiguado bien. Finalmente, entiendo que es el descubrimiento de más importancia que agora hay, por ser lo que es y estar tan cerca de lo ya poblado"*⁶⁰.

El jesuita llegó a España acompañado de dos nativos principales de los Lucanas, quienes tenían vecindad con la "tierra de guerra" a explorar⁶¹ para hacerse escuchar por el monarca Felipe III quien dejó el asunto a discreción de su confesor, Fray Gaspar de Córdova. Este, atendió los argumentos de Font y revisó los papeles que presentaba, adoptando en principio una opinión favorable que hizo saber por escrito al Rey. De cualquier manera, recomendaba que se formase una junta que estudiara el asunto con mayor detenimiento.

Hecha la convocatoria, se reunieron los doctores Gonzalo de Aponte y Antonio González, los licenciados Eugenio de Salazar y Baltodano, junto con el secretario Juan de Ibarra. El parecer de la junta fue favorable a la solicitud de Font en todos los términos de su memorial y fue así como finalmente, en virtud de una Real Cédula dada en Valladolid el 21 de Agosto de 1601⁶² quedó autorizado a efectuar la entrada en las poblaciones del río Marañón^m por la provincia de Guamanga.

Con el permiso de la Corona, nuestro sacerdote partió de España un 28 de Noviembre de aquel año de 1601, sin licencia de su general y en compañía del hermano Domingo Cano y los indios que había llevado⁶³.

Font arribó al Perú afirmando que en España había recibido

60 Entrada y misión a los Andes de Jauja en 1602: 260.

61 Loc cit.

62 Ibídem f. 93 y Petición del fiscal... 1602. A.G.I. Lima 34, cuaderno 5, f. 101.

m *En el Memorial de Font se habla de hacer una entrada para misionar en los territorios a espaldas de Jauja, Guamanga y Cuzco, "en tierras no conquistadas de indios infieles". Memorial de 1602. A.G.I. Lima 34, cuaderno 5, f.89.*

63 Entrada y misión a los Andes de Jauja en 1602: 263.

apoyo del presidente y miembros del Consejo de Indias, del confesor del Rey lo mismo que del doctor Martínez de la Compañía de Jesús. Este último, a quien el religioso calificaba como "hombre muy grave y muy docto tiene muchos años de teología y en cosas morales es insigne", le había dicho según la misma versión de Font, que había obligación de acudir a los indios bajo pena de pecado mortal. También aseguraba el jesuita que "el provincial Vera, el de Castilla la Vieja," le había manifestado su respaldo ⁶⁴.

En cuanto al espinoso asunto propuesto en su memorial, acerca de conseguir de los propios indios los medios para solventar la misión, afirmaba el sacerdote que lo había sometido a la opinión de fray Gaspar de Córdova, el duque de Lerma y el cardenal de Toledo ⁶⁵.

De cualquier manera, aunque la autorización para la entrada se otorgó en función de los objetivos misionales propuestos por el jesuita, indudablemente que la Corona y el propio sacerdote consideraron los beneficios materiales que reportaría esa jornada. Así pues, en la Real Cédula de 1601 se especificaba lo siguiente:

"... y que la tierra es buena extendida y bien poblada y confina con el dorado y que quieren [los indios] permitir que yndios de paz pueblen en su valle muy fertil que estan los que an estado de guerra..." ⁶⁶.

En realidad, no debemos perder de vista que lo que la Real Cédula autorizaba era una entrada de carácter misional, pero por lo mismo, en el proyecto se encontraban mezclados objetivos de evangelización y colonización. Ambas metas exigían medios económicos y perseguían sobre todo, alcanzar un control sobre la población indígena. De tal manera que los sacerdotes los tuvieran pacíficos para adoctrinarlos, y los colonizadores los mantuviesen

64 Ibidem: fs. 93 y ss.

65 Loc. cit.

66 R.C del 21 de Agosto de 1601. A.G.I. Lima 34, f. 47.

sometidos, para explotar su fuerza de trabajo y conseguir su tributo.

Con la autorización en la mano, nuestro personaje comenzó a gestionar ante el Virrey Luis de Velasco la ayuda y franquicias que requería para llevar a la práctica su proyecto. Seguramente también se preocupó de convencer a los miembros de su propia congregación en el Perú, tanto de la factibilidad de la empresa cuanto de la buena fe de su accionar, pues debemos pensar que naturalmente estaba en la necesidad de congraciarse con sus superiores a quienes no mostró demasiado comedimiento cuando viajó por iniciativa propia a la metrópoli.

Las fuentes consultadas no permiten advertir si hubo tensión entre Font y el provincial Rodrigo de Cabredo, tal vez todo se desenvolvió sin mayores contratiempos dentro de los claustros de la Compañía porque pesaron demasiado la autorización real y las opiniones favorables de las autoridades civiles y eclesiásticas. En los documentos emitidos por Cabredo, se aceptan las cosas tal cual se presentaron y existen claros indicios de que se llegó a esta situación porque Font apeló al recurso de mayor autoridad, neutralizando así cualquier posible objeción de la superioridad de los jesuitas en el Perú.

*"... y no fue necesario para mi buelta [a la misión de los Cintiguailas] ni de mis compañeros respuesta ni patente del padre general porque su Paternidad tiene dada horden al superior de los de la compañía que viuen en la corte que en mandando su Magestad algo, particularmente pidiendo algunos sujetos de la compañía para embiarlos a alguna parte para ocuparlos en cosas de su servicio se le den como si su Paternidad misma lo mandase y asi el padre Provincial de Castilla la bieja, fundado en esta horden y ovidençia me mando venir con mi compañero a esta çiudad a hazer lo que su Magestad me mandaua..."*⁶⁷.

67 Memorial del Padre Font... 1602. A.G.I. Lima 34, cuaderno 5 f. 97.

A principios del siglo XVII, según lo muestra el caso de la misión del padre Font, la Compañía de Jesús actuaba con gran sujeción a la autoridad real, aunque los miembros de la orden desarrollaban un estilo de comportamiento que resultó característico de ellos a lo largo del tiempo: independencia de criterio y gran libertad de acción. Así hemos visto como Font actuó por cuenta propia y, según la cita anterior, interpretó libremente las disposiciones que regían a la Compañía, dando por sentado que no estaba obligado a solicitar mayores permisos de sus superiores para desarrollar un proyecto misional.

Sin embargo, conforme veremos más adelante, otra fue finalmente la opinión en España y gestiones ante la Corona, por parte de la Compañía, tuvieron que ver con la decisión final de poner fin al proyecto, poco después de haberse emprendido la entrada.

Los argumentos con que Juan Font defendió la realización de la misión a su retorno de España en resumen fueron los siguientes:

1) La extrema necesidad espiritual de aquellos indios que además piden a su Rey, remedio y sacerdotes.

2) El mandato del monarca para "que se les acuda", orden que automáticamente debía considerarse trasladada al virrey. No habiendo por parte de los mismos indios inconvenientes de consideración, el virrey —actuando con buena conciencia— no podía dejar de hacer la entrada.

3) En ley de caridad, aquellos indios piden limosna espiritual a su Rey. Si en la Iglesia, "hay sobrada cantidad de ministros" que vayan a dársela y no tienen además inconveniente en hacerlo, la entrada debía llevarse a cabo.

4) Al haber bautizado anteriormente en aquella tierra a más de cien indios, "los engendramos como hijos espirituales, por lo tanto existe obligación de asistirlos, puesto que lo piden, bajo pena de pecado".

5) En cuanto a los riesgos, no cabía sospecha de doblez o rechazo por parte de los indios, puesto que el mismo Font había sido recibido por ellos hasta en dos oportunidades y por lo tanto lo conocían ⁶⁸.

Las razones esgrimidas por Font ante las autoridades virreinales, significan asimismo, una apelación al principio de mayor autoridad (cumplir el mandato del Rey), como también consideraciones de carácter moral y religioso que se mezclan con el argumento de la responsabilidad de la Iglesia frente a los bautizados.

Es importante significar que Font parte de la noción de un libre albedrío que debe reconocerse en los indígenas. Es más, considera que deben respetarse y atenderse los deseos de los indígenas en cuanto, en el caso dado, se refieren específicamente a su voluntad de ser asistidos espiritualmente.

Tampoco dejan de haber contradicciones en sus planteamientos, aunque de carácter más bien formal, puesto que sostiene que la Iglesia en el Perú contaba con ministros suficientes, mientras que en otra oportunidad, al referir la razón por la que fue sacado de la misión de Cintiguailas, decía que sus superiores alegaron la escasez de sacerdotes.

Al acatar la Real Cédula de 1601 la Audiencia de Lima estableció sus dudas sobre la autorización de la jornada y misión. Sus integrantes se manifestaron convencidos de que bajo métodos suaves, es decir, dejando las cosas sólo en manos de los religiosos, sin la sustantiva participación de soldados, todo cuanto se hiciere por pacificar y someter a los indígenas de aquellas regiones, sería prácticamente infructuoso ⁶⁹. Basaban su criterio en la experiencia acumulada al respecto, entre la que nosotros nos permitimos incluir, las jornadas de Martín Hurtado a la tierra de los Manaríes y Pilcozones.

68 Memorial de Font del 2 de Marzo de 1602. A.G.I. Lima 34, cuaderno 5, fs. 94-94v.

69 Decisión sobre lo que pide... [s/f] ¿1602? A.G.I. Lima 34 cuaderno 5, fs. 48-48v.

5) En cuanto a los riesgos, no cabía sospecha de doblez o rechazo por parte de los indios, puesto que el mismo Font había sido recibido por ellos hasta en dos oportunidades y por lo tanto lo conocían ⁶⁸.

Las razones esgrimidas por Font ante las autoridades virreinales, significan asimismo, una apelación al principio de mayor autoridad (cumplir el mandato del Rey), como también consideraciones de carácter moral y religioso que se mezclan con el argumento de la responsabilidad de la Iglesia frente a los bautizados.

Es importante significar que Font parte de la noción de un libre albedrío que debe reconocerse en los indígenas. Es más, considera que deben respetarse y atenderse los deseos de los indígenas en cuanto, en el caso dado, se refieren específicamente a su voluntad de ser asistidos espiritualmente.

Tampoco dejan de haber contradicciones en sus planteamientos, aunque de carácter más bien formal, puesto que sostiene que la Iglesia en el Perú contaba con ministros suficientes, mientras que en otra oportunidad, al referir la razón por la que fue sacado de la misión de Cintiguailas, decía que sus superiores alegaron la escasez de sacerdotes.

Al acatar la Real Cédula de 1601 la Audiencia de Lima estableció sus dudas sobre la autorización de la jornada y misión. Sus integrantes se manifestaron convencidos de que bajo métodos suaves, es decir, dejando las cosas sólo en manos de los religiosos, sin la sustantiva participación de soldados, todo cuanto se hiciere por pacificar y someter a los indígenas de aquellas regiones, sería prácticamente infructuoso ⁶⁹. Basaban su criterio en la experiencia acumulada al respecto, entre la que nosotros nos permitimos incluir, las jornadas de Martín Hurtado a la tierra de los Manaríes y Pilcozones.

68 Memorial de Font del 2 de Marzo de 1602. A.G.I. Lima 34, cuaderno 5, fs. 94-94v.

69 Decisión sobre lo que pide... [s/f] ¿1602? A.G.I. Lima 34 cuaderno 5, fs. 48-48v.

Vemos aquí un conflicto planteado entre la Iglesia, específicamente la Compañía de Jesús, y el poder civil representado por la Audiencia limeña. Evidentemente, la opinión de los oidores no estaba referida solamente a lo practicable o impracticable del proyecto, sino naturalmente a su pertinencia en cuanto a permitir una entrada en la que se excluyese la participación de soldados y civiles.

Los miembros de la Audiencia capitalina habían negado a Font, de manera tajante, sus pedidos orientados a obtener indios para hacer un pueblo y labrar las minas, ceder a la misión parte de las minas de la corona, y declarar al duque de Lerma y sus descendientes "protector de los indios" n⁷⁰.

Sobre este asunto alegaron los de la Audiencia que el monarca era el protector general de todos los indios y que, en todo caso, sin desconocer los atributos y virtudes del duque, por tratarse de un pedido insólito, el virrey no podía hacer tal nombramiento sin consulta previa al rey ⁷¹. En relación a este último aspecto, puede apreciarse el conocido conflicto de intereses entre las instituciones locales y los "grandes de España"

Lo cierto es que, con las seguridades que le daba el apoyo recibido en la corte española, el padre Font acudió al virrey para asegurarse el control de la jornada, lo que implicaba recortar los derechos de ciertas autoridades, pues de la manera como fue planteando las cosas, su entrada misional tenía todas las características de una expedición de colonización. Tal, no fue invención suya por cierto pues este tipo de proyecto resultaba propio de la Compañía de Jesús en la teoría (como la planteada por Acosta por ejemplo) y

n *En memorial presentado en España en Setiembre de 1601, Font señalaba que el protector de los naturales debía ser el marqués de Zea y sus hijos mayores. En este caso como lo apunta Jiménez de la Espada se trataba de D. Cristóbal de Sandoval, mayorazgo del Duque de Lerma. Añadiendo que dicha casa poseía muchos y gruesos repartimientos en el reino de Quito.*

70 Entrada y misión a los Andes de Jauja en 1602: 261.

71 Decisión sobre lo que pidió... s.f [1602]. A.G.I. Lima 34, cuaderno 5, f. 119 v.

la práctica del trabajo misional de los jesuitas, mostrada en las misiones que hasta entonces venían desarrollando y continuaron después.

