

Ana María Lorandi.

DE QUIMERAS, REBELIONES Y UTOPIAS

La gesta del inca Pedro Bohorques



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
FONDO EDITORIAL 1997

FORMACIÓN
OFRECIENDO **80** años
INTEGRAL

Ana María Lorandi es profesora en la Universidad de Buenos Aires e investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina. Tras una larga experiencia en arqueología y etnohistoria ha escrito este libro fascinante sobre la vida del falso inca Pedro Bohorques, cuyas aventuras se desarrollaron en los Andes peruanos y en los valles Calchaquíes en el norte argentino durante la primera mitad del siglo XVII. La historia del fabulador y carismático personaje le ha permitido interrogarse sobre la construcción del imaginario acerca del dorado Paytiti, rastrear la persistencia de la memoria sobre los incas y las estrategias de sus descendientes durante la Colonia y analizar la conducta de los calchaquíes que conservaron su independencia durante 120 años. El largo derrotero de Pedro Bohorques, que trajo al Nuevo Mundo tardías apetencias de conquistador, de "caballero imaginado" como los identifica la autora y que a la vez quiso ser rey Inca, permite reflexionar sobre la fuerte incidencia de la mentalidad y la conducta barroca en la notable aventura de la América hispana.

DE QUIMERAS, REBELIONES Y UTOPIAS

Ana María Lorandi

**DE QUIMERAS,
REBELIONES Y UTOPIAS**
La gesta del inca Pedro Bohorques



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DEL PERU
FONDO EDITORIAL 1997



Primera edición, junio de 1997

Carátula: AVA Diseños

Cuidado de la edición: Miguel Angel Rodríguez Rea

*De quimeras, rebeliones y utopías; la gesta
del Inca Pedro Bohorques*

Copyright © 1997 por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad
Católica del Perú. Av. Universitaria, cuadra 18, San Miguel. Lima,
Perú. Telfs.: 4626390, 462-2540, anexo 220.

Derechos reservados

ISBN 9972-42-071-9

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

Impreso en el Perú – Printed in Peru

A mi hija Valentina
sin cuyo aliento, amor
y paciencia mi vida no
tendría sentido

ÍNDICE

Prólogo, José Emilio Burucúa	11
Agradecimientos	15
Introducción	19

CAPITULO I

COMPLEJIDAD ETNICA Y CONFLICTOS SOCIALES

Las claves ideológicas	35
Las alianzas espúreas	41
Las primeras sediciones armadas	48

CAPITULO II

LOS INKAS EN LA COLONIA

LA CONSTRUCCION DE LA MEMORIA

El mito de Inkarrí	59
La memoria histórica frente al trauma de la Conquista	61
Los nobles inkas frente al mundo colonial	66
El combate de los curacas andinos	88
La memoria utópica y "los medios de comunicación"	97
1. La iconografía	98
2. Las fiestas y ceremonias	104
3. La literatura	109
La utopía como construcción de ideología	112

CAPITULO III
LAS RUTAS DE LA UTOPIA
EL MARAVILLOSO PAYTITI

El “caballero” imaginado	118
El maravilloso Paytiti	124
Los inkas y la selva	144
La interpretación de los “indicios”	155

CAPITULO IV
PEDRO BOHORQUES EN EL PERU

Los orígenes y los primeros años en el Perú	165
Las primeras entradas en la selva (ca. 1630-1637)	173
La conquista de lo imposible	183
Bohorques en Chuquisaca	194
La expedición autorizada a la selva: 1650-1651	196

CAPITULO V
CALCHAQUI
LA RESTAURACION DEL TAWANTINSUYU

La llegada de Pedro Bohorques a la provincia del Tucumán	229
El contexto socio-político del valle Calchaquí	233
Alarma y negociaciones. El encuentro en Pomán	240
Bohorques decide “aliarse con la tierra y hacer conjuración”	264
Morir por amor a la libertad	295

CAPITULO VI
LA MUERTE EN LIMA

299

CAPITULO VII
EPILOGO
LA SAGA DE BOHORQUES

313

Bibliografía	331
--------------	-----

PRÓLOGO

Me animaría a decir que estamos en presencia de un libro excepcional, no sólo por la documentación inédita sobre la cual se ha construido el relato, o por la historia apasionante que allí se narra (motivos ambos que ya serían suficientes para merecer aquel calificativo), sino también por el cúmulo de problemas historiográficos que es posible replantear y para los cuales se puede buscar nuevas respuestas a partir de la lectura de esta obra.

El primero de tales asuntos es el de las intersecciones de la antropología y la historia, tema de ilustre prosapia que nos remite al contrapunto sincronicidad-temporalidad planteado en un ensayo célebre de Lévi-Strauss¹ y que, más cerca ya de nuestra época (pienso sobre todo en los esfuerzos desplegados por Carlo Ginzburg para su desciframiento del sabbat),² nos instala en las obligaciones indelegables del historiador como hombre de ciencia, quien debe explicar por medio de un punto de partida común las semejanzas estructurales profundas entre hechos aparentemente aislados, postular e indagar un origen ubicado en el fluir del tiempo, no antes ni más allá del desarrollo de los conflictos humanos que forman el devenir lleno de significados de la historia. Sin olvidar, por supuesto, la deuda que la historiografía cultural norteamericana y especialmente Robert Darnton, su máximo representante, tienen con la concepción de la cultura como un tejido de textos y con el método de la “descripción densa”, cosas ambas que proceden de la

-
- 1 Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Buenos Aires, Eudeba, 1968, pp. 1-26.
 - 2 Carlo Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Turín, Einaudi, 1989.

teoría y de la praxis antropológica de Clifford Geertz.³ Creo que *De quimeras*, si se tienen en cuenta su examen de las expectativas sociales en periodos críticos, su indagación sobre el papel de los milenios y de las utopías, su propia “descripción densa” de la vida, de las fuentes y de los contextos de Pedro Bohorques, se ubica sin duda en aquellas últimas vertientes de una historiografía antropológica.

El punto de partida de Lorandi es precisamente el lugar de la convergencia entre una historia social de la colonia en el Perú y el estudio de las identidades étnicas, un lugar de encuentro donde ambas vías analíticas nos permiten descubrir las formas complejas de la conflictividad social cuyo sentido denso, múltiple y polivalente sólo se nos aparece como tal cuando nos introducimos en los mundos mentales de los actores históricos. Para ello, la autora nos conduce por los meandros del proceso de construcción de la memoria entre los inkas durante la primera mitad del siglo XVII. Vemos desenvolverse así una perspectiva amplia sobre el horizonte de las representaciones –imágenes, ceremonias, textos literarios– y entonces se nos muestra con fuerza el *topos* de la utopía en una de sus manifestaciones americanas más intrincadas: el mito del Paytiti. Lorandi despliega el conjunto de los hilos autóctonos y europeos, tan dispares (el reino neo-inka de la selva, las noticias de los cronistas, los viajes de sir Walter Raleigh), que componen el tejido deslumbrante del Paytiti. En el campo privilegiado de la utopía, trasladado y amplificado de la selva a los Andes calchaquíes, no cesará de transitar nuestro excéntrico personaje, el falso inka, solitario al principio, luego a la cabeza de las élites en un proceso tardío e inesperado de resurrección del espíritu de conquista, y arrastrando por fin tras él a todo un pueblo indígena. El episodio casi revolucionario de Bohorques en las tierras del Tucumán, donde su sueño de El Dorado se transforma en utopía colectiva de la restauración del Tawantinsuyu, es el punto más alto y menos conocido de esta historia, el clímax de una tragicomedia vertida de manera