Lo que pedía el jesuita Font para su jornada y tarea misional era lo siguiente:

*"Que Vuestra Excelencia reuoque todas las merçedes hechas de entrada, gouernaçiones, repartimientos que estuuieren hechos pr S. Magestad desde el asiento de Cintiguailas... de manera que todo quanto al presente estuuiere desde treçe grados hasta la parte del sur y hasta ocho hazia la parte del norte y hasta oestê de lo ultimo poblado hazia el brasil, no pueda ser poblado por nadie aunque tenga hecha merced dello..."*⁷².

Font dirá al virrey que, por iniciativa de la condesa de Altamira y en homenaje al duque de Lerma, se debía llamar a todo este territorio la Nueva Lerma⁷³. En este caso nuestro personaje utilizó nuevamente el criterio de autoridad y prestigio, al mencionar a los más encumbrados de España, para ejercer presión y alcanzar sus objetivos.

a. Los preparativos

La cédula real que autorizaba la jornada, señalaba con claridad que, en un principio, sólo podrían acudir hasta cuatro religiosos de la Compañía de Jesús, escogidos por el mismo Font para este efecto, pero que cuando pidiera más religiosos se le debían enviar⁷⁴. Sim embargo, Font había aclarado en la corte que:

"Por agora me parece que no ay saçerdote de la Compañía a quien yo pueda llevar aunque si le hubiese para mi sería de gran

72 Ibídem: f. 98.

73 Ibídem 112.

74 Real Cédula de Valladolid, 21 de Agosto de 1601. A.G.I. Lima 34, cuaderno 5, f. 47v.

consuelo llevarle a mi lado y asi escojo por mis compañeros por agora al hermano Domingo Cano que agora viene conmigo y a Miguel Garjía clérigo que está en el Cuzco..." ⁷⁵.

Ya conocemos que Garcés no quiso ir a la jornada e ignoramos los motivos por los cuales no participó el Hermano Cano, ya que los acompañantes de Font resultaron ser el padre Antonio de Vivar y el Hermano Diego de Morales.

Vivar era reputado por "haber andado todo este reino" y participado durante tres años en la misión jesuítica del Tucumán; dominaba los dialectos nativos de la zona, y en fin, tenía una gran experiencia misional ⁷⁶.

Decididos los participantes, lo que restaba era su avituallamiento. Font sin embargo, no se había limitado a pedir la ropa, provisiones y otras cosas necesarias para emprender la jornada, sino que había formulado múltiples pedidos que implicaban la satisfacción de otro tipo de requerimientos. Solicitó por ejemplo, que se nombrara al capitán Manuel Zurita como corregidor de Azángaro y se prohibiera vivir entre los indios de Cintiguailas a los españoles, en especial a un tal Martín de Lezama "porque era hombre perjudicialísimo y de mal pecho y porque todo el mundo lo save" ⁷⁷.

El pedido del corregimiento para Zurita fue justificado por Font en los siguientes términos:

"... y esto lo tengo por tan necesario como todo quanto ay porque sin aquel corregimiento no ay persona que sepa que no está para otra cosa si no solo para acudirnos emos de padezer mucho y el corregidor a trueque de tener sus granjerias a de procurar de echar de cintiguaylas al dicho manuel de zurita y la espiencia me

75 *Ibíd*em: fs. 97-97v.

76 *Ibíd*em: f. 82.

77 Memorial del padre Font... 1602. A.G.I. Lima 34, cuaderno 5, f. 98.

tiene enseñado a esto del tiempo del corregidor pasado de manera que esto y por decir que sin esto temere de entrar" ⁷⁸.

Asimismo demandó algunos beneficios especiales que le permitirían financiar la misión, sugiriendo se le dieran treinta varas de las minas asignadas a la Corona, específicamente en las minas de Guánuco, Nuevo Potosí y minas de "la isla de Jauja" (Choclococha). Pretendió asegurarse la mano de obra indígena proponiendo se le dieran unos indios de los que estaban asignados a Huancavelica o en su defecto a otros asientos y solicitó franquicia para que, en el trayecto que debían recorrer para iniciar la jornada, los pobladores indígenas les dieran el maíz necesario "a la tasa como se da a los encomenderos".

Al respecto, el virrey determinó que el maíz que necesitaran, no podrían adquirirlo al valor de las tasas, puesto que eran muy antiguas y, por consiguiente, arrojaban un precio que resultaría injusto. Por lo tanto, el vice-monarca ordenó que se pagase el verdadero precio pero con un subsidio proveniente de la Caja Real ⁷⁹.

Font volvió a insistir para que se nombrasen "protectores de la obra" al duque de Lerma y sus descendientes mayorazgos a la vez que pedía para los indígenas que habría de convertir, la exoneración de los servicios personales ⁸⁰.

Por el tenor del resto de cosas solicitadas, para llevar a cabo la jornada y misión, es fácil entender que se pensaban impulsar en la región a colonizar, las faenas agrícola y ganadera. Se habían pedido también herramientas de carpintería que servirían en cambio para los imprescindibles trabajos de tala y limpieza, que permitirían el avance de los expedicionarios en medio de la selva. Debe mencionarse que se gastaron unos 300 pesos en chaquira, flautas,

78 Memorial del padre Font... 1602 A.G.I. Lima 34, cuaderno 5, f. 98.

79 Carta del virrey Velasco de 1 de Julio de 1602. A.G.I. Lima 34, cuaderno 5, f. 107.

80 Memorial del padre Font... 1602. A.G.I. Lima 34, cuaderno 5, fs. 97 y ss. y Carta de Font al virrey del 24 de Junio de 1602. A.G.I. Lima 34, cuaderno 5, f. 105v.

penachos y otras cosas que iban a servir para efectuar rescates con los nativos ⁸¹.

En relación a los pedidos hechos por el sacerdote, debemos llamar la atención sobre su interés en que se colocara en el corregimiento de Azángaro a una persona –sin lugar a dudas– aliada suya, demostrándose de esta manera que en su misión anterior por Cintiguailas, Font ya había tenido conflictos con Diego Cid, corregidor de Azángaro que residía en Huanta.

El virrey no aceptó de plano este último pedido, aunque tuvo a bien enviar, con fecha 1 de Marzo de 1602, un recado al capitán Zurita para que, en tanto se hiciese efectiva la llegada de los misioneros, entrase donde los indios de Cintiguailas para hablarles en su nombre ⁸².

Los pedidos que comprometían la entrega de mano de obra indígena tampoco fueron atendidos y más adelante el asunto fue sometido a varias consultas.

Para acordar las vituallas que se entregaría a los misioneros, el Virrey Velasco nombró una junta ° la cual, luego de estudiar las peticiones, decidió lo siguiente:

1) Font podría llevar dos compañeros y hasta cuatro "ministros o criados". A todos ellos y a los indígenas que actuarían como auxiliares se les pagaría y daría lo necesario para la jornada con fondos de la Real Hacienda.

2) Se les proveería de seis mulas de silla con sus aderezos, y otras doce de carga, con sus aparejos respectivos. Dispondrían

81 *Ibidem*: fs. 48-49.

82 Carta de Diego Cid al virrey, del 20 de Mayo de 1602. A.G.I. Lima 34, cuaderno 5, f. 123.

o *Sus integrantes fueron: Juan de Villela, oidor de la Real Audiencia; Francisco Coello, alcalde del Crimen y asesor de justicia; Alonso Pérez Merchan, fiscal de S.M y el padre Font. Provisión de 1602. A.G.I. Lima 34, cuaderno 5, fs. 48-49.*

además de cuatro colchones, doce frazadas, seis sábanas, dos toldos de lona, junto con manteles y pañuelos para comer, paños de manos, pañuelos de narices, papel y recado para escribir. También dos libros en blanco: uno para asentar los bautismos y el otro para elaborar una suerte de diario. Se completaban las provisiones con unas hamacas, calendario, recado para afeitarse y una botijuela de aceite.

3) Asimismo llevarían un astrolabio o cuadrante y un "repositorio zamorano" ^p un manual y mapa de la tierra.

4) Como es natural, en su equipaje iban a tener un ornamento de sacerdote, altar con dosel y dos imágenes pintadas, de Cristo y la Virgen María. Asimismo, un hierro o molde para hacer hostias, una campana (de dos arrobas de peso), crismeros de plata para el óleo santo, cera en cantidad necesaria, recipientes de vidrio para el vino de misa y por supuesto, cantidad suficiente de este último.

5) A todo lo detallado se añadían: dos vasos con sus vaseras, jergueta para confeccionar el vestido de los padres, camisas, jubones y calzado, sombreros grandes, ropas pardas, y sayos para los religiosos. El padre Font tendría además: una sotana y "manteo".

A cada uno de los criados se le proporcionaría un vestido de paño de México, calzones y capa, medias, jubones, camisas, beru-gines y sombreros. Dos pares de calzado y dos o tres docenas de alpargatas.

6) Contarían los expedicionarios con el matalotaje necesario hasta llegar al valle de Cintiguailas, reconociéndoseles pago o ración suficiente desde el día en "que desembarcaron".

7) Para que los misioneros pudieran granjearse la voluntad

^p No sabemos de que texto se trata, debió tratarse de un libro de oraciones o un manual conteniendo instrucciones para la tarea misional.

de los naturales, se había previsto llevarles, lo siguiente: doce hachas, doce machetes, una sierra chica y otra grande, dos cepillos, dos hazuelas, dos escoplos, un martillo, doce azadones, un herramental, herradura y clavos, unas tenazas, dos taladros de diferente tamaño y dos barretas.

Todo lo mencionado en los párrafos anteriores tiene especial importancia no como simple información erudita, sino como alcance acerca de los que se consideraban medios materiales indispensables para emprender una jornada de esta naturaleza. Por lo demás sin considerar aquellas cosas que nos hablan acerca del culto que pensaban desarrollar los religiosos durante la jornada y que se refería a las celebraciones eucarísticas y la administración de la confesión, comunión, bautismo y extremaunción, el matalotaje revela que no se presumía hallar en la región a explorar a indígenas en estado de absoluta barbarie, ya lo dijimos en páginas anteriores, sino que las herramientas de trabajo que se llevaba implican un reconocimiento de cierto "nivel cultural entre los naturales", ya no se trata de las consabidas baratijas que usualmente se daba a los nativos sino que los instrumentos de trabajo reflejan también los planes de los misioneros en lo que se refería a la educación y promoción de las poblaciones que pretendían evangelizar.

2. La jornada y sus dificultades. La intrusión de lo temporal.

La jornada que se iniciaría en Cintiguailas, tuvo desde su preparación, serias dificultades por el surgimiento de varios conflictos originados en las peticiones efectuadas por el padre Juan Font, los mismos que, evidentemente, afectaban a varios grupos o personas.

En primer lugar, bajo la consideración de que se lograría la pacificación de los indios y su ulterior evangelización, con mayor facilidad y rapidez, el jesuita había requerido al virrey que se excluyera de la jornada y misión, tanto a la gente de guerra como a cualquier otro español, y que se dejaran las cosas a entera responsabilidad de los religiosos. Este no resulta un pedido original en la

época pues conforme lo hemos mencionado más de una vez, no se trataba sólo de una postura de la Iglesia o la Compañía de Jesús, sino que para 1602, figuraba ya en la legislación la supresión de las "jornadas militares o de conquista".

Pero un territorio por explorar tan vasto, en donde se suponía existían gran cantidad de gente y riquezas, tenía que despertar el interés de los españoles, tanto "soldados" como civiles; sobre todo si como se sabe, toda jornada constituía siempre una verdadera "oportunidad", en especial para aquellos miembros de la sociedad que estaban o corrían al riesgo de estar, en situación de marginalidad.

De otro lado, la solicitud de Font para que se removiese de su cargo al corregidor de Azángaro, no sólo creó ciertas dudas al virrey, quien pensaba que resultaba peligroso "juntar todo ese partido en quien pretende hazendarse en el con servicio de yndios y a de tener mano en todo,..."⁸³ sino que también le valió al religioso serias enemistades.

Al parecer Font tenía enemistad con Cid Venero, situación que databa de su anterior trabajo misional en Cintiguailas. Fue sobre todo por esa causa que Font hizo el pedido de que se reemplazara al citado corregidor, y naturalmente la reacción del interesado no se hizo esperar.

En carta dirigida al virrey, Cid Venero señalaba que la tierra por explorarse era bastante mala y se hallaba muy adentro, los indios muy pocos y los mosquitos muchos, concluyendo que "es cosa de perdimiento entender que a de poderse pacificar"⁸⁴.