3 Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 19-40. Robert Darnton, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, México, FCE, 1987; *O beijo de Lamourette. Mídia, Cultura e Revolução*, Sao Paulo, Companhia Das Letras, 1990, pp. 175-255.

rigurosa a la par que apasionada, poética, incluso irónica en varios pasajes. Pero el relato ha sido elaborado de tal suerte que vemos la singularidad psíquica y existencial de un individuo –Bohorques– desprenderse del cuadro de una totalidad social transida de choques y conflictos, recorrida por las grandes fuerzas económicas, políticas e ideológicas, no sólo de la América española sino de la entera civilización euroamericana del siglo XVII; y contemplamos más tarde el proceso por el cual aquella misma individualidad se convierte en el catalizador de los proyectos, las expectativas y las energías escatológicas latentes en las multitudes indígenas de los valles calchaquíes. El trabajo de Lorandi ha insertado y articulado en la trama mayor de la vida colectiva la excepcionalidad histórica de Pedro Bohorques, un hombre tan apartado de las generalidades de su época, tan cercano a la locura y al extravío como para justificar en plenitud la cita del *Elogio* erasmiano que preside el epílogo de este libro. La empresa historiográfica posee ecos de aquella otra con la que Ginzburg recuperó para nuestra memoria la experiencia simple, pero cíclicamente única y genérica, de Menocchio, el molinero friulano del siglo XVI cuyas ideas y cuyo destino han quedado desde ahora estrechamente unidos a la fortuna intelectual de Giordano Bruno, quizás el más grande filósofo del Renacimiento.⁴ Claro que la irrupción de Bohorques en el *main stream* del devenir y su huella en la macrohistoria de la sociedad americana del Barroco fueron bastante más profundas que las dejadas por el encuentro de Menocchio y sus jueces inquisitoriales en la dialéctica socio-cultural del Renacimiento tardío, pero ambas biografías plantean tensiones semejantes entre lo excepcional y lo regular, entre lo excéntrico y lo medular de un tiempo histórico.

Por último, *De quimeras* reedita, en la misma línea de algunas obras de Natalie Zemon Davis, el problema de la construcción ficcional de la verdad o de la verosimilitud de un relato sobre lo “realmente acontecido”. Y Lorandi parece ser muy consciente de ello, pues no desdeña trazar el retrato del “caballero imaginado” que fue Bohorques ni asimilar su historia al género épico llaman-

⁴ Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Muchnik, 1981.

dola ora “gesta”, ora “saga”. Digamos que, en cualquier instancia, el resultado de estas investigaciones y de esta exposición se sitúa con claridad dentro del campo de las descripciones verificables y científicas. Pero no deja de ser uno de los mejores aportes del libro de Ana María Lorandi el hecho de que buena parte de su materia pertenezca al orden de los sueños y de los anhelos más atrevidos, con lo cual se probaría que el hombre descrito por el inspirado Próspero⁵ puede llegar a ser un actor importante de la historia.

JOSÉ EMILIO BURUCÚA.
Universidad de Buenos Aires.

5 William Shakespeare, *The tempest*, acto IV, escena única.

AGRADECIMIENTOS

Este libro tuvo un difícil proceso de gestación. A lo largo de los cuatro años durante los cuales fui reuniendo materiales, bibliografía y en general madurando sobre un tema que no había transitado hasta entonces, he ido acumulando innumerables deudas con mis colegas y discípulos. En primer lugar quiero reconocer el apoyo irrestricto de la Universidad de Buenos Aires, que a través de subsidios para viajes y para investigación (en dos ocasiones pude viajar a España para consultar archivos y bibliotecas), me permitieron reunir lo substancial del material necesario para escribirlo. Del mismo modo no ha sido menor el aporte de la OEA, que me otorgó una beca de tres meses para consultar archivos en Perú y Bolivia. La Fundación Antorchas financió otra parte de la investigación y un viaje a París que completó mi consulta bibliográfica. Del mismo modo, como investigadora del CONICET, he tenido el privilegio de investigar con toda libertad y disponer de subsidios que en periodos anteriores a la gestación del libro me permitieron consultar parte del material utilizado.

Debo reconocer que el interés por estudiar la vida de Pedro Bohorques se originó en la lectura del libro, correctamente documentado, de Teresa Piossek Prebich quien ha dibujado la personalidad de este singular personaje con algunos tintes literarios. Su libro se ocupa solamente de la gesta de Bohorques en el valle Calchaquí (en el noroeste argentino) y no toma los episodios que transcurrieron en la Amazonía peruana. Sin embargo, Piossek Prebich construyó un escenario dramático que fue sin duda una primordial fuente de inspiración para el presente trabajo.

He encontrado muchos interlocutores para discutir un tema tan apasionante como la vida de Pedro Bohorques. Quien sin duda lo compartió con más intensidad y lo siguió paso a paso fue Roxana Boixadós, con quien ya habíamos escrito un largo trabajo sobre los valles Calchaquíes. A ella mi mayor agradecimiento, además de mi enorme afecto. Todos los restantes miembros de mi equipo del Programa de Etnohistoria de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires han tenido la gentileza de leer el manuscrito y hacerme observaciones que agradezco especialmente, entre ellas por su detalle y cuidado las de Ana María Presta. No puedo dejar de mencionar la ayuda cotidiana de Emilio Dalvit, el secretario de la Sección Etnohistoria de la Facultad que me ha alentado y apoyado con gran fidelidad y honestidad desde que se incorporó al equipo en 1985. De la misma manera debo reconocer la profesionalidad de la cartógrafa Blanca Daus que ha preparado los mapas de esta edición. Entre los colegas de la Facultad tengo una deuda especial con José Emilio Burucúa que me brindó muy interesante bibliografía, y muy particularmente con Celina Manzoni por sus minuciosas y precisas correcciones estilísticas. No puedo olvidar la erudita contribución de Gastón Doucet, de la Pontificia Universidad Católica de Buenos Aires, que me ha salvado muchas veces de cometer errores y que siempre ha estado muy cerca de nuestro equipo. Debo reconocer también el apoyo que Enrique Tándeter ha brindado siempre a mis trabajos.

En el Perú recibí el constante aliento y la ayuda bibliográfica de casi todos mis colegas que me recibieron con una calidez que hizo gratisima mi estadía entre ellos. En Lima, no puedo dejar de mencionar a Franklin Pease, a Luis Millones que abrieron sus bibliotecas y ofrecieron orientaciones que fueron fundamentales para la realización de mi trabajo, así como a María Rostworowski, Luis Miguel Glave, Jaime Urrutia, Denise Pozzi Escot, Pilar Remy, Gabriela Ramos, Héctor Noejovich, Elías Mujica, Manuel Marzal, Marco Curatola, Paul Rizo Patrón, José Tamayo Herrera, Liliana Regalado de Hurtado. En el Cuzco a Jorge Flores Ochoa y a Carmen y Wáshington Rozas y su familia que me alojaron en su hogar. En Bolivia la lista es también muy grande. En primer lugar vaya mi homenaje a don Gunnar Mendoza por su magnífica labor que permitió su-

mergirme sin obstáculos (como a otros cientos de investigadores) en el rico mundo del Archivo Nacional, así como a su amable secretaria María Eugenia y también en Sucre a Gabriel Martínez y a Verónica Cereceda. En La Paz, a los amigos de siempre, Roxana Barragán y Ramiro Molina Rivero, Silvia Arze, Ximena Medinacelli, Clara López, Laura Escobari de Querejazu, Fernando Cajías, Ricardo Callas, Xavier Albó, Teresa Gisbert, Silvia Rivera, Mary Money, Gilles Rivière y Luz Pacheco, Angelina Muñoz, Cristina Buba. En Potosí a Juan Jáuregui y su esposa.

En Madrid debo agradecer la invitación de la Universidad Complutense, que a través de la gestión de Luis Ramos, me permitió disponer de un mes para consultar la Biblioteca, el Archivo y la Academia Nacional de la Historia. A los colegas de la Universidad les agradezco que me hayan ofrecido sus cursos para dictar mis conferencias. En Sevilla la cálida hospitalidad de Carmela Moguel y la rica discusión y la información aportada por Juan Gil que abrevió mi trabajo en el Archivo. Muchas veces he comentado el tema con los estimados colegas franceses, en particular con Nathan Wachtel, gracias a cuyas invitaciones pude pasar largas estadias de trabajo en París; tampoco puedo dejar mencionar al recordado Thierry Saignes, a Teresa Boussy-Cassagne, Antoinette Fioravanti Molinié, Danielle Lavallé, Michele Julien, Susana Monzón, Carmen Bernard y a mi amigo Bernard Boudoin que me ofreció gentilmente su casa.

En México, país que visité una vez concluida la redacción del libro, recibí muy interesantes opiniones que me permitieron hacer correcciones y enfatizar algunos aspectos que ellos señalaron con especial interés. Quiero agradecer a los colegas del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), en particular a su directora Teresa Rojas Rabiela, a mi amiga la Dra. Virginia García Acosta, a Juan Manuel Pérez Zeballos, a Hildeberto Martínez. En México también debo agradecer los comentarios de nuestro gran historiador argentino Carlos Sempat Assadourian, de Margarita Menegus y de los colegas del Colegio de Michoacán y del CIESAS Gaudalajara.

Por cierto este libro no se hubiera podido realizar sin toda la

colaboración que he mencionado, si bien las personas mencionadas no son responsables de los errores y omisiones que pude haber cometido.

INTRODUCCIÓN

El 8 de agosto de 1657, el gobernador del Tucumán, don Alonso de Mercado y Villacorta y una junta de vecinos reunidos en el paraje de Pomán, le otorgaron al español Pedro Bohorques Girón el Título de Teniente de Gobernador y Capitán General, con el propósito de que introdujera la jurisdicción española en los valles Calchaquíes que continuaban conservando su autonomía política desde más de un siglo a esa parte. Tres días después, el 11 de agosto, las mismas autoridades le reconocían también el derecho de utilizar el título de Inka y hacerse reconocer como tal por los indios del valle Calchaquí. Ambos títulos parecían entrar en lesa contradicción, y sin embargo respondían a una lógica inducida por Bohorques y que pudo anidar, por cierto no sin dudas y resquemores, en los ambiciosos corazones de los asistentes a las ceremonias y juntas con las que se legalizaron y ritualizaron la entrega de estos títulos. Como Inka, arrancararía a los habitantes de los valles los secretos sobre los tesoros y minas que ocultaron durante un siglo; como Teniente de Gobernador lograría que esos indios rebeldes cumplieran con las prestaciones que les debían a los atribulados y reiteradamente burlados encomenderos que, de generación tras generación, estaban esperando obtener algún beneficio del trabajo de sus encomendados. Oro y trabajo, las dos riquezas de las Indias, que el valle más poblado y supuestamente más rico de la provincia del Tucumán, había escamoteado hasta entonces de toda explotación colonial.

Pedro Bohorques llegó al valle Calchaquí huyendo de una prisión chilena, adonde había sido confinado en castigo por sus aventuras, en parte ilegales, en la Amazonía peruana. Allá había bus-

cado, tras varias expediciones, localizar el fabuloso Paytiti, uno de los tantos asientos de El Dorado que indios y españoles imaginaron oculto en el corazón verde de la América del Sur. Como lo hizo entre los indígenas que habitaban los ríos tributarios del Amazonas, también en Calchaquí Bohorques se autoidentificó como descendiente de los inkas, y traspasando las fronteras de su origen peninsular, tratará de integrarse al mundo de los nativos como un descendiente, aunque mestizo, de las panacas reales del Cuzco. Durante toda su historia Bohorques se mantuvo a horcajadas de esos dos mundos, aquel al que pertenecía por origen y nacimiento y aquel al que aspiraba a integrarse, el de los indígenas, pero ocupando un lugar de preeminencia gracias a su falsa identificación con la nobleza derrotada en Cajamarca. Zigzagueando entre estos dos espacios sociales y culturales, Bohorques puso en jaque el poder de la Corona de España y desconcertó a sus interlocutores con su habilidad para manipular las lógicas, ocultas o manifiestas, de la ambición de los funcionarios y de muchos miembros peninsulares o criollos de la sociedad colonial. Sin embargo ha quedado como un personaje marginal, al que la historiografía ha reservado en general unas pocas líneas cargadas de menosprecio¹. Bohorques fue un hombre que oscilaba entre dos utopías, la de hallar el Paytiti y la de recuperar el estado inka abatido por Francisco Pizarro y su hueste en 1533. Dos utopías, irrealizadas, cuyas profundas raíces y concreta vigencia en los siglos coloniales fueron interpretadas más tarde, con la mentalidad liberal de fines del XVIII y sobre todo en el XIX, como una especie de desvío vergonzante que era mejor silenciar y olvidar. Sólo si comprendemos primero los síntomas de rebelión que genera la multiétnicidad del escenario y sus conflictos políticos y sociales, así como la profunda vitalidad de esas quimeras y utopías en los siglos XVI y XVII, podremos enmarcar correctamente al personaje que las sintetiza en su persona a través de su gesta singular. Personaje que haremos casi desaparecer durante tres capítulos para retomarlo después que el marco social e ideológico en el que se desenvuelve haya sido construido.

1 Con excepción del libro de Teresa Piossek Prebish, 1976. Es también extenso el tratamiento que hace del tema el jesuita Pedro Lozano (1784-85) en el libro V de su *Historia de la Conquista del Paraguay, el Río de la Plata y el Tucumán*. Pero en este caso, todo el texto de Lozano se orienta a malquistar al lector con el personaje.