Por su parte, en 20 de Junio de 1602, el padre Font escribía al vice-monarca del Perú, quejándose de que no podía partir porque

83 Carta del virrey a Font, del 1 de Julio de 1602. A.G.I. Lima 34, cuaderno 5, fs. 1-7v.

84 Carta al virrey del 20 de Mayo de 1602. A.G.I. Lima 34, cuaderno 5, fs. 123-123v.

Diego Cid no le proporcionaba indios para que lo ayudasen a entrar y abrieran el camino. De paso, acusaba al corregidor y a su secretario, de estar aliados con Diego Gavilán^q y otros, para entorpecer la entrada. Decía que, guiados por intereses particulares, habían inducido a los curacas e indios del repartimiento de Gavilán a hacer lo mismo. Respaldaba sus acusaciones alegando que el escribano del corregidor de Azángaro le había manifestado lo siguiente:

*"... no se espante vuestra paternidad que Diego Cid no le acuda, que le a quitado vuestra paternidad el comer..."*⁸⁵.

Font fue más allá y acusó a Gavilán y a sus hermanos^{r86} de vivir en los términos de su repartimiento en clara contravención de la ley. Para hacer más patética la situación, avisó al virrey que tenía decidido iniciar su camino sin los auxiliares indígenas necesarios, pues Cid Venero no se los daba, y que lo haría tan sólo con los yanaconas que había llevado de Lima. Mientras tanto, sus opositores denunciaban a su amigo Manuel Zurita ante el protector de Guamanga⁸⁷.

No sabemos con exactitud cuales fueron todos los cargos que contenía la mencionada denuncia, aunque en una de las fuentes se consignan algunas acusaciones precisas contra su persona:

"... el yntento de manuel de zurita con el fauor y arrimo de los padres el hazer una hazienda de yngenio de azucar y sembrar

q *Un tal Alvaro de Gavilán, al parecer hermano del mencionado Diego, tenía un asiento llamado Capote en el valle de Cintiguailas. No sabemos si era encomendero, agricultor o qué explotaba allí. Información... del 9 de Diciembre de 1602. Lima 34, cuaderno 5, f. 81 v.*

85 *Ibidem: fs. 48-49*

r *No llama la atención que en la representación de 1601, Font propusiera a Alvaro Gavilán como cercano colaborador de su socio Manuel de Zurita a quien a su vez postulaba entonces como Capitán y Juez de la tierra. Sin duda Font quería de esta manera neutralizar a Gavilán y su familia.*

86 *Entrada y misión a los Andes de Jauja en 1602: 261.*

87 *Carta del padre Font del 20 de Junio de 1602. A.G.I. Lima 34, cuaderno 5, fs 103-103v.*

*gran cantidad de cañas y hazer dos mil arrovas de azucar cada año y sacarlas en jumentos y chacaras de maiz y otras muchas cosas enderezadas a granjerias y que haran todo esto con yndios que Vuestra Excelencia a de mandar dar, esto es savido en este valle porque dizen lo a publicado manuel de zurita..."*⁸⁸.

Lo cierto es que hacia el 21 de Agosto de 1602, Font se encontraba en Luricocha, donde recibió una carta del Virrey Velasco, conminándolo a volver a su misión. Entre tanto, ya se había enviado al corregidor Rivera a efectuar una visita "a la mina y misión"^s, el mismo que antes de concluir su trabajo, había adelantado el siguiente juicio:

*"... si antes que fuera a esta visita me tenían escandalizado las cosas del Padre Juan Font despues que hen particular he visto su modo de proceder y de bivar lo estoy tanto que tengo por cierto que o a perdido el juicio o que va Dios dejandole de su mano y con este mismo escandalo biven todos los de aquella tierra porque en ella no ay personas que le quieren bien, su codicia es terrible y casi todo su negocio es tratar de minas y de los tratos que puede tener..."*⁸⁹.

Insistía el corregidor en acusar a Font de tener a Zurita como si fuera su subordinado, y obrar con dolo en asuntos económicos dañando los intereses de la corona. Señalaba como ejemplo que el propio Font era quien se encargaba de tomar los registros del metal, sin testigos y con la única compañía de un paje suyo, un muchacho de doce a trece años a quien además había nombrado escribano^{90t}.

88 Carta de Diego Cid al virrey de 20 de Mayo de 1602. A.G.I. Lima 34, cuaderno 5, fs 123-123v.

s *Debió tratarse de la mina de Chocay.*

89 Carta del corregidor Rivera al virrey de 21 de Agosto de 1602. A.G.I. Lima 34, cuaderno 5, f. 63.

90 *Ibídem:* f. 63.

t *Las acusaciones estaban referidas a la actuación de Font y Zurita cuando el sacerdote misionaba en Cintiguailas.*

Estas primeras dificultades fueron sorteadas con éxito, al parecer, por la habilidad de Font quien escribió varias cartas al virrey, y no debido a la capacidad de Zurita de quien no se conoce que hiciera gestión alguna al respecto. De esta manera, en ese año de 1602 el virrey despachó una provisión que favorecía al recomendado de Font dándole la administración de justicia.

"en todos los valles de Coca de la frontera del corregimiento de [A]lsangaro, exento de las justicias de Guamanga y el corregimiento de [A]lsangaro, sin que se puedan entremeter en su jurisdicción" ⁹¹ u.

Manuel de Zurita Noguerol recibió además el título de Capitán General de la tierra a pacificarse y permiso para juntar sesenta indígenas con sus mujeres e hijos. Asimismo se le dio facultad para impedir que Martín de Lezama u otro español viviesen entre los indios de su jurisdicción ⁹².

Por último, se ordenó a Diego Cid Venero ofrecer a Zurita y al sacerdote, toda la ayuda que solicitaran. Font y su socio habían triunfado en sus propósitos, por todo lo alto.

Como es fácil apreciar hasta ahora, hubo una gran impregnación de cuestiones de carácter temporal en los planes que orientaban la organización de la jornada misional que nos ocupa, tanto por obra de su mentor como cuanto a la existencia de presiones ejercidas por grupos o personas para impedir su desarrollo o cuando menos, dificultarla.

Cuando la Real Audiencia se opuso a varios de los pedidos formulados por Font, estuvo probablemente tomando en consideración el peligro que entrañaba dar demasiadas franquicias, pro-

91 Provisión de 1602. A.G.I. Lima 34, cuaderno 5, fs. 49-49v.

u *Se le señaló por jurisdicción "la dicha frontera y valle de Coca desde el sitio de Guayllas questa en los altos de Sangaro y por la parte de auajo hasta el rio de Xauja y Canabamba por la otra parte por encima de Guamanguilla y Tambo hasta Aranay"*. Provisión de 1602. A.G.I. Lima 34, cuaderno 5, f. 49.

92 Loc. cit.

pías de los colonizadores, a un sacerdote en particular. Tal vez así se explica que la Audiencia limeña estableciera de manera explícita, su criterio de que el virrey debía comunicar las instrucciones para la misión a la misma Compañía de Jesús.

*"... para que los superiores la asistan e ayuden conforme a la regla de su instituto y vocación y a la orden en otras misiones y entradas de esta calidad"*⁹³.

Como lo dijimos antes y reiteramos ahora, el padre Font buscaba escapar de la jurisdicción de las autoridades y grupos de poder locales para tener la mayor libertad de acción en el territorio que iba a explorar y donde quería misionar. Por lo tanto, se trataba de una competencia muy fuerte por el control de la población nativa.

Como se ha podido apreciar, Font tuvo también un opositor en el corregidor de Guamanga, Joseph de Rivera quien estuvo secundado por algunos vecinos de esa localidad. Cuando el sacerdote se aprestaba a iniciar su entrada, se dice que fue muy mal recibido en Guamanga y a los pocos días, de haber arribado a ese lugar, se produjo un serio altercado entre el jesuita y los citados vecinos. Font fue cuestionado desde el primer momento lo mismo que tan pronto inició su jornada, pues se contaba en Guamanga que el jesuita, luego de permanecer brevemente en Cintiguailas, antes de emprender de manera definitiva su camino, había regresado a la ciudad "cargado de metales" y que al increpársele su conducta habría respondido "con un lenguaje muy terrible diciéndolo claramente que hera este negocio del duque de Lerma"⁹⁴.

Además el corregidor Rivera hizo al virrey comentarios desfavorables acerca del padre Font, expresándose en los términos siguientes:

93 Decisión sobre lo que pide... s.f. [1602]. A.G.I. Lima 34, cuaderno 5, f. 119.

94 Carta al virrey del corregidor Rivera de 21 de Junio de 1602. A.G.I. Lima 34, cuaderno 5, f. 59.

*"... he visto unos altos y bajos tan grandes en el pade Font que no los acauo de entender porque por una parte trata de una conversión de almas tan dificultosa para la qual es menester tanto espíritu y ayuda del cielo y por otra parte trata de minas y de chacaras de axi y cañaverales para azucar y haze el interes desto para el duque de Lerma y para ayuda de la mision de la qual podria salir muy bien con particulr auxilio de dios mas mirandola por el camino ordinario es un disparate..."*⁹⁵.

Para ir más lejos, denunció al sacerdote y al capitán Zurita de pretender sobornarlo. La cuestión detrás de todas estas acusaciones y dificultades era que el proyecto misional de Font con su independencia respecto a las autoridades locales, sus contactos en España, y su intención de conseguir la autarquía económica para la misión (cosa esta última que en todo caso no era una propuesta personal sino de su propia Orden), afectaban a los intereses de muchas personas.

Debemos llamar la atención acerca de la oposición de los vecinos de Guamanga a quienes no convenía que aquella jornada, manejada exclusivamente por Font, se llevase a cabo, pues no sólo se les cerraba la posibilidad de acceder a aquel espacio de colonización, del que podrían haberse beneficiado, sino que aquello los afectaba directamente en sus haciendas. Obviamente lo que se produjera en la misión, y los metales que se beneficiaran, entrarían a competir en los mercados establecidos que se controlaban desde Guamanga.

La animadversión y el temor que tenían hacia Font y su misión parecen expresarse en esta lapidaria sentencia de Joseph de Rivera:

*Para que el rey quede convencido "... de su hierro y no tenga achaque ninguno que poner, sera bueno se le conçeda lo que pide, pues tan presto ha de ser coxido con el hurto en las manos, sin que lo pueda negar y llanamente me satisfaze mucho mas..."*⁹⁶.

95 *Ibidem*: fs 59-60.

96 *Ibidem*: fs. 59v-60.

Las oposiciones mencionadas no surgieron de una exagerada suspicacia de parte de los corregidores de Azángaro y Guamanga y en especial de los vecinos de esta última localidad. Sus resquemores tenían base suficiente en la serie de pedidos formulados tanto por Font como por Zurita y en algunos hechos consumados, como el cargo asignado al segundo de los nombrados y los beneficios que ya usufructuaba.

En efecto, amparándose en la Real Cédula de Agosto de 1601, el capitán Zurita solicitó cuatrocientos indios para explotar las minas de Chocay^v, sobre las que ya tenía posesión⁹⁷. Meses más tarde, el corregidor Rivera contaba al virrey haber escuchado por boca de Font, que el jesuita tenía registradas 600 varas de la citada mina vilcabambina, para un sobrino suyo.

Se conocía asimismo que ese año de 1602, el capitán Diego de Rojas, un tal Xuárez y Pedro Díaz, tenían diferencias sobre la veta principal de Chocay. Aparentemente Xuárez había sido su descubridor y le cedió una parte a Font. Por su parte Díaz, quien tenía rentas por la explotación de "unos ingenios", andaba en pleitos con Manuel de Zurita. Aunque en los documentos no se hace una afirmación clara y precisa sobre el desenlace de estas disputas, se deja entender que Font terció en ellas saliendo personalmente beneficiado⁹⁸.

En Junio de 1602, el sacerdote había solicitado se le entregasen los mitayos de Andahuaylas asignados anteriormente a Vilcabamba diciendo que el capitán Zurita los ocuparía en trabajos para bien de la misión en tierra muy sana y no en las faenas mineras.

v *Perteneció a la jurisdicción de la provincia y corregimiento de Chichas y Tarija. Colindante al cerro surgió más tarde el pueblo de "Nueva Chocaya" o Chocaya. Se tiene noticia que en el siglo XVIII se procesaban en ese lugar se procesaban plata y oro, que entonces rendían entre 50 y 60 marcos por cajón. Se encontraba en una zona colindante a las tierras de los chiriguanes, chanaes y mataguayos.*

97 Conculta de 22 de Febrero de 1602. A.G.I. Lima 34, cuaderno 5, f. 53v.

98 Carta del corregidor Rivera de 11 de Julio de 1602. A.G.I. Lima 34, cuaderno 5, fs. 61-61v y 63v-64.

Insistía en que se permitiese, al citado capitán, fundar un pueblo de indios "en el valle de Acomayo o en la parte más cómoda junto a Cintiguailas", pero lo problemático de su petición estaba en la forma a través de la cual pretendía que se hiciera realidad su propuesta: Font quería que se sacaran un total de 500 "voluntarios indígenas" de diferentes pueblos del Perú, de cincuenta en cincuenta. Dichos indígenas pagarían tasa pero serían exonerados del servicio personal

*"... Porque an de trauajar conforme a la horden que se les diere para provecho y utilidad del que los tuviere a su cargo y de la misión..."*⁹⁹.