Después de esta brevísima síntesis sobre el tema de este libro, podríamos preguntarnos, ¿es posible escribir una historia en cierto modo abarcativa de algunos aspectos de la realidad social siguiendo el hilo de una vida, en nuestro caso la de Pedro Bohorques?, o bien, ¿es posible que un solo personaje, que para colmo no ocupa el centro de la escena política, resulte un recurso eficiente para reconstruir al menos algunos aspectos de la situación social del siglo XVII en la América meridional? Las respuestas, al menos las que considero medianamente válidas, pueden desprenderse de algunas reflexiones que operen como introducción a la problemática que trataremos de abordar.

Sabemos que una línea de trabajo muy transitada actualmente se nutre de una fértil relación entre las diversas ciencias sociales. Más allá de las definiciones sobre la Etnohistoria, punto en el cual hay frecuentes desacuerdos, lo que parece incontrovertible es el hecho de que podemos hacer preguntas antropológicas a los sucesos históricos. O, en otras palabras, que los documentos que consulta el historiador, pueden ser pasados por un cribaje de problemáticas que nacen de diversas ciencias sociales ya que los límites entre las disciplinas están cada vez más interpenetrados. La originalidad de la historia reciente reside en el hecho de haber incorporado al actor de cualquier nivel social como agente legítimo para interrogar al pasado, en tanto procura comprender las estructuras globales a partir de una combinación de las acciones individuales y las pautas culturales aceptadas por el entorno colectivo; o sea, cultura y conducta social que fueron desde siempre la temática abordada por los antropólogos. La Historia social ha terminado por reconocer que los grandes escenarios no resultan suficientes para interiorizarnos de la conducta real y cotidiana de los individuos, que en soledad o grupalmente constituyen los agentes activos del proceso social. Muchos historiadores se han volcado a la microhistoria², o a la historia “desde abajo”, que no tiene otro objetivo metodológico que el de visualizar con mayor precisión la articu-

2 La microhistoria se ha desarrollado en Italia, en un grupo liderado por Carlo Ginzburg y Giovanni Levi entre otros, reunidos en torno a la revista *Quaderni Stotici* en la cual procuran articular los agentes individualizados –con nombre propio– con los grandes procesos del devenir social.

lación de la conducta y los conflictos individuales o grupales con la estructura de la sociedad. Como lo expresa Balandier (1990) siguiendo a Gurvitch, “lo social es a la vez lo creado y lo creador”; los actores sociales son protagonistas activos o pasivos de los grandes procesos políticos, y al mismo tiempo, pueden actuar tanto como generadores cuanto como obstáculos del cambio. Desde este punto de vista, la teoría del caos concibe al hecho social como un drama, que se manifiesta tanto en sentido horizontal –en el interior de los grupos sociales– cuanto verticalmente –entre grupos jerárquicamente diferenciados. Y estas dos coordenadas del drama pueden expresarse tanto en conflictos como en alianzas, rompiendo con la teoría marxista que sólo aceptaba el conflicto para las relaciones verticales. Este punto parece sustancial para comprender el entramado de relaciones y lealtades, que más bien parece determinado por la comunidad de intereses en cada coyuntura, que con la posición social relativa en cada segmento de la sociedad. Las rivalidades entre miembros de un mismo nivel jerárquico pueden ser tanto o más importantes que los conflictos de clase. En la historia que trataremos de reconstruir (¿o construir?) la esperanza de hallar un espacio en el nuevo mapa social americano, termina por colocar al protagonista en abierto conflicto con el segmento social al cual pretende integrarse, el de los conquistadores y fundadores. Por qué sucede esto y en qué entramado de intereses se inserta, es lo que intentaremos narrar y discutir.

De alguna manera este libro trata de quimeras, utopías y rebeliones y de la lucha de un hombre por encontrar “un lugar en el mundo”. Trata, también, de la construcción de los imaginarios de los españoles que desembarcaban en el Nuevo Mundo, así como de los que elaboraban los nativos americanos dentro del contexto colonial y entre ambos, entrelazándolos, los esfuerzos de Pedro Bohorques, un auténtico marginado social, por construirse un espacio en el cual pudiese reinar con total autonomía. Trata en definitiva del individualismo más extremo, ejemplo si los hay del individualismo peninsular, pero que juega con astucia (y a veces casi con ingenuidad) con los hilos del poder; pretendiendo internarse en las fisuras y alternativas a veces ilegales pero al tiempo toleradas, que todo sistema siempre deja al descubierto. La habilidad de Bohorques consistió en descubrir las entradas por las cuales colarse

en esas fisuras. Entonces, no estamos frente a la lucha de un hombre contra el mundo, sino dentro del mundo manipulando las opciones aceptadas, semiaceptadas y también las prohibidas. En definitiva, es la historia de un hombre que circula en ese espacio ambiguo donde se entrecrocán los proyectos de dos sociedades distintas, la nativa y la española.

Las quimeras, los mitos y las utopías se realimentan unos a otros, aunque cada uno corresponda, en rigor, a diferentes categorías del imaginario universal. De ellos, las utopías merecen tal vez algunas consideraciones especiales, sobre todo las coloniales, que se encuentran prisioneras entre el devenir del imaginario colectivo y las prácticas de los miembros de una sociedad.

De hecho existen varios tipos de utopías y aquí nos encontraremos con dos de ellas cuyos rasgos constitutivos solo se entrecruzan parcialmente. Una, es aquella que diseña un nuevo espacio de orden y felicidad y que refleja el descontento con las condiciones de la existencia, posponiendo para un futuro incierto concretar esa fantasía. Ese futuro puede ser indefinido o bien puede parecer alcanzable si se ejecutan determinadas acciones conducentes a hacerlas realidad. Dentro del imaginario del barroco americano, muchos de esos espacios existen ocultos en la selva —el Dorado, el Paytiti o Manoa— y centenares de hombres se lanzaron a buscarlos, con sus secuelas de dolor y frustraciones.

Otras de las manifestaciones utópicas hunden sus raíces en un pasado histórico idealizado, en nuestro caso el imperio de los inkas y procuran su restauración como un medio para combatir la coerción colonial. No faltan las expresiones de desvalorización de estas utopías, considerando que ese pasado merece ser cuestionado, ya que la coerción del Estado sobre sus sujetos fue una realidad fácilmente comprobable. En este punto hay posiciones políticas referidas a los conceptos de modernidad versus tradición que intervienen en el debate. Sin embargo las utopías no deben ser consideradas como un esfuerzo por lograr un reflejo fiel de la historia de un pueblo. La utopía es un instrumento de poder, que necesita cristalizar e idealizar el pasado, no porque éste haya sido perfecto, no porque la sociedad haya permanecido igual a sí misma a pesar

de que hayan transcurrido los siglos de colonización, sino porque necesita ser manipulado *como si* estos cambios no hubiesen sobrevenido.