Fundaba el pedido en el provecho espiritual de los naturales que aún estaban en la gentilidad y ofrecía establecer en el proyectado pueblo, un colegio para los hijos de los convertidos, el cual serviría asimismo como lugar de "descanso y alivio corporal y espiritual" para los propios sacerdotes. Consideraba Font, con sumo entusiasmo, que viendo las iglesias y el culto divino el ánimo de los convertidos y por convertir se vería animado hacia la fe católica¹⁰⁰. En relación a este último aspecto, debemos llamar la atención sobre la metodología propuesta para lograr la conversión de los nativos. Recordemos que al estudiar la época del gobernador Hurtado de Arbieta hallamos una información que indicaba que se habían llevado indígenas recién bautizados al Cuzco, para que visitasen iglesias.

En cuanto a las razones de orden temporal esgrimidas por Font para fundar el pueblo en cuestión, podemos mencionar las siguientes:

1) Los indios gentiles acudirían a ese lugar a efectuar rescates, tanto con indígenas como con españoles.

99 Carta del padre Font al virrey de 24 de Junio de 1602. A.G.I. Lima 34, cuaderno 5, f. 105v.

100 Consulta del 22 de Febrero de 1602. A.G.I. Lima 34, cuaderno 5, fs. 53-53v.

2) Los gastos de la misión se sufragarían de lo obtenido con el trabajo indígena.

3) El poblado se convertiría en un núcleo de indios amigos y proveería en el futuro, de bastimentos a los españoles a fin de que pudieran llevar a cabo la exploración de la tierra y la navegación del río ¹⁰¹.

Como el parecer de la Audiencia de Lima había sido contrario a la entrega de indígenas, fundación de un pueblo y explotación de minas, el virrey sometió la cuestión a la opinión de los teólogos y jerarquías de las Ordenes de Santo Domingo y la propia Compañía de Jesús, preguntándoles específicamente:

1) Si era lícito dar a la misión los cuatrocientos indios que se habían solicitado para el trabajo de las minas. Si tal era, ¿se debería aumentar la mita a las comunidades? o se les debería separar —conforme a lo propuesto— de los repartos existentes a favor de las otras minas del Perú.

2) Si resultaba lícito dar los otros quinientos indios solicitados para la fundación de un pueblo ¹⁰².

Los padres dominicos respondieron negativamente a la primera pregunta, alegando que echar nuevamente indios a las minas, era cosa ilícita y contra conciencia. En cuanto a lo segundo, fueron de opinión que quitar indios ya adjudicados, constituiría un perjuicio a sus actuales poseedores.

Agregaban los consultados ^w que, sacar indios de diversas partes para la fundación de un pueblo, no resultaría bueno para

101 *Ibidem*: f. 54.

102 Parecer de la Compañía de Jesús... 30 de Julio de 1602. A.G.I. Lima 34, cuaderno 5 fs. 54 y 86.

^w *Firmaron el parecer los padres Benito de Huerta, Antonio Ortiz, Juan de Montemayor, Diego de Pineda, Alondo Pérez, Bernardo de Gamarra, Antonio Martínez, Jerónimo de Valera, Antonio de Aguilar y Diego de Echagoyán. Consulta del 22 de Febrero de 1602. A.G.I. Lima 34, cuaderno 5, f. 54.*

los naturales, puesto que provendrían de lugares de clima diferente, por lo que la mayoría de ellos corría el riesgo de enfermar y morir. Además, siempre podía suceder que esos naturales huyesen de los españoles o fuesen muertos por los indios de guerra.

Finalmente decían los dominicos, que un pueblo fundado en tales condiciones pronto sería un "pueblo de forajidos como otro Vilcabamba" y comentaban que el proyecto de hacer iglesia y colegio si bien era plausible, demandaría bastante tiempo, que inclusive calculaban podría ser no menos de sesenta años¹⁰³.

Los jesuitas se reunieron en su colegio de Lima para estudiar el caso y emitir una opinión^x. Ellos, considerados en ese momento los más doctos y con experiencia misional, fueron del parecer que atender la propuesta, conforme se había formulado, acarrearía mucho daño a los indios, a los mineros y a la Corona.

En primer lugar, contemplaban el hecho de que los mineros despojados exigirían nueva mano de obra, contribuyéndose así a "martirizar y consumir a los indios".

En cuanto al criterio de que la explotación de las minas permitiría sufragar los gastos de la evangelización de los Pilcozones, los jesuitas consultados opinaron en contra^y. Aclaraban que no lo

103 Parecer de los padre de Santo Domingo de 22 de Febrero de 1602. A.G.I. Lima 34, cuaderno 5, fs. 54 y 86.

x Fueron Joseph Teruel, Juan Sebastián Jurado, Baltasar Espinos, Phelipe Clave, Diego Ramírez y Luis de Valdivia. Parecer de la Compañía... 30 de Julio de 1602. A.G.I. Lima, 34, cuaderno 5, f. 88.

y Citaban a San Pablo Romanos 3. *De esta epístola bien pudieron ser los versículos 21 a 26: "Ahora, empero, independientemente de la ley, la justicia de Dios se ha manifestado, abonada por el testimonio de la ley y de los profetas, pero una justicia de Dios mediante la fe de Jesu-Cristo, para todos y sobre todos los que creen; pues no hay distinción. Porque todos pecaron y se hallan privados de la gloria de Dios, justificados como son gratuitamente por su gracia, mediante la redención que se da en Cristo Jesús, al cual exhibió Dios como monumento expiatorio, mediante la fe, en su sangre, para demostración de su justicia, a causa de la tolerancia con los pecados precedentes en el tiempo de la paciencia de Dios; para la demostración de su justicia en el tiempo presente, con el fin de mostrar ser él justo y quien justifica al que radica en la fe en Jesús.*

consideraban un medio proporcionado o conveniente, entendiéndose que Dios no querría que el trabajo de indios en minas –reprobado por hombres doctos y santos– sea con lo que se a de ayudar a convertir almas. Añadían que no sería justo y caritativo dañar con ese trabajo a los indios que ya eran cristianos por la esperanza incierta de convertir a los otros ¹⁰⁴.

Finalmente hacían ver que el proyecto de fundar un pueblo, postulado con la instalación de un colegio, seminario y hospital, constituirían de por sí, una nueva carga a los nativos si se tomaba en cuenta que la tierra era yerma ¹⁰⁵.

Es interesante advertir a través de estas opiniones que la Iglesia tenía entonces una posición bastante clara y precisa acerca del trabajo indígena, sobre todo en la actividad minera, no admitiendo que se colocara al oro como medio indispensable para la salvación de los indígenas. En un documento que en nuestra opinión fue elaborado por el provincial de los jesuitas, el padre Rodrigo de Cabredo, se dice lo siguiente:

"... y no abata los animos de nuestros españoles ver que no de yo a estas tierras título de ricas de oro ni de plata, porque quiero que entiendan que la verdadera y más durable riqueza de una tierra y lo que más presta y luzes son los medios naturales y el sepulcro y sepultura dellos son los mismos hoyos que ellos mismos abren en la labor y obra de las minas que labran quando por su desventura açierta averlas en sus tierras ..." ¹⁰⁶.

Está muy claramente planteado, sin concesión alguna, el criterio de la Iglesia en contra del trabajo indígena en las minas, por lo tanto, cabe preguntarse el por qué de la propuesta del padre Font. Tal vez estemos hablando de la defensa de sus intereses per-

104 *Ibidem*: fs. 86-87.

105 *Ibidem*: f. 87v.

106 Cartas y capítulos de obras del padre Rodrigo de Cabredo 1602. A.G.I. Lima 34 f. 178v.

sonales, junto con una incipiente aceptación o conciencia del principio que defendía la Iglesia a la que él pertenecía.

Si consideramos que el virrey había recordado a Font que si se le daban yanaconas, bajo ninguna circunstancia, estos indígenas podrían ser destinados para ingenios de azúcar o trapiches, pues estaba terminantemente prohibido por la corona ¹⁰⁷, tenemos que el proyecto de Font que contemplaba el empleo de la mano de obra indígena para diferentes actividades productivas, perdió su sustentación económica.

3. *La tarea evangelizadora.*

Siendo Juan Font el artífice y promotor de la entrada y proyecto misional de 1602, importa considerar su propia experiencia así como algunos de los criterios que entonces se manejaban en la Compañía en lo tocante al desempeño de la tarea evangélica.

Se sabe que en 1590 el P. Font junto con otro religioso de la Orden, el P. Pedro de Añasco, fue enviado del Perú para dar su contribución a la misión de Tucumán y Paraguay. Font encabezó la misión al río Bermejo, haciéndose acompañar del citado Añasco y el P. Alonso Barzana.

Los sacerdotes se instalaron en un pueblo denominado Matala, de indios Tonoçes o Toconotes Lules, a más de seis leguas de la ciudad de españoles llamaba Concepción. A ese lugar acudían los religiosos a predicar tanto a españoles como a los nativos que estaban a su servicio y en el trabajo del campo, aprendiendo la lengua general Guaraní. Se afirma que Font y sus compañeros hicieron Artes, Vocabularios y Catecismos en las lenguas más generales de los indios Frentones, desarrollando entre los naturales activa labor misional ¹⁰⁸.

107 Carta del virrey a Font, de 1 de Julio de 1602. A.G.I. Lima 34, cuaderno 5 fs. 107v-108.

108 Crónica Anónima de 1600 (Misión de Tucumán y Paraguay) II: 438-439.

De la tarea realizada por nuestro religioso en este encargo que le dio su Orden, destaca el aprendizaje de las lenguas nativas y la elaboración de los instrumentos adecuados para hacer llegar el mensaje del cristianismo a los indígenas.

Más adelante Font hizo labor misional en Salta, donde levantó una iglesia pequeña para confesar y decir misa. Estaba allí en el año 1593, en compañía del hermano Juan Toledano, cuando fue trasladado Font a Juli para hacerse cargo del rectorado del Colegio jesuita de esa misión ¹⁰⁹. Luego vendría su trabajo misional en Cintiguailas y la entrada de 1595 por Jauja.

Estas experiencias y las tareas desempeñadas explican la seguridad de Font al proyectar la entrada misional de 1602, así como su desenvolvimiento dentro y fuera de su Orden.

No es el caso hacer una larga referencia acerca de la labor de la Compañía de Jesús en Juli y Tucumán para entender cómo dichos proyectos y experiencias misionales pesaron en este que propuso e intentó desarrollar Font en 1602, sin contar con lo que los jesuitas iban haciendo por Santa Cruz de la Sierra.

La idea de una actuación del misionero que gozara de cierta autonomía y permitiera un trato intenso y directo con los indígenas, sin demasiadas intermediaciones de parte de civiles y autoridades, se percibe ya a estas alturas en el trabajo de los jesuitas. Asimismo el ideal de que las misiones tuviesen y manejasen sus propios recursos, debe entenderse gestada ya en esta época. Al respecto, es interesante tomar nota por ejemplo, de los motivos que los propios jesuitas significaban hacia 1600, para explicar su trabajo misional en Juli, doctrinas que se consideran modelos tempranos de la obra en nuestro medio, de los seguidores de San Ignacio, Los jesuitas decían que las razones que los llevaron a tomar dichas doctrinas en 1576 fueron los siguientes:

- Hacer fruto constante y duradero en las almas de los nativos.
- Hacer en el lugar una especie de "seminario de lenguas

para los hijos de la Compañía". Apartados de los españoles y sólo en trato con los indios, aprenderían mejor la lengua a la vez que desempeñarían mejor su labor apostólica.

– Atender los reclamos de religiosos y seglares, en especial el virrey Toledo, quienes criticaban a la Orden por no querer aceptar mayores encargos de este tipo.

– Finalmente se decía que la concentración de las doctrinas en Juli permitía el mayor contacto de los religiosos entre sí, cuestión favorable para conservar su ánimo, piedad y disciplina ¹¹⁰.

Pero de cualquier manera, la vocación misional de la Compañía, con sus características propias, necesitaban un campo de acción diferente al de las doctrinas. Por lo tanto, el afán de Font aunque con un claro matiz personal, no hacía sino seguir en 1602 las huellas marcadas por otros hermanos de hábito en varias partes del continente y se anticipaba a las actividades posteriores de la Orden.

a. *El método propuesto*

Ya hemos dado cuenta de los planteamientos hechos por el padre Font al solicitar la autorización y los medios para llevar a cabo su empresa, en ellos se contienen cuestiones vinculadas al método misional a emplearse, tales como la concentración de los nativos en un pueblo de no menos de 400 ó 500 indígenas, fundación de colegio y hospital, así como la orientación del trabajo indígena hacia actividades productivas, sobre la base de la entrega de tierras y herramientas ¹¹¹. Todo lo cual evidencia que se buscaba poner en práctica una metodología que consideraba necesario el cuidado material y espiritual de los aborígenes, partiendo de su incorporación a la cultura occidental pero tomando en cuenta el

110 Crónica Anónima (Residencia de Juli) I: 401-402.

111 Entrada y misión en los Andes de Jauja de 1602: 261-262.

mantenimiento de un orden propio o tradicional. De esta manera, la propuesta de Font enfatizaba los medios para que los nativos "aprendan pulicía y nuestra lengua o la General del Perú" ¹¹² y sugería que se nombraran como autoridades de los nativos a indios principales, a quienes debían darse excepciones de tributo y servicios personales, convirtiéndolos en alcaldes Mayores, para que contribuyesen a "persuadir a los indios de guerra" ¹¹³. El jesuita José de Acosta había sostenido que para el desarrollo de la actividad misional, era importante congrega a los naturales en pueblos y que aun cuando los mismos fuesen diseñados al modo español, debían contar con autoridades propias y el apoyo y vigilancia de los religiosos, para que los nativos pudiesen alcanzar madurez en la vida política ¹¹⁴.

Llama la atención que pese a las directivas conciliares, a principios del siglo XVII el P. Font considere que los nativos debían aprender el español o la llamada lengua general, para que él y sus colegas pudiesen realizar su labor, lo que indica una vez más, que si bien habían disposiciones y una práctica al respecto, la dificultad de dominar las lenguas nativas, sobre todo de las poblaciones con menor o casi nulo contacto con los colonizadores, era un escollo todavía bastante difícil de salvar. También extraña tal actitud en quien era considerado hábil para el aprendizaje de las lenguas indígenas. Entonces el argumento debe entenderse en relación al objetivo de aculturación, subyacente a la tarea evangelizadora y en función de que la Compañía de Jesús seguía los planteamientos conciliares y la propuesta del P. Acosta, en el sentido de que no se podía avanzar en el trabajo de evangelización si los indígenas no llegaban a comprender bien la doctrina, requisito para que a través del bautismo, se incorporasen al seno de la Iglesia. La dificultad en el manejo de las lenguas nativas que pudieran tener los misioneros era, por consiguiente, un problema considerado bastante grave para el buen desempeño de la actividad misional y exigía una preparación previa.

112 *Ibídem*: 262.

113 *Ibídem*: 263.

114 Acosta, J [] 1954: 501-503.

Igualmente proponía Font se pusiera énfasis en el culto, especialmente en el ornato de la iglesia, como medio para animar a los nativos a convertirse

"... y así se ha de procurar que haya música y mucha curiosidad y si no es pueblo por lo menos de quinientos vecinos no la puede haber" ¹¹⁵.

El jesuita deseaba que se diese autonomía a la colonización en base a la cual habría de desarrollar su misión y por ejemplo, sostenía la idea del nombramiento de un protector en la Corte, lo cual sin lugar a dudas, limitaría el accionar de las autoridades locales por el peso de las influencias metropolitanas. Sin embargo, en materia religiosa, quería que en la práctica se dependiese de Roma y no de la jerarquía metropolitana o local

"Los obispos no conviene se entrometan en cosas deste pueblo, ni en visitarlo ni en cobrar diezmos hasta que Su Santidad mande lo que ha de hacer en esto él a cuyo cargo ha de estar" ¹¹⁶.

Obviamente, solicitaba para la Compañía las doctrinas a establecerse a la par que recomendaba en sus memoriales, que la Corona revocase las mercedes y títulos de gobernación otorgados sobre las tierras que se proponía explorar ¹¹⁷.

b. *Improntas en la evangelización de los "chunchos".*

Iniciada la jornada en el segundo semestre de 1602, los misioneros debieron enfrentar nuevas dificultades, determinadas por las condiciones que el medio ambiente les imponía, así como por la escasez de la población nativa, que Font había calculado mucho más numerosa de lo que era en realidad.

115 *Ibíd*em: 261.

116 *Ibíd*em: 262.

117 *Ibíd*em: 263.

Si bien, como después dijo Font, río abajo era posible viajar en balsas, pero corriendo grandes riesgos, río arriba la travesía se tornaba difícil "por causa de los soles grandes" y porque la mayor parte del año las avenidas traían grandes árboles y habían muchas olas, que impedían a los mismos naturales, meterse al agua para pescar.

Por tierra se presentaba todavía mayor dificultad para el viaje, ya que de encontrarse senderos abiertos, estos no permitían el paso de las mulas y en algunos tramos, debía cruzarse el río. Además, a partir de Mínarica los nativos no aceptaban oficiar de cargadores, "salvo que se les diesen cosas" ¹¹⁸.

Según la versión que dio el padre Antonio Vivar, el viaje se hizo en unas balsas "de cuatro o cinco palos", con gran riesgo por causa de la correntada, el fuerte calor y los mosquitos. El hermano Morales no sólo confirmó estas versiones sino que especificó que aun para llegar al asiento de Mínarica —el primer punto importante de la jornada— se tenía que andar unas siete leguas por un camino muy malo donde no entraban caballos ¹¹⁹.

Bajo estas condiciones avanzaron unas veinticuatro leguas y todo lo que hallaron fueron a pequeños grupos de indígenas, dispersos en un espacio aproximado de cuarenta leguas de ancho. Cada uno de aquellos grupos estaba conformado sólo por unos ocho o diez indios. A pesar de todo, los religiosos conservaron las esperanzas, pues habían oído decir que los nativos se encontraban replegados en las partes más altas y que allí cada grupo comprendía más de veinticuatro indios ¹²⁰.

Esto nos lleva al tema de las costumbres de estas poblaciones que intentaremos rescatar, a partir de los datos sueltos aportados por los misioneros.

Sin localización permanente, solían agruparse de manera es-

118 Información... 1602. A.G.I. Lima 34 Cuadrno No. 5, f. 79v.

119 *Ibidem*: fs. 81-82v.

120 *Ibidem*: f. 79.

porádica y bajar hasta las riberas de los ríos no sumando más de dieciocho o veinte personas, cada vez. Debido a este patrón, algunos indígenas provenientes de distintos lugares acudieron a dar alcance a los españoles para rescatar con ellos sal, entre otras cosas.

El escaso número de gente se explica no sólo por su sistema de vida, sino también porque los nativos habían sido presa de la viruela, epidemia que dejó muy mermada a la población, tanto así que un antiguo y denso poblado como el mencionado Sicharipampa, había desaparecido ¹²¹. El padre Vivar calculaba haber visto sólo unas cincuenta personas en todo el territorio recorrido, pero informó que el curaca de Minarica, les avisó que treinta leguas más lejos de su establecimiento, habían indios de guerra y que sería menester gran cantidad de españoles para aventurarse dentro de su territorio ¹²².

Para darnos una idea más clara acerca de algunas de las características de aquellas poblaciones, debemos acudir al testimonio del hermano Morales, quien por su menor experiencia y seguramente también por sus pocos años, demostró tener bastante curiosidad al respecto. El nos dice que entre todos los indios que vieron no encontraron ningún viejo, sea varón o mujer, los niños eran muy pocos y todos, grandes o chicos tenían el cuerpo llagado a causa de la picadura de los innumerables mosquitos. Morales refiere de paso, haber escuchado a los nativos hablar de unas naciones grandes de indios, que se llamaban Quimballes e Incasingas, gente cruel que comía carne humana ¹²³.

Estos se hallaban lejos, y por lo tanto, poco conocemos de ellos por boca de los religiosos; pero en cambio, de los que fueron visitados por los sacerdotes, sabemos que se alimentaban exclusivamente de maíz (choclos), carne de mono y en ocasiones pescado o algún animal de cerda del monte ¹²⁴.

121 Loc. cit.

122 *Ibidem*: fs. 80-82v.

123 *Ibidem* f. 83.

124 *Ibidem*: f. 80v.

En lo que se refiere a su organización y forma de gobierno Font contaba que no tenían mayor sujeción a sus caciques, pues aunque les daban el reconocimiento debido, en la práctica decía, no los obedecían ni servían ¹²⁵.

c. *Intentando la catequesis.*

Dos eran los requisitos fundamentales para desarrollar el trabajo de evangelización entre los nativos: tenerlos adecuadamente agrupados y dominar su lengua. En cuanto a lo primero, ya sabemos que los indígenas se encontraban desparramados formando minúsculos grupos y, en relación a lo segundo, el padre Vivar decía que a lo largo de las treinta leguas recorridas, los indios

"hablaban una lengua que no se habla en el Perú y es tan difícil de entender que es casi imposible porque cada verbo tiene su conjugación diferente y ninguno de nosotros la sabíamos sino el padre Font" ¹²⁶.

En efecto, Font aseguraba que conocía la lengua nativa ^z lo suficiente como para realizar la catequesis, pero que para lo demás, debía acudir a un intérprete ¹²⁷. De hecho, en estas condiciones, ya podemos darnos cuenta de la poca posibilidad que se tenía de conseguir resultados inmediatos, en materia de la aculturación y evangelización de los naturales.

Es más, durante aquella jornada, el padre Font no llegó a realizar actividad misional alguna, y sólo se limitó a confesar al curaca Minarica, que estaba viejo y enfermo y que al parecer había sido bautizado y adoctrinado en las misiones anteriores llevadas a cabo por el sacerdote, en territorio de los Cintiguailas. Los jesuitas

125 Loc. cit.

126 *Ibidem*: f. 81v.

z *Se trataba, según el hermano Morales, de la lengua pilcozona de la cual conocía algunas pocas palabras el padre Font las mismas "que iba recogiendo por vocabulario". Información... 1602. A.G.I. Lima 34 f. 82v.*

127 *Ibidem*: f. 79.

asistieron también con la doctrina respectiva, a unos ocho o nueve indígenas, bautizados también en anterior oportunidad ¹²⁸.

Adelante, en su recorrido de unas treinta leguas aproximadamente, los misioneros no realizaron nuevos bautizos, y por consiguiente tampoco realizaron oficios religiosos. Por el contrario, pudieron comprobar que en los lugares explorados las veces anteriores, el número de indígenas convertidos, que Font estimaba en cien personas, había disminuido considerablemente a causa de la muerte de numerosos pobladores por efecto de la viruela, no alcanzando en total sino a unos veinte individuos los cristianos que hallaron.

Es el padre Antonio de Vivar quien nos ofrece una pormenorización al respecto, señalando que los indígenas que encontraron bautizados fueron todavía menos, si consideramos que sólo nombra a dos varones y cuatro mujeres adultos, junto con cinco niños. Doce personas en total.

A estas alturas de la jornada, no se menciona para nada el nombre de Manuel de Zurita, quien tenía el cargo de Capitán General y uno tiene la impresión de que los sacerdotes comenzaron su exploración solos, naturalmente con el concurso de guías, intérprete y cargueros indígenas. Si la aventura, en términos de dominio territorial y pacificación de los nativos, no llegó a concretarse, en términos misionales la frustración fue, sin lugar a dudas, mayor.

4. *Fin de la jornada*

No sabemos en qué momento ni bajo qué circunstancias precisas, los misioneros decidieron desandar el camino recorrido. Tampoco han quedado testimonios irrefutables que dejen constancia de sus dudas (si las hubo) ni de sus apremios.

128 Información... 1602. A.G.I. Lima 34, f. 82v.

Esta claro que Font, quien tanto empeño puso en emprender dicha entrada, la inició para cumplir los compromisos contraídos en la corte, con el virrey y con su propia institución, pues antes de empezar, había quedado huérfano del apoyo económico que creía indispensable, debido a que, sin lugar a dudas, no tuvo la prudencia suficiente y se sobrepasó en sus demandas. Tampoco tuvo ayuda de carácter militar pues él mismo pidió se excluyeran a soldados y civiles de la empresa, y evidentemente como tuvo que reconocerlo más tarde, un contingente de soldados probablemente habría facilitado a los misioneros la penetración en los territorios que se decía estaban más poblados pero con nativos muy belicosos.

El apoyo de su propia Orden fue circunstancial y bastante tibia, por decir lo menos, ya que pocos meses después de haber autorizado a Font a realizar la jornada, el monarca español a instancias del General de la Compañía de Jesús, daba marcha atrás y, en 20 de Mayo de 1602 ordenaba al virrey Velasco que volviese a estudiar el asunto de la entrada, pero en cualquier caso, excluyendo al Padre Font

*"... porque después se me ha hecho relación de parte del General de su Orden que no conviene que lo susodicho se ejecute por mano del dicho Joan Font, [el subrayado es nuestro] y que si no fuese partido destes reinos convendría no saliese de ellos, a este efecto, os mando que lo que resolviéredes y acordáredes en conformidad de lo que os mandé escrebir con el dicho Joan Font acerca de la pacificación y conversión de dichos indios, en caso que convenga hacerse, lo cometáis y encomendéis a las personas que el Provincial de la Compañía de Jesús de esa provincia señalare y nombrare para ello y no al dicho Joan Font, ni permitáis que se embarace en ello; y si ya estuviere allí, le haréis inviar a llamar diestramente y le pediréis y cobraréis dél los recaudos que le hubiéredes dado y tuviere para esta conversión y los entregaréis al dicho Provincial con lo demás que fuere menester para el efecto que se hubiere de hacer..."*¹²⁹.

129 *Ibidem*: 268.

Este testimonio recogido por Jiménez de la Espada no deja lugar a dudas acerca de que la más alta autoridad de la Compañía de Jesús se ocupó desde el primer momento de poner remedio a la situación creada por Font, que seguramente generó disgusto y resentimientos en la Orden, tanto por las señales de individualismo desplegadas por el religioso, cuanto por el evidente peso, que en el proyecto del sacerdote, se daban a las cuestiones de carácter temporal, que iban en beneficio de terceros, como por ejemplo de su aliado Manuel Zurita, y tal vez porque no, propios.