El éxito de una convocatoria para movilizar las voluntades colectivas depende del atractivo y de la *verosimilitud* de las propuestas, no de la *veracidad* de las mismas. Si los hechos y personajes que son evocados mostrasen sus facetas buenas y malas, si quedaran al descubierto las ambigüedades de las prácticas políticas, o los conflictos y fisuras del sistema, esa convocatoria fracasaría. Es necesario que los personajes del pasado se transformen en *arquetipos* de personalidad, de conducta; que los hechos pretéritos sean *ejemplos* para aplicar en el futuro. Esa es una de las condiciones esenciales en la "invención de la tradición" tal como la define Hobsbawm (1983). En otros términos, la utopía es una construcción ideológica que se sustenta en una relativa falsificación del pasado y que tiene por objetivo romper con las desgracias del presente. La utopía es un *instrumento* político, y en ese sentido tanto la pueden usar los protagonistas de un determinado momento histórico, cuanto los intelectuales que la reivindican para sus propios combates políticos. Si esto se reconoce, y sobre todo si se acepta, no es necesario considerarlos ilegítimos. En última instancia no existe la Historia *objetiva*; siempre será construida desde la perspectiva de quien la escribe. En estos tiempos posmodernos, es común escuchar o leer sobre el poder de la palabra o del discurso, y a lo largo del libro veremos en reiteradas ocasiones cómo Bohorques o incluso los personajes reunidos en el encuentro de Pomán, utilizan la palabra y la ritualidad como un instrumento fundacional: fundar ciudades, crear caballeros, investirse con los símbolos del poder de los inkas para reinar como Inka. De todas maneras, en este libro no se deja de señalar en todo momento que los hechos y actores a los que aluden las utopías son construcciones intelectuales y no hechos objetivos, así como que la utopía es un instrumento de poder en manos de determinados protagonistas de la sociedad colonial que emprenden denodados combates, más que para rechazar el nuevo modelo de sociedad, para encontrar un espacio propio y legítimamente reconocido en ese esquema social y político.

La vida de Pedro Bohorques es el eje de esta historia. A tra-

vés de los hechos de su gesta, de los vericuetos de su compleja personalidad y de la conducta individual y concreta de los otros actores que intervienen en la historia, se pueden ir observando y discutiendo algunos elementos claves de las prácticas colectivas en los siglos XVI y XVII en estos territorios conquistados y por conquistar de la América colonial. Por eso hemos escrito tres capítulos que permiten enmarcar la historia de un individuo particular en el contexto global de la época.

En el primero, "Complejidad étnica y conflictos sociales", intentamos de describir el mapa social y los conflictos abiertos o encubiertos de los variados grupos sociales que interactúan en este siglo. A la vez se ofrecen algunos ejemplos de personajes o conductas marginales o desviadas que realizan "alianzas espúreas" con los indígenas y que de alguna manera tienen semejanzas con Pedro Bohorques. El siguiente, "Los inkas en la Colonia. La construcción de la memoria histórica", trata sobre la utopía de conservación de la historia inka y de las luchas jurídicas de los descendientes de la élite cuzqueña. A diferencia de otros autores que focalizaron el tema en los aspectos simbólicos de la utopía, aquí se ha privilegiado aquella información que describe las prácticas sociales, políticas y jurídicas de esos actores coloniales, como un factor sustancial en la conservación de la memoria histórica y de la identidad étnica. Como un instrumento político, capaz de elaborar ideología y organizar espacios de lucha concreta, tan concreta que permitió que entre ellos se filtrase un marginado español como Pedro Bohorques que pretendía ocupar un lugar en esa historia. En el tercer capítulo, "Las rutas de la utopía. El maravilloso Paytiti", se analiza el imaginario europeo e indígena sobre la existencia de reinos dorados, ocultos en medio de la selva amazónica, especialmente privilegiados por su grado de civilización, orden civil, y riquezas. La búsqueda de las rutas que conducen al Paytiti muestran la coexistencia de la mentalidad medieval, donde nada es imposible (lugares maravillosos o seres monstruosos), con la naciente racionalidad renacentista que emerge en la búsqueda de los indicios de verosimilitud, si no de verdad, típica del barroco del siglo XVII.

Los tres capítulos siguientes relatan la gesta de Pedro Bohorques. A través de los hechos de su vida, se reflejan paso a paso

los rasgos más significativos del imaginario y de las prácticas de los hombres en el singular escenario americano. Pero allí también se describe la situación de las poblaciones indígenas, en especial la dura resistencia calchaquí y sus efectos en la política del Tucumán colonial. El último capítulo hace un repaso de esta historia, e intenta descubrir las múltiples facetas de la personalidad de Pedro Bohorques, que es a la vez uno y muchos hombres. Bohorques no puede ser encasillado en ningún arquetipo, tiene algo de muchos de ellos, pero no se ajusta plenamente a ninguno. Salvo, tal vez, al extremo individualismo de los peninsulares, que los impulsó a tratar de transformarse en héroes derribando molinos de viento. Y Bohorques tampoco es totalmente un Quijote, aunque a veces lo parezca. Porque es un Quijote que se escapa del molde concebido por un autor; por el contrario es un hombre concreto y real; despierta menos simpatía que el Quijote y cuando interviene en Calchaquí pone en juego y en peligro la política regional y la completa conquista de un vasto territorio.

A través de los diferentes episodios por los que transcurre su vida y de los diversos escenarios en los que representa su drama (de la Amazonía peruana a los Valles calchaquíes) los pasos de Bohorques se deslizan desde una búsqueda alucinada del Paytiti hasta el de convertirse en un falso Inca y erigirse en líder de la rebelión indígena. Es indudable que fue un héroe a medias, pero no por eso menos importante en el contexto colonial. Si es casi un desconocido es porque los historiadores lo denigraron y ¡vaya! si consiguieron su propósito: lo borraron de la historia oficial, tanto de la colonial como de la nacional. De la colonial porque junto con él se borró la de todo el pasado indígena; y no solamente de sus anales, sino que se logró alterar tanto a la sociedad nativa que esta se disolvió en una población mestiza, marginada y deculturada, incapaz a su vez de reconstruir con autonomía su propia historia y su identidad. De la nacional, porque en nuestro país ha prevalecido la negación a reconocer que las poblaciones nativas del norte alcanzaron un alto nivel de complejidad cultural y social; y porque el territorio nacional fue “blanqueado” por imperio del positivismo emergente en el pensamiento de los fundadores de la nación y por la fuerza de la represión. Ni los indios ni los españoles, ni los criollos del siglo XIX, pudieron o quisieron reconstruir

esta historia que afectó y movilizó en su momento a todo el virreinato. Y en cuanto a la selva peruana, el paso de Bohorques se disolvió como una de las tantas tentativas frustradas para encontrar el Paytiti. Bohorques no hizo en este episodio nada diferente a lo que hicieron centenares de otros alucinados, pero cometió una imprudencia imperdonable: quiso fundar un imperio propio, tal como un siglo antes lo había intentado Gonzalo Pizarro. Pretendió escapar de los moldes del estado de conquista y sojuzgamiento que prevalecía y prevalece en nuestro continente.