Seguramente siguiendo instrucciones de su General, el 6 de Diciembre de 1602 arribó a Guamanga el provincial de los jesuitas para entrevistarse con los misioneros a quienes había convocado por carta para que acudiesen a ese lugar a conversar con él. Este encuentro culminó con un tácito acuerdo de los asistentes de dar fin a la empresa.

Las noticias que recibió el Provincial Rodrigo Cabredo en esa oportunidad, lo habrían determinado no sólo a separar a Font de la jornada sino a cancelar todo el proyecto.

No era para menos, los sacerdotes no habían adelantado nada en su tarea misional y se encontraban bastante desmejorados, señal de que se hallaban enfermos. El padre Juan Font declaró que no seguirían adelante de las treinta leguas andadas porque no habían hallado gente suficiente y porque la tierra "era enfermísima". Al dar Font estas razones, y determinar el provincial que se suspendiera la misión, quedaron en posesión de la verdad, todos aquellos que habían anticipado el fracaso de la misma.

El primer satisfecho fue el corregidor Rivera quien comunicó la situación al virrey, cambiando sus terribles apreciaciones sobre Font, en comentarios favorables ¹³⁰. Los intereses temporales en contra de la empresa habían quedado bien servidos.

130 Carta del corregidor Rivera del 11 de Diciembre de 1602. A.G.I. Lima 34, cuaderno 5 fs. 66-67

En seguida el padre Cabredo en su calidad de Propósito Provincial de la Compañía inició los trámites para suspender oficialmente la misión. A ese propósito, ordenó se hiciese una información, tomando declaración a los dos sacerdotes y al hermano Morales, asimismo se presentó a Font a declarar ante el inquisidor Pedro Flores y por último se pidió al misionero que en privado, ante un grupo de sus hermanos de hábito, ratificase lo dicho ^{aa}.

De las declaraciones de los religiosos, reiterativas en lo que se refiere al relato de las dificultades encontradas y de sus sanos propósitos, vamos a extraer algunas, que ilustrarán acerca de sus argumentos para desistir, lo mismo que de su parecer sobre la realidad que habían hallado. Aunque Jiménez de la Espada sospecha de que las mismas no representan el verdadero sentir y pensar de los frustrados misioneros ¹³¹, nosotros pensamos que contienen bastante dosis de verdad, puesto que sin el apoyo de su propia Orden y carente la empresa de los recursos económicos necesarios, la jornada carecía de todo sentido, pues no se ajustaba a las características del proyecto original. A lo que debe agregarse las dificultades y la escasa población que habían encontrado.

Decía Font que hizo todo lo posible para quedarse tierra adentro pero que se encontraban sin ornamentos y otras cosas necesarias, que no pudieron llevar, por carecer de balsas. Manifestó también que en primera instancia se puso de acuerdo con Vivar para regresar y consultar en Lima lo que se había de hacer, y dio a conocer a su Provincial y al inquisidor Flores, que a partir de dos leguas río abajo desde el asiento de Minarica, no se podía tener comunicación con los de afuera, en un lapso de por lo menos seis meses ¹³². Esto se debía a la duración de la crecida del río y a inclemencias estacionales.

aa *Estos sacerdotes fueron: Julio Pérez Menacho, Pedro del Castillo, Luis de Valdivia y Felipe Clauer. El acto se llevó a cabo en Lima en el colegio de los jesuitas, a principios del año 1603. Declaración... 1603. A.G.I. Lima 34, cuaderno 5, f. 115.*

131 *Entrada y misión a los Andes de Jauja en 1602: 268.*

132 *Ibidem: fs. 79v-80.*

Aludiendo justamente a las condiciones del territorio explorado, el padre Vivar depuso lo siguiente:

"... para dos padres y un hermano que estábamos dentro, muchas veces no teníamos que comer sino seis o siete choclos y pescado en cantidad insuficiente para sustentarse..." ¹³³.

También sostuvo que los indios que los acompañaban no querían seguir adelante, y por eso, lo único que les hubiera quedado, era aguardar los seis meses de la temporada de lluvias, en un lugar habitado sólo por dieciocho nativos. En opinión de Vivar, el riesgo era mucho y el beneficio poco ¹³⁴. De lo actuado se aclaró que la idea de no quedarse tierra adentro fue de los dos sacerdotes, pues no consultaron al hermano Morales.

Sin embargo este religioso no solamente se mostró de acuerdo con el temperamento adoptado por sus compañeros sino que al declarar, señaló los requisitos que en su opinión deberían tener los misioneros que en otra oportunidad se aventurasen en idéntica misión. Dichas condiciones se resumían en lo siguiente: ser hombres de mucha salud y fuerza y "cursados en padecer grandes trabajos". Sobre los indígenas que debían servir de auxiliares, opinó que si provenían de la sierra, sería un gran cargo de conciencia llevarlos a esa entrada pues por lo menos habrían de salir de ella "con frío y calenturas" ¹³⁵.

La misión había concluído casi sin haber empezado. Al referir su interrupción y, seguramente con ánimo de congraciarse con sus superiores, el padre Juan Font hizo gala de humildad y fue sumamente categórico al afirmar que:

"... tenía por embelesamiento todo el tiempo que a tratado desta misión y añado agora debajo del mismo juramento que si fuera superior mandara que la dejaran si otros la hizieran y que era

133 *Ibíd*em: f. 80v.

134 *Ibíd*em: f. 81v.

135 *Ibíd*em: f. 83.

*obligación el mandarlo y pensaba decirselo así al señor Virrey..."*¹³⁶.

El 8 de enero de 1603 se dio oficialmente por concluido el intento del padre Font, aunque ya el día 3 de ese mes el virrey escribía al monarca informándole que ya había intervenido el Provincial y que a la sazón, Font se encontraba en Lima bien desengañado de lo que prometía¹³⁷.

Pese a la ingrata experiencia, la Compañía de Jesús y sacerdotes de distintas Ordenes religiosas no cesaron en su empeño de incursionar en la selva, buscando a los indígenas que habitaban allí para desarrollar entre ellos la labor misional que extendiera el cristianismo, procurara la salvación de aquellas almas y ampliara los términos del espacio de civilización. Así la doctrina cristiana fue llegando con redoblados esfuerzos a las inhóspitas tierras del antiguo territorio del Antisuyo incaico.

136 Declaración... 1603. A.G.I. Lima 34, cuaderno 5, f. 115v.

137 Entrada y misión en los Andes de jauja en 1602: 268.

BIBLIOGRAFIA

Acosta, José de S.J.

1954

De procuranda indorum salute

En: **Obras del P. J. de Acosta**. Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, Tm. LXXXIII

Alvarez Turienzo, S. O.S.A.

1988

Evangelización en América. Los Agustinos.

Salamanca, Caja de Ahorros y Monte de Piedad, Europa Artes Gráficas S.A.

Barriga, Víctor

1939

Los mercedarios en el Perú. Siglo XVI. Ediciones la Colmena. Arequipa. vol. III.

Betanzos, Juan Diez de

[1571] 1987

Suma y narración de los Incas. Edición y notas de María

del Carmen Martín Rubio. Estudio preliminar de Demetrio Ramos Pérez. Madrid.

Borges, Pedro

1987

Misión y evangelización en América. Madrid, Gráficas Regar. Primera edición.

Bowser, Frederick

1977

El esclavo africano en el Perú colonial 1524-1650. México.

Calancha, Fray Antonio de la

[1638] 1978

Crónica Moralizada. Lima, U.N.M.S.M. Transcripción, notas bibliográficas, Indices de Ignacio Prado Pastor, vol. V

"Crónica anónima"

1944 [1600]

En: Mateos, Francisco S.J. (Ed.) Tm. II

"Descripción de la tierra..."

[1586]

En: Jiménez de la Espada 1965 Tm II pp. 16-29

"Entrada y misión a los Andes de Jauja en 1602"

En: Jiménez de la Espada 1965 Tm. III pp. 257-275.

Dussel, Enrique

1983

Historia de la Iglesia en América Latina. Madrid, Ed. Mundo Negro.

Duviols, Pierre

1976

"Punchao. Idolo mayor del Coricancha, historia y tipología"

En: *Antropología Andina* N 1-2, Centro de Estudios Andinos, Cuzco. pp. 156-182.

1977

La destrucción de las religiones andinas. Durante la conquista y colonia. Universidad autónoma de México, 1977. Traducción de Albor Maduenda.

Duviols, Pierre y Henrique Urbano (eds.)

1989

Fábulas y ritos de los Incas. Crónicas de América. Primera edición. Madrid.

Folgado Flórez, S.

1988

"Fr. Luis López de Solís o la lógica de un quehacer evangelizador (1534-1606).

En: Alvarez Turienzo, S. O.S.A. pp. 61-96

Guardia Mayorga, Rafael

[1959] 1980

Diccionario quechua-castellano. Espasa. Lima.

Guillén, Edmundo

1976-77

"Documentos inéditos para la historia de los incas de Vilcabamba: la Capitulación del gobierno español con Titu Cusi Yupanqui" *Historia y Cultura* No. 10. Lima.

Hemming, John

1982

La conquista de los Incas. Fondo de Cultura Económica. México.

Jiménez de la Espada, Marcos

1965

Relaciones Geográficas de Indias. Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, Tomos II y III.

Martínez Cerceda, José Luis

1982

Una aproximación al concepto andino de autoridad aplicado a los dirigentes étnicos durante el siglo XVI y principios del XVII. Tesis magister, Programa Académico de Perfeccionamiento, P.U.C., Lima.

Marzal, Manuel

1983

La transformación religiosa peruana. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.

Mateos, Francisco S.J. (Ed.)

1944

Historia General de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú. 2 Tms. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Meiklejohn, Norman

1988

La Iglesia y los Lupaqs durante la Colonia. Cusco, Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas" - Instituto de Estudios Aymaras.

Millones, Luis (comp.)

1990

El retorno de las huacas. Estudios y documentos sobre el Taki Onqoy siglo XVI. Instituto de Estudios Peruanos. Sociedad Peruana de Psicoanálisis. Lima.

"Misión y entrada a los Andes de Jauja"

[1595] En: Jiménez de la Espada 1965 Tm. II pp. 102-105.

Murúa, fray Martín de

[1590] 1946

Historia del origen y genealogía real de los reyes incas del Perú. Introducción, notas y arreglo de Constantino Bayle. Madrid.

Ocampo y Conejeros, Baltasar de

[1610] 1955

"Descripción y sucesos históricos de la provincia de Vilcabamba" En: *Revista del Archivo Histórico del Cuzco* No. 6. Cuzco.

Regalado de Hurtado, Liliana

1987

La elite incaica frente a la crisis del Tawantinsuyu. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima. Tesis Doctoral (inédita).

Rodríguez de Figueroa, Diego

[1565] 1910

Descripción y viaje a la provincia de Vilcabamba".

Rostworowski de Diez Canseco, María

1983

Estructuras andinas de poder. Ideología religiosa y política.
Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

San Pablo

Epístola a los Romanos 3: 21-26. En: *Nuevo Testamento* (1955). Versión directa del texto original griego por el Rvdo. Padre José María Bover, S.I. Madrid, Biblioteca de autores Cristianos de la Editorial Católica, S.A.

Sèjournè, Laurette

[1957] 1984

Pensamiento y religión en México antiguo. Lecturas mexicanas 30. Fondo de Cultura Económica. México.

Temple, Ella Dunbar

1939

"La descendencia de Huayna Cápac". *Revista Histórica.*
Tm. XI, 1-2. Lima.

1949-50

"Notas sobre el virrey Toledo y los Incas de Vilcabamba" En: *Documenta II.* Lima.

Titu Cusi Yupanqui, Diego de Castro

[1570] 1985

Ynstruccion del Inga. Relación de la conquista del Perú El Virrey, edición e introducción de Luis Millones. Lima.

Toledo, Francisco de

1989

Disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú (1569-1574). Introducción de Guillermo Lohmann Villena.

Transcripción de María Justina Saravia. Escuela de Estudios hispanoamericanos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Monte de Piedad. Sevilla.

Urbano, Henrique

1989

En: Duviols y Urbano

Viñas Román, Teófilo

1988

"Acción evangelizadora de los agustinos de Salamanca en el Nuevo Mundo"

En: Alvarez Turienzo, S. O.S.A. pp. 11-60

Valcárcel, Luis E.

1964

Machu Picchu. Buenos Aires, Eudeba.

Valcárcel, Rosina

1988

Mitos, dominación y resistencia andina. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Varón Gabai, Rafael

1990

"El Taki Onqoy: las raíces andinas de un fenómeno colonial" *En: Millones (comp.)*.

FUENTES

Apuntamiento [s.f.] ¿1602? A.G.I. Lima 34, cuaderno 5.

Autos e información... 1579 A.G.I. Patronato 139, No 1, R1

Carta a S.M. del Marqués de Cañete, de 22 de Enero de 1593.
En: Cartas y expedientes del Virrey de Lima vistos en el Consejo A.G.I. Lima 33.

Carta al virrey del corregidor Rivera de 21 de Junio de 1602.
En: Copias de cartas del corregidor de Guamanga Joseph de Rivera A.G.I. Lima 34, cuaderno 5.

Carta al virrey de 20 de Mayo de 1599. A.G.I. Lima 34

Carta al virrey de 9 de Abril de 1602. A.G.I. Lima 34

Carta de S.M. al Virrey del Perú D. Francisco de Toledo sobre varios puntos esenciales de gobierno de su virreinato. [s.f.], A.G.I. Patronato 102 No 2, R 2.

Carta de Toledo a S.M. de 1 de Marzo de 1572 A.G.I., Lima 28 B

Carta de Diego Cid al virrey, del 20 de Mayo de 1602. A.G.I. Lima 34,

Carta de Font al virrey del 24 de Junio de 1602,. A.G.I. Lima 34

Carta del Virrey Conde del Villar, del 25 de Abril de 1588. A.G.I. Lima, 32

Carta del virrey a Font, del 1 de Julio de 1602. A.G.I. Lima 34, cuaderno 5.

Carta del corregidor Rivera al virrey de 21 de Agosto de 1602. A.G.I. Lima 34, cuaderno 5.

Carta del corregidor Rivera del 11 de Diciembre de 1602. A.G.I. Lima 34

Carta del corregidor Rivera de 11 de Julio de 1602. A.G.I. Lima 34, cuaderno 5.

Carta del Virrey Toledo al Rey, del 10 de mayo de 1571, A.G.I. Lima 28 A, Doc, 49, Libro II.

Carta del padre Font del 20 de Junio de 1602. A.G.I. Lima 34, cuaderno 5.

Carta del padre Font al virrey de 24 de Junio de 1602. A.G.I. Lima 34, cuaderno 5.

Carta del virrey Velasco de 1 de Julio de 1602. A.G.I. Lima 34, cuaderno 6.

Carta del virrey Hurtado de Mendoza de 20 de Enero de 1558, A.G.I. Lima 28 A

Carta del virrey a Font, de 1 de Julio de 1602. A.G.I. Lima 34, cuaderno 5.

Carta del marqués de Cañete al rey de 12 de Abril de 1596
En: Cartas y expedientes del Virrey de Lima, vistos en el Consejo A.G.I. Lima, 33.

Carta del Virrey Antonio de Mendoza a S.M de 28 de Octubre de 1550 sobre asuntos importantes de aquel gobierno .
A.G.I. Patronato 192, No 2, R 3.

Carta del marqués de Cañete al Rey de 18 de Mayo de 1593.
En: Cartas y expedientes del Virrey de Lima, vistos en el Consejo A.G.I. Lima 33.

Carta del virrey Conde del Villar del 6 de Abril de 1588.
A.G.I. Lima 32

Cartas del Virrey marqués de Cañete, 1595 A.G.I. Lima 33.

Cartas y capítulos de obras de Rodrigo Cabredo, 1602. A.G.I. Lima 34.

Consulta y parecer de la Orden de Santo Domingo de 22 de Febrero de 1602. A.G.I. Lima 34, cuaderno 5.

Decisión sobre lo que pide el Padre Juan Font de la Compañía [s f] ;1602?. A.G.I. Lima 34, cuaderno 5

Declaración que hizo el P. Juan Font ante su provincial cerca de la misión en presencia del inquisidor Flores en 8 de Enero de 1603. A.G.I. Lima 34, cuaderno 5, Doc. 1.

Hurtado de Arbieta, 1572, nombramiento de gobernador,
A.G.I. Patronato 139, No 1, R 1.

Hurtado de Arbieta, nombramiento de Gobernador, [1575].
En: Probanza de méritos y servicios de Martín Hurtado de Arbieta A.G.I. Patronato 120, No 2, R 1.

Información que se hizo con el P. Juan Font y sus compañeros sobre la entrada a los chunchos y ser de aquella misión en Guaman-ga, el 9 de Diciembre (copia con fecha 12) de 1602, A.G.I. Lima 34, Cuaderno 5.

Información de los méritos y servicios de Manso Sierra de Le-guizamo en lá conquista y pacificación del Perú con Francisco Pi-zarro y con la prisión de Atabalipa, 1562 A.G.I. Patronato 107, R 2, doc. 1.

Información de servicios de Francisco de Camargo y Aguilar, 1573 A.G.I. Patronato 119, R 2. Información hecha por mandato del Se-ñor virrey don Antonio de Mendoza, sobre el descubrimiento y re-gistro de las minas de la provincia de Vilcabamba, 13 de Marzo de 1590. A.G.I. Lima, 32.

Instrucción a don Antonio de Cabrera para el gobierno y lo que se le comete 1590 A.G.I. Lima, 32.

Lo que se pide para la conversión por el P. Juan Font. Dos docu-mentos fechados en 11 y 14 de Setiembre de 1601. En: Jiménez de la Espada, 1965 Tm. III: 258-263.

Memorial al virrey Conde del Villar de María Cusi Guarcaay de 13 de Diciembre de 1586. A.G.I. Lima 32.

Memorial del Padre Font del 2 de Marzo de 1602. A.G.I. Lima 34, cuaderno 5.

Memorial de Lorenzo Maldonado, 1598. A.G.I. Patronato 120 No 2, R 1.

Parecer de la Compañía de Jesús... 30 de Julio de 1602. A.G.I. Lima 34, cuaderno 5.

Petición de mercedes, 1575. A.G.I. Lima 32

Petición del fiscal... 1602. A.G.I. Lima 34, cuaderno 5

Probanza de méritos de Juan Alvarez Maldonado, 1572, A.G.I. Patronato 120 No 1, R 1.

Probanza de méritos de Francisco Pérez Fonseca en la provincia de Vilcabamba, 1581. A.G.I. Patronato 125, R 10.

Probanza de méritos de Martín Hurtado, 1582. A.G.I. Patronato 139, No 1, R 1.

Provisión de 1602. A.G.I. Lima 34, cuaderno 5.

Provisión del virrey Martín Enríquez, 1582. A.G.I. Patronato 120, No R 2

Real Cédula del 21 de Agosto de 1601. A.G.I. Lima 34, Cuaderno 5.

Real Cédula de S.M. al Virrey García Hurtado de Mendoza. Madrid, de 4 de Abril de 1590. A.G.I. Patronato 120, No 2, R 1.

Requerimiento y autos 1582. A.G.I. Patronato 139 No 1, R 1.

Residencia de Martín Hurtado, 1590 En: Probanza de méritos de Martín Hurtado A.G.I. Patronato 120, No 2, R 1.

Residencia hecha por Antonio de Cabrera..., 1590 A.G.I. Patronato 120, No 2, R 1.

"Sobre que se pueble en Vilcabamba una Villa" 1590. A.G.I. Lima 32.

Título de Gobernador de Martín Hurtado 1572. A.G.I. Lima 32

Visita hecha por Antonio de Cabrera, 1590. A.G.I. Patronato 139, No 1.

APENDICE

LOS COLONIZADORES DE VILCABAMBA

En la lista siguiente no hemos discriminado a los "conquistadores" de Vilcabamba de aquellos otros que actuaron como "colonizadores". Tampoco hemos hecho diferencias respecto al carácter de su permanencia en el lugar, ya fuera ésta pasajera o estable.

Incluimos a todos aquellos que sabemos estuvieron alguna vez en Vilcabamba, para que en posteriores investigaciones se pueda seguir de manera más puntual su trayectoria y el rol que realmente cumplió cada uno de ellos tanto en la colonización como en la evangelización por aquella zona.

AGUILAR Y CORDOVA, Diego de

Probable gobernador de Vilcabamba según Lohmann, (comunicación personal). Otro indicio de que alcanzó dicha posición es que con fecha 15 de Octubre de 1589, el virrey Conde del Villar, lo recomendaba al monarca español.

ALVAREZ, Alonso

Junto con Antonio Pereyra asaltó el fuerte de Condormarca y apresó a los indígenas que se encontraban allí. Ese era un paso difícil donde se despeñaron algunos españoles, durante la invasión a Vilcabamba. Alvarez participó en calidad de soldado en la entrada a los Manaríes.

ALVAREZ, Juan

Residente en Vilcabamba durante la gobernación de Martín Hurtado ya que se le menciona transportando los restos del P. Ortiz a San Francisco de la Victoria.

ANDUEZA,.....

Mencionado solamente como un Capitán que pereció ahogado en la jornada a los Manaríes.

ARBIETO, Juan de

Hijo y mayorazgo de Martín Hurtado de Arbieto. En Febrero de 1573 se le encuentra en San Francisco de la Victoria en calidad de vecino y Alcalde Ordinario. Participó en la pacificación y colonización de los Manaríes.

ARIAS, Luis

Era, en el año de 1572, vecino de San Francisco de la Victoria.

AYALA, Juana de

Mujer de Martín Hurtado de Arbieto, en su compañía vivió al parecer un tiempo prolongado en Vilcabamba.

BUSTAMANTE, Toribio de

Teniente General de gobernador de la provincia de Vilcabamba. Fue uno de los que fundaron y poblaron San Francisco de la Victoria y el asiento de minas llamado Villa Real de Guamani.

CABRERA, Antonio Luis de

Nombrado Visitador y Juez de Residencia de Martín Hurtado de Arbieta por el virrey García Hurtado de Mendoza, con fecha 4 de Setiembre de 1590. En Enero del año siguiente se le encuentra desempeñando el cargo de Corregidor y Justicia Mayor de Vilcabamba.

CAMARGO, Francisco de

Capitán que tras la ocupación de Vilcabamba fue nombrado Alcaide de la fortaleza llamada de San Juan, que fue establecida por orden del gobernador Martín Hurtado de Arbieta.

CORDOVA, Gaspar de

Moreno pregonero en Vilcabamba hacia 1572.

CUEVA, Alonso de

Conquistador de Vilcabamba y soldado que estuvo en la jornada a los Manaríes. Se sabe que era residente de Vilcabamba pues fue uno de los que cargaron los restos del P. Diego Ortiz desde su sepulcro hasta San Francisco de la Victoria.

DOMINGUEZ, Simón

Vecino de Vilcabamba en el año 1572, pues en el mes de Abril se le encuentra asistiendo a un acto público.

FONSECA, Juan

Residente en Vilcabamba, también se le menciona como uno de los encargados de trasladar los restos del religioso Ortiz desde su primer sepulcro hasta la iglesia de San Francisco de la Victoria.

GALO, Diego

En el año 1572 se le encuentra asistiendo en San Francisco de la Victoria, a un acto público, por lo que podría presumirse que era vecino de esa ciudad.

GARCIA MORENO, Diego

Encomendero de indios en la provincia y vecino de San Francisco de la Victoria en el año 1590.

GARCIA, Fray Marcos

Sacerdote agustino quien realizó labor evangélica en Vilcabamba en tiempo del Inca Titu Cusi Yupanqui, ayudándolo en la redacción de una Instrucción o Relación destinada al monarca español en la que el Inca pretendía dar una visión de la conquista, justificando la actitud rebelde de su padre y la suya propia, denunciar los excesos de los conquistadores, a la vez que solicitar el reconocimiento de su jerarquía y privilegios.

García terminó enemistado con Titu Cusi Yupanqui y

fue expulsado de Vilcabamba, tras lo cual se produjo la muerte del Inca y el martirio del otro sacerdote que lo acompañaba, Fray Diego Ortiz.

GARRIDO DE VILLENA, Luis

En octubre de 1590 aparece como escribano de minas en la provincia de Vilcabamba.

GATOS, Antonio de

Sargento Mayor en Vilcabamba, hacia el año 1572.

GOMEZ MARRON, Andrés

En 1574 o 1575 se trasladó a Vilcabamba con toda su familia y en 1590 era vecino en el pueblo de San Juan de Lucuma en Vilcabamba. Había sido Regidor y Alcalde Ordinario de San Francisco de la Victoria y Alguacil Mayor de la provincia. Se le conocía como encomendero, y era un antiguo amigo de Martín Hurtado.

Participó en la entrada a los Manaríes pero no formó parte de la expedición a los Pilcozones.

GUDINO, Vasco

Soldado que estuvo en la conquista de los Manaríes. Para Diciembre de 1590 era vecino de San Francisco de la Victoria. Se reputaba conquistador de la provincia y encomendero.

GUERRERO, María

Mujer de Martín de Pando. Vivió con él en Vilcabamba y es de presumir que era mestiza. Luego de la ejecución de Pando

se pierde su rastro aunque por comentarios hechos por Calancha se entiende que sobrevivió a su marido.

HERNANDEZ Y CASTILLO, Luis

Vecino de Vilcabamba. En 1595 colaboró con el P. Aguiar en la sustracción de los restos de Diego Ortiz, para que fueran llevados al Cuzco

HURTADO DE ARBIETO, Martín

Conquistador y primer gobernador de Vilcabamba, siendo vecino del Cuzco y encomendero de "Guancallo", recibió el encargo del Virrey Toledo. Fundó pueblos y emprendió jornadas a las tierras de los Manaríes y Pilcozones, sufriendo varias heridas. Durante la gestión del virrey Conde del Villar se le hizo una residencia y murió sin poder levantar personalmente los cargos. Se sabe que tuvo seis hijos.