Tanto en la Amazonía peruana como en Calchaquí trató de tejer una alianza política espúrea: se puso del lado de los enemigos con el objetivo de liberarlos del dominio de la Corona y de diseñar una nueva sociedad: posiblemente cristiana pero independiente. Y debió pagar con su cabeza la osadía de pretender asumir el poder montado en las espaldas de los indios. Su ansiedad por trascender su marginalidad, en un mundo donde todo era posible, le permitió jugar diferentes roles para alcanzar sus objetivos. Para Bohorques “la vida no vale nada” y al mismo tiempo “todo vale” si con ello podía dar satisfacción a su esperanza.

CAPÍTULO I

COMPLEJIDAD ÉTNICA Y CONFLICTOS SOCIALES

[de] *pequeñas centellas suelen encenderse grandes fuegos y es mayor prudencia poner remedio al daño en su principio, que disponerlo cuando es dificultoso o imposible* CARTA DEL OBISPO CUZCO, 1635.

Ha habido un consenso implícito de que el siglo XVII se caracterizó por su estabilidad social. Se ha hablado de crisis económica, aceptada y discutida alternativamente (Romano 1993), pero hay trabajos que muestran que es un siglo de acomodaciones y equilibrios entre los grupos dominantes y los dominados¹. Sin embargo, no faltaron las motivaciones para que se fueran desarrollando fermentos reivindicativos del orden prehispánico, que bullían debajo de un sinnúmero de estrategias adaptativas implementadas por los diferentes segmentos de la sociedad colonial.

Es indudable que los Austrias inundaron los reinos de ultramar con leyes, cédulas y decretos, pero que, paradójicamente, fueron progresivamente perdiendo control efectivo sobre las acciones de sus vasallos españoles. El famoso dicho de “obedezco pero no cumpla” fue tomando cada vez mayor envergadura. Existía un con-

1 Ver los trabajos de Thierry Saignes, Roberto Choque Chanqui, Daniel Santamaría, Brooke Larson y Rosario León en: O. Harris, B. Larson y E. Tandeter (comps.), *La Participación Indígena en los Mercados Surandinos...* Hay un comentario crítico sobre este libro en relación con el tema que nos ocupa en: A.M. Lorandi; *Runa* XVII-XVIII, 1987-1988, pp. 421-425.

senso implícito, y no pocas veces explícito, de que la Corona no disponía de suficiente información sobre las coyunturas locales (algo que puede ponerse en duda), y que no comprendía ni respetaba los intereses de sus vasallos coloniales, ni el esfuerzo que realizaban para sostener esos reinos que aportaban tantas riquezas a la metrópolis.

Para nuestros objetivos destacaremos sólo algunos los aspectos conflictivos de las relaciones entre el Rey y sus colonias:

- 1) anulación de todo tipo de alianza política entre la nobleza incaica y los nuevos conquistadores, rompiendo con las pautas tradicionales andinas, según las cuales la colaboración era premiada con una cierta participación en el poder. Los derechos de preeminencia social de los nobles inkas fueron respetados por la Corona, pero ante el peligro de que recuperasen el dominio de sus reinos, las autoridades virreinales no perdieron oportunidad de poner límites a los derechos legalmente reconocidos ni, incluso, de infligirles frecuentes humillaciones.
- 2) los límites legales, políticos y sociales impuestos a sus vasallos españoles de ultramar, en especial creando condiciones de exclusión para ciertos sectores que fueron emergiendo, como los hijos de españoles y españolas nacidos en la tierra, o sea los criollos, y los mestizos. Los españoles americanos nunca pudieron tener escaños en las cortes de Castilla por lo que fueron súbditos de segunda categoría, situación que se vio agravada porque en la península se estaba construyendo un poder central cada vez más hegemónico, que entró en contradicción con las expectativas de los colonizadores de disponer de una cierta autonomía en la toma de decisiones sobre los asuntos locales. Esto provocó no pocas desviaciones y prácticas corruptas que ya han sido señaladas por muchos autores.
- 3) como consecuencia de lo anterior, las desviaciones se hicieron evidentes en forma casi inmediata en lo referente a las relaciones entre españoles e indios. La legislación de Indias,

que tendía a otorgar una protección general a la población nativa, fue objeto de constantes cuestionamientos y desobediencias, provocando abusos flagrantes, o generando alianzas entre los jefes étnicos y diversos actores públicos y privados (corregidores y curas en particular; encomenderos, mineros y hacendados) contrarias a los intereses globales de ambas comunidades y en especial a los de la Corona, creando un clima general de tensiones y desasosiego.

A causa de estas tensiones, se fueron agudizando diferentes tipos de conflictos a lo largo del siglo XVII a medida que se agrandaba el divorcio entre el aparato legal y las prácticas concretas. El viejo sueño del virrey Francisco de Toledo de conservar las dos repúblicas –la de españoles y la de indios– interdependientes pero separadas, se fue esfumando progresivamente, con aparición de nuevos actores: los mestizos, los mismos criollos con sus intereses no siempre acordes con los de la Corona, los españoles marginales y los esclavos negros. La sociedad se fue haciendo más compleja y esa estructura binaria ideal (españoles ricos y ociosos e indios subordinados al trabajo compulsivo) perdió realidad, si alguna vez la tuvo.

Las evidencias de que se rehusaba cualquier atisbo de alianza política con los descendientes de los monarcas inkas, tras unos pocos años después de la conquista, fue una de las semillas de los conflictos que aflorarían tímidamente en el XVII y harían eclosión en el XVIII. Este tema lo desarrollaré en el capítulo siguiente, porque merece una atención especial para los objetivos de este libro.

Por el momento será bueno trazar, aunque no sea más que con unas pocas pinceladas, el cuadro social que fue emergiendo tras las masivas migraciones de españoles que llegaron atraídos por las noticias del oro del Perú y en general por las oportunidades que ofrecía el Nuevo Mundo. Bien sabemos que el primer nuevo actor social que apareció fue el mestizo. Producto de relaciones consentidas o forzadas, el número de mestizos fue creciendo sin que se les concediera un espacio legalmente instituido. Esto provocará con el tiempo nuevas contradicciones, que serán solucionadas de maneras muy diversas, dependiendo de las circunstancias de las

uniones, del *status* social de los padres, de los espacios socio-culturales en los que se desenvolvían y de la época en los que se producen.

Pero no sólo creció el número de mestizos, indeseados (desde ambos polos de la composición étnica, en términos de esa sociedad ideal). Sino que fueron apareciendo otros actores sociales como ya dijimos, cuyos roles y *status* tampoco habían sido legalmente considerados, aunque como lo veremos más abajo, no faltaron voces que ya se alzaran en el siglo XVI previendo los peligros que éstos podrían acarrear. Entre ellos tenemos a los hijos de españoles nacidos en las colonias, que empezaron a ser llamados criollos. Aunque se consideraron españoles de pleno derecho debieron soportar, con demasiada frecuencia, que se obstaculizaran sus aspiraciones de participar en los puestos más altos de las jerarquías estatales. La rivalidades entre criollos y peninsulares provocaron no pocos conflictos, incluso en las órdenes religiosas, que tuvieron que optar por la “alternancia” en el gobierno de sus conventos y provincias evangélicas². La mayoría de los criollos jamás viajaron a la península, y fueron construyendo un conjunto de representaciones sociales y políticas hechas a la medida de sus vidas cotidianas en estos reinos de ultramar (Lavallé 1978). Sus intereses estaban aquí, las comunicaciones con España eran difíciles y terriblemente lentas y por lo tanto estos eran los espacios efectivos en los que se tomaban las decisiones. Las realidades cotidianas y los intereses personales y familiares se priorizaron frente al interés general.