LOPEZ DE AYALA, Diego

Clérigo que fue el primer cura y vicario de la iglesia de San Francisco de la Victoria, en tiempos del gobernador Martín Hurtado.

LOYOLA, Martín García de

Estuvo al mando en el ataque a Vilcabamba y personalmente persiguió y capturó al Inca Túpac Amaru. Parte de las recompensas que recibió fue su matrimonio con Beatriz Clara Coya, hija del Inca Sayri Túpac, lo que le permitió tener acceso al rico repartimiento de Yucay.

MALDONADO, Juan Alvarez

Fue gobernador de la Nueva Andalucía donde descubrió y conquistó dos provincias de indios. En 1567 había sido nombrado por el licenciado Lope García de Castro, gobernador de una región que se extendía desde Opatari hasta el Mar del Norte, dándole asimismo la gobernación de Moxos y Paititi. En Marzo de 1572 emprendió la exploración de Manopampa; tierra del cacique Mampio, descubriendo un río al que llamó Lázaro, a catorce leguas de la provincia de los Andes. Entonces fue llamado por el virrey Toledo para que participara en la invasión a Vilcabamba y ayudara a sujetar "a los incas alzados".

Del Cuzco, partió un 15 de Abril de 1572, al mando de un grupo de 15 hombres, además de los indígenas Cañaris que llevaba en calidad de auxiliares.

Cruzaron el puente de Chuquichaca y tomaron el fuerte indígena de Condormarca, luego el asiento de Tarquimayo. Se desempeñó como Maestre de Campo General en las acciones de Vitcos y Vilcabamba.

MARIACA, Francisco de

Era yerno de Martín Hurtado de Arbieta y estuvo en la jornada a la tierra de los indios Manaríes pues se encontraba en la Ciudad de Jesús cuando fue atacada por los Pilcozones. Mariaca pereció en dicha acción.

MENDOZA, Francisco de

Estuvo en la ocupación de Vilcabamba y fue vecino de San Francisco de la Victoria. Mendoza fue también uno de los perseguidores del Inca Túpac Amaru a quien siguió río abajo. Ese año de 1572 solicitó un repartimiento de indios y una

plaza de lanza como entretenimiento. Estuvo presente en el descubrimiento del Río de la Plata, se le nombró gobernador y posteriormente fue muerto por el tirano Diego de Abreu.

MENESES, Martín de

Siendo encomendero de "Guayqui" acudió a formar las tropas que debían atacar Vilcabamba por orden del virrey Toledo. Estuvo presente en la citada acción que se efectuó un 24 de Junio de 1572 actuando como Capitán. Personalmente fue a perseguir a Guallpa Yupanqui, uno de los caudillos de la defensiva incaica.

MINEZA, Sebastián de

Morador de Vilcabamba en Febrero de 1573.

MONROY, Alonso de

También mencionado en las fuentes como Antonio de Monroy. Caballero notable, que procedente de Nueva España vino al Perú y se casó con la hija de un conquistador. En México había explotado un importante asiento de minas. El marqués de Cañete, interesado en activar la explotación de las minas vilcabambinas, lo nombró corregidor en aquella provincia, hacia el año 1596; sin embargo Calancha, en su Crónica Moralizada, menciona que ya en 1595 era Gobernador de Vilcabamba.

MONTOYA, Padre

Sacerdote jesuita que estuvo un tiempo en Vilcabamba durante la gobernación de Martín Hurtado de Arbieta. Junto con sus hermanos de hábito el P. Pedro de Cartagena y el Hno. Madrid, participó en las entradas a los Manaríes y Pil-

cozones. Al salir de esa última y fallida jornada estuvo un tiempo muy breve en Huanta, reponiendo su salud antes de pasar al Cuzco. Enseguida pidió autorización para trasladarse a Santa Cruz de la Sierra y hacer allí trabajo misional. Camino a su nuevo destino, falleció en la Villa Imperial de Potosí.

ORELLA DE ALDAZ, Joan

En el año 1584 aparece como gobernador en San Francisco de la Victoria de Vilcabamba.

ORTEGA, Juan

Escribano público de la provincia en el año 1572. Más tarde, en el año 1579, aparece también como escribano de la gobernación de Vilcabamba.

ORUE, Pedro de

Fue vecino de San Francisco de la Victoria en el año 1572, fecha en que se le encuentra asistiendo a un acto público.

ORTIZ, Fray Diego

Sacerdote agustino que realizó un importante trabajo de evangelización en Vilcabamba en tiempos del Inca Titu Cusi Yupanqui. Murió a manos de los naturales tras padecer cruel martirio. Luego de la ocupación española y la instalación de una iglesia en aquel lugar, sus restos fueron objeto de veneración en la ciudad de San Francisco de la Victoria, adjudicándose varios prodigios. Finalmente en 1595, cuando el núcleo establecido por los españoles en Vilcabamba se encontraba en franco proceso de decadencia, el Padre Fray

Pedro Aguiar ó Fray Pedro del Espíritu Santo, procurador del convento agustino del Cuzco extrajo superficialmente los restos de Ortiz de la iglesia de Vilcabamba para trasladarlos a su templo del Cuzco.

PANDO, Martín de

Mestizo que entró a Vilcabamba, aparentemente durante las guerras civiles y permaneció al lado del Inca Titu Cusi Yupanqui hasta su muerte. Actuó como una suerte de secretario y consejero del gobernante indígena y figuró como escribano en el documento conocido como "Instrucción" o "Relación". Murió a manos de los naturales, junto con el sacerdote agustino Diego Ortiz y otros españoles, tras la intempestiva muerte de Titu Cusi. Diego Rodríguez de Figueroa que lo encontró al lado del Inca en el año 1565, lo describió en los siguientes términos: "Venía junto a él [el Inca], un mestizo con una rodela e una espada vestido al uso español con unos çaraguelejos de algodón e un sayo e una capa parda muy vieja".

PEREZ, Esteban

Vecino, regidor y encomendero de indios en Vilcabamba, provincia de la que había sido conquistador. En 1590 se le encuentra viviendo en San Francisco de la Victoria ciudad de la que debió ser uno de sus fundadores pues decía conocer a Martín Hurtado desde el año 1572. Estuvo en la jornada a los Pilcozones y en la fundación de la Ciudad de Jesús.

En 1590 contaba con cuarenta años, lo que equivale a decir que su actividad en Vilcabamba la inició a los veintidos.

PEREZ DE APONTE, Martín

Sólo se conoce que fue vecino y regidor de San Francisco de la Victoria.

PEREZ DE FONSECA, Francisco

En 1579 era vecino de San Francisco de la Victoria y afirmaba haber sido Alcalde de esa ciudad.

PEREYRA, Antonio de

Capitán que fue con un grupo de refuerzo a la toma del puente de Chuquichaca durante la ocupación de Vilcabamba. Entoncés era encomendero de "Conchapata". Se le menciona también en algunos documentos como Alonso Pereyra y habría sido uno de los que asaltó el fuerte de Condormarca, sometiendo a los indios que se encontraban allí. Sindicado como perseguidor de varios miembros de la elite, durante la toma de Vilcabamba, a saber: Guallpa Yupanqui, Collatopa y otros. Posteriormente tuvo destacada actuación, cuando el virrey Conde del Villar lo nombró Administrador y Juez de Residencia del gobernador Martín Hurtado de Arbieta, en el año 1572.

PIMENTEL, Luis

Estuvo presente en la invasión de Vilcabamba del año 1572, se le encargó encabezar a 50 soldados guamanguinos que tenían el encargo de cortar la salida por el valle de Mayomarca.

PONCE, Juan

Al parecer, intervino de manera indirecta en la entrada a la

tierra de los Pilcozones, pues figura enviando un socorro a su cuñado Martín Hurtado, lo que permitió al gobernador y su gente llegar hasta Huamanga, al regreso de la citada expedición.

RODRIGUEZ DE FIGUEROA, Diego

Conquistador de Vilcabamba. Resultó ser un personaje importante en la historia de ese reducto incaico ya que antes de la invasión tuvo oportunidad de ingresar al sitio para entrevistarse con el Inca Titu Cusi por encargo de las autoridades españolas. Afirmaba haber participado en la guerra contra los Chiriguanas y actuar como proveedor "en el campo de los oidores contra Hernández Girón". Asimismo, "contradiciendo las razones de los encomenderos" en la discusión sobre la perpetuidad de las encomiendas.

Por sus servicios obtuvo una encomienda en San Francisco de la Victoria y la vara de Alguacil Mayor de aquella gobernación. Según su propio decir permaneció en Vilcabamba cuatro años.

Escribió una "Relación sobre el camino y viaje..." que hizo a Vilcabamba y según propio testimonio preparó otras dos más por el año de 1582, época en la que era un importante minero y fundidor de Potosí. Una versaba sobre "la provincia de Potosí" y otra sobre "la antigüedad de los incas y su origen y principio y de la graduación de los demás pueblos de este reino".

RUNEJERO, Baltasar

Fue vecino y Alcalde Ordinario de San Francisco de la Victoria.

SALCEDO [ó Saucedo], Mencia de

Hija del gobernador Martín Hurtado, aparentemente vivió algún tiempo en Vilcabamba.

SARMIENTO, Pedro

Según su propia versión, fue el capitán que puso las primeras bandera y cruz en el territorio controlado por el Inca, tras cruzar el puente de Chuquichaca durante la invasión a Vilcabamba. En esa ocasión actuaba como Alférez General.

SIERRA DE LEGUIZAMO, Manso o Mancio

Participó en el ataque que Gonzalo Pizarro efectuó sobre Vilcabamba.

SOTELO, Gaspar

Durante la invasión a Vilcabamba se encargó, junto con 70 soldados, de cerrar el paso al Inca por el lado de Abancay.

SUAZO, Cristóbal de

Participó en calidad de soldado en la conquista de los Manaríes.

TORRES, Diego de

Acudió al llamado de Toledo para atacar Vilcabamba, luego del martirio del sacerdote agustino Diego Ortiz y el asesinato del emisario del virrey, Tilano de Anaya.

XUARES, Alonso

Actuó bajo las órdenes de Antonio Pereyra en el socorro que se hizo a los españoles que tomaban el puente de Chuquichaca. Antes conformó la escolta que acompañó la salida de Vilcabamba del Inca Sayri Túpac y estuvo también en la captura de Túpac Amaru.

Más tarde fue enviado por Martín Hurtado para "combatir a unos capitanes del inga al pueblo de Momori en el territorio de los Manaríes.

Se le señalaba como uno de los descubridores del valle de Quillabamba. En 1581 decía contar con más de veinte años de residencia en Vilcabamba, por lo que se entiende que estuvo alojado allí antes de la invasión ordenada por Toledo. También afirmaba que había combatido contra los indígenas del pueblo de "Memoy", en compañía de Juan de Arbieta y Antonio Alvarez y participando en el descubrimiento de la provincia de Guanacomarca.

XUARÉS, Alvaro

Actuó bajo las órdenes de Alonso Perea en el socorro que se hizo a los españoles que estaban en el pueblo de Chuquibambilla. Antes acompañó la escolta que acompañó la salida de Vilcabamba del Inca Tupa Yupac y estuvo también en la captura de Túpac Amaru.

Más tarde fue enviado por Martín Hurtado para combatir a unos apaches de Lengua al pueblo de Maimón en el territorio de los Mameas.

Se lo señalaba como uno de los descubridores del valle de Quillabamba, donde vivió más de veinte años de residencia. Se entiende que se encontró con el Inca Túpac Yupac cuando este se retiró a Vilcabamba para escapar de la invasión ordenada por Toledo. También participó en el combate contra los indígenas del valle de Quillabamba, al mando de Juan de Arbuja y Arbuja.

RELIGION Y EVANGELIZACION EN VILCABAMBA (1572-1602)

Se terminó de imprimir el mes de
Setiembre de 1992, en los talleres
gráficos de Editorial e Imprenta
Desa S.A. (Reg. Ind. 16521).
General Varela 1577.
Lima 5, Perú.

DE PROXIMA APARICION

PEDRO DE CIEZA DE LEON:

Crónicas del Perú. Cuarta Parte.

Las Guerras Civiles:

Vol. II – Guerra de Chupas

Vol. III – Guerra de Quito

JORGE ARMANDO GUEVARA GIL

Propiedad Agraria y Derecho Colonial

GUILLERMO LOHMANN VILLENA

Amarilis Indiana

ALEJANDRO ORTIZ R.

La Pareja y el Mito en los Andes

CARLOS RAMOS

*Toribio Pacheco. Civilista del Siglo
XIX*

JAVIER SOLOGUREN

El Rumor del Origen

FERNANDO DE TRAZEGNIES

*La Idea del Derecho en el Perú
Republicano el Siglo XIX. 2da. ed.*

ALBERTO VARILLAS MONTENEGRO

Literatura Peruana del siglo XIX

FONDO EDITORIAL

Av. Universitaria, cuadra 18, San Miguel,
Apartado 1761. Lima 1, Perú. Tlfs. 626390
y 622540, Anexo 220, Fax 51-14-611785.