Empero, los criollos no eran los únicos en conflicto. Estaban los nuevos inmigrantes que debían buscar un lugar en el espectro colonial. Situaciones diferentes, que terminan por conformar un cuadro complejo y con muy variados estratos sociales. Lockhart (1990) las ha descrito con gran maestría. Ha diferenciado entre aquellos que venían como parte de las redes familiares, “los sobri-

2 La “alternancia o alternativa” en el gobierno de las órdenes religiosas consistía en que en la elección de sus autoridades debían rotar alternativamente un peninsular y un criollo. Esta fue la solución encontrada para evitar que los criollos, muy superiores en número, hegemonizaran el gobierno de las órdenes. (Lavallé 1980; 1982; 1985; 1993)

nos" o los coetáneos regionales de los ya instalados y que llegaban con una base firme para iniciar sus nuevas vidas en la colonia, de aquellos, tal vez los menos, que carecían de apoyos locales y que debieron ocupar un lugar netamente marginal dentro de la estructura social y económica. Lockhart establece una clara sucesión en las jerarquías que se fueron construyendo, con gradaciones por momentos muy sutiles, que provocaron una particular dinámica de incorporaciones y exclusiones, con movimientos alternativos de tipo centrípeto y centrífugo entre los distintos miembros de la sociedad peninsular, los criollos y los mestizos. Importaba la proximidad del parentesco, las condiciones familiares, para el caso de los migrantes las oportunidades existentes al momento del arribo, las coyunturas políticas y sin duda, la capacidad de los individuos para introducirse en las redes económico-sociales; o para iniciar nuevas aventuras de conquista, si los espacios que se les ofrecían no se correspondían con sus aspiraciones y expectativas.

Si bien Lockhart dedica buenos párrafos a uno de los escalones más bajos de la jerarquía que se fue construyendo en las colonias, o sea a los vagabundos, tiene una mirada complaciente con este rango social. Para él, los llamados vagabundos eran, en su mayoría, comerciantes itinerantes y otros que "seguían vías establecidas con la razonable esperanza de encontrar oportunidades y no vagaban sin rumbo fijo" (1990: 100). Señala que eran frecuentemente acogidos en las grandes casas señoriales que consideraban que hospedarlos era una demostración de riqueza e hidalguía. Y por cierto todo es correcto, salvo que para las autoridades virreinales era sumamente peligroso que hubiese personas sin *status* claro y sin funciones específicas. Conviene preguntarse, entonces, cuáles eran las razones de tanta alarma, en términos del "interés general". La respuesta está en los mismos documentos de la época, porque una persona que no logra adaptarse al sistema, puede querer alterarlo; puede querer llegar al rango al que aspira por medios subversivos. De allí tanta alarma. Este tema es central a los propósitos de este libro. Pedro Bohorques era uno de esos españoles marginales. Inmigrante sin anclaje en la sociedad colonial, trayendo como bájage un rico imaginario sobre el héroe americano, sobre el conquistador, que lo empujará a buscar ese espacio soñado por

medio de estrategias que estaban fuera de las reglas establecidas, e incluso de las toleradas.

En resumen, de la sociedad binaria ideal, se pasó a una sociedad multifacética, con más escalones sociales que los deseados y todos presionando hacia arriba, con una dinámica alimentada y realimentada por un imaginario compuesto de sueños de hidalguía y de grandes riquezas. Pero para ocupar los rangos más altos, que no eran tantos, había que desplazar a otros, que irremediamente bajaban. Juegos de poder que encontraron múltiples formas de expresarse y confrontar con mayor o menor virulencia.

Conquistadores y conquistados debieron acomodarse a las nuevas pautas del poder que también se construían y reconstruían sin cesar. Y hay un asunto central y crucial que definió desde el comienzo el perfil de la nueva sociedad. A pesar de una cierta debilidad de la Corona, a pesar de la necesidad de dejar ciertas cuotas de poder a los que pasaban a poblar en las colonias, lo que se quitó a indios y a españoles, fue la jurisdicción legal sobre sus sujetos. La Corona se reservó el exclusivo ejercicio de la justicia. Como parte del conflicto que esto produjo en el inicio de la ocupación, se develan las claves ideológicas con las que se trató de diseñar la nueva sociedad. Es así que ni los caciques o curacas pudieron conservar jurisdicción legal sobre sus sujetos indígenas, ni los nuevos amos pudieron reproducir en América las prácticas señoriales del tardío feudalismo peninsular, que se había renovado con la reconquista de los últimos reinos árabes.

Por cierto que los síntomas de conflicto provocado por estas medidas aparecieron muy pronto en el virreinato del Perú (entre 1544-48), sobre todo por las cruentas guerras civiles que llegaron hasta el extremo de que Gonzalo Pizarro asesinara a un virrey. Y estas guerras giraron en torno a dos ejes entrelazados entre sí: las aspiraciones, nunca abiertamente admitidas, de romper lazos con la corona de Castilla y la cuestión de la perpetuidad de las encomiendas, por medio de la cual los conquistadores aspiraban a imponer un modelo señorial, asegurando a sus descendientes el dominio que se les había concedido sobre los indios por sus méritos vasalláticos. Con la llegada del Presidente de la Audiencia de Lima, Pe-

dro La Gasca, que pacificó el Perú y luego con la del Virrey Francisco de Toledo en la década de 1570, que lo organizó política y fiscalmente, los problemas más acuciantes parecieron disiparse, pero de hecho quedaron larvados y latentes, y los primeros brotes comenzaron a asomar de nuevo en la segunda década del siglo siguiente. Conviene no obstante que, antes de avanzar sobre estos levantamientos y rivalidades, echemos una mirada a la ideología que se comenzó a construir en ese primer siglo de colonización, porque allí encontraremos las claves que me interesa discutir.

Las claves ideológicas

La prédica lascasiana provocó no pocos remezones en el seno de la corte de Castilla. Otro tanto sucedió con las guerras civiles del Perú y la presión de los encomenderos para obtener la perpetuidad de las encomiendas desafiando las decisiones del monarca y aprovechándose de su ambivalencia provocada por la difícil coyuntura de un erario flaco y feudatarios indianos ricos. Los dominicos en el Perú tomaron la bandera de Las Casas. Fray Domingo de Santo Tomás, es quien, al estar en España entre 1556-1562, recibe de Felipe II amplias facultades para efectuar en el Perú una consulta entre los caciques sobre su parecer acerca la perpetuidad de la encomienda (Ugarte y Ugarte 1966: 31). Asimismo debía hacer cumplir la Cédula Real del 7 de febrero de 1561, la que ordenaba al Virrey Conde de Nieva "*diese garantías a los caciques para que se reuniesen y debatiesen el problema de la perpetuidad...*". Pero el Virrey recelaba del indianismo del dominico e imponía la participación del jurista y Licenciado Polo de Ondegardo quien se hallaba a favor de la perpetuidad. Como parte de estas informaciones se realizaron tres importantes reuniones: la de Mama (Huarochirí) el 12 de enero de 1562, en la que se autoriza a Santo Tomás a ofrecer 100.000 ducados, cifra más alta que la que habían ofrecido los encomenderos; otra el 24 de octubre de 1562 en Juli con los caciques de Chuquito en presencia del Corregidor Don Diego Pizarro Dolmos, Fray Domingo de Santo Tomás y el Licenciado Polo de Ondegardo, ante el escribano Juan de Torres; y la tercera que dio lugar a la declaración de los caciques e indios de Arequipa, el 13 de noviembre del mismo año, en presencia del Corregidor Alonso

Rodríguez y de Fray Domingo de Santo Tomás (Ugarte y Ugarte 1966). En ellas los curacas ofrecieron pagar las encomiendas en oro y plata, según lo que se conviniese con su Majestad, cuando vacaran las vigentes, pidiendo además restitución de tierras y otros bienes tomados por los españoles. Querían estar “en cabeza de Su Majestad”. Un dato sumamente importante es que rechazaban las pretensiones de los encomenderos de obtener jurisdicción civil y criminal y las reclaman para sí:

y que nos den la dicha jurisdicción para que entre nosotros se elijan alcaldes y jueces y regidores y otros oficiales de la manera que se elijan entre españoles y nos hagan otras mercedes que pretendemos pedir y (reunión de los caciques de Arequipa; Ugarte y Ugarte 1966: 44).

Otorgaron poderes a Santo Tomás, al Licenciado Polo (en el caso de Juli), a Las Casas, al Obispo Loayza y a otros, para que contradijesen la perpetuidad pedida por los españoles. Apelaron a los servicios prestados a la Corona y propusieron hacer probanzas o mencionaron las ya hechas para demostrarlo.

Como consecuencia de todas las gestiones emprendidas sobre el tema de la perpetuidad, se confeccionó un largo documento donde, con gran minuciosidad, se expresaron los pro y contras de cada una de las propuestas y posibilidades que se manejaron en esos años. Veamos algunos párrafos que pueden ilustrarnos sobre los tópicos que nos interesan.

Y según esto decimos más, que aunque la perpetuidad en general conviniese para el asiento y firmeza, quietud y sosiego de los estados de acá, y para todo lo de acá en sí fuese buena, lo sería para el gobierno y dependencia que conviene tengan estos estados del gobierno de los reyes y reinos de España, porque tanto será bueno el asiento y gobierno de acá para lo humano y divino, cuanto dependiere del gobierno de allá y no más ni aliende; y así, para el establecimiento y firmeza destos estados, para que en sí sea bueno, lo que se hubiere de gobernar y establecer ha de convenir corresponder y mirar que el go-

bierno destes estados dependa y se gobierne de allá por los reyes de Castilla y personas en su nombre, nacidas en ellos y tengan también necesidad de las cosas de allá, porque como arriba está dicho y apuntado, si la perpetuidad se hubiese de encomendar generalmente, de aquí a treinta o cuarenta años los descendientes destes nacidos acá se ha de creer, o a lo menos para proveer en ello sospecharlo, serán extraños de nuestra nación y enemigos de ella, y, estando todos perpetuados, estarán unidos y hechos un cuerpo, y es claro que serán el nervio y fuerza de estos reinos y fácilmente podrán levantarse y no obedecer a los reyes de Castilla, aborreciendo, como es cosa natural, ser gobernados por reino extraño, que por tal tendrán ellos ese de España³

En la opinión de la Junta, el peligro reside claramente en el desgajamiento del sentimiento “nacional” hacia España que puede producirse como consecuencia de consolidar un grupo con prerrogativas como las que otorgan ser beneficiario de encomiendas perpetuas. Son muchas las razones que se exponen en la Junta para evitar que esta medida se generalice. Se propondrá en cambio dividir las encomiendas en tres partes, una para el Rey, otra renovable por una vida y sólo la tercera a perpetuidad. Para cada una se exponen largos razonamientos sobre sus respectivas conveniencias e inconveniencias y se llega a esta solución tripartita. Pero lo que nos interesa en particular, es esta conciencia explícita sobre las inevitables consecuencias que traería aparejada la perpetuidad. El peligro reside en los hijos de estos encomenderos, que se sentirían comprometidos con el destino del país en el que nacieron y no con el de sus padres. Es por ello, que poco más adelante, se dice que es conveniente que “*se renueve y refresque este reino siempre de gente española que tenga amor y afición a su Rey, por haber na-*

3 *Carta de los Comisarios a S.M. sobre la perpetuidad y otras cosas.* En: *Nueva Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España y de sus Indias*, publicada por Francisco de Sabáburu y José Sancho Rayón. Tomo VI: 47-268. Madrid 1896. Imprenta de los Hijos de M.G. Hernández. Esta Carta no tiene fecha, como lo confirma una nota de los editores, pero debió ser escrita en 1562, debido a una referencia a 1561 hecha al comienzo.

cido en España y conocerle". Los argumentos continúan en relación con la prosecución de los intereses comerciales de la metrópolis, que podrían verse afectados con una ruptura política. Otorgando encomiendas por una vida, esa renovación aunque parcial, estaría asegurada, además de permitir que el Rey ejerciese su generosidad patriarcal, en beneficio de los beneméritos de las nuevas conquistas o por señalados servicios a los intereses de estos reinos.

La política de renovación demográfica aparece entonces ya presente en épocas muy tempranas de la colonia. Las rivalidades entre los criollos, españoles nacidos en el Perú y los nacidos en España habían conmovido a la sociedad colonial con suficientes remezones, como para que este asunto no necesitara ser silenciado. Por el contrario, era beneficioso formular una explícita política que evitara nuevos problemas en el futuro. En estos escritos prevalecía el duro impacto de las crisis recientes y se observa un esfuerzo para evitar que se renovasen.

Tenemos aquí los primeros síntomas de la formación de un nacionalismo incipiente, tanto en España como en América, que según José Antonio Maravall (1975) es uno de los rasgos que caracteriza la naciente cultura barroca. Si bien Maravall no se ocupa de América, admite que los signos de lo que ha llamado la "época barroca", cuyo cenit ubica en el siglo XVII, pueden aparecer 100 años antes. Por lo que estamos viendo, estos signos se encuentran también anticipados en los reinos ultramarinos. La necesidad de construir una nueva nación pone sobre el tapete preocupaciones cuyos síntomas son aquí más visibles, a causa de que se combinan con otros que anuncian mayores riesgos para el proyecto hegemónico de la Corona. Justamente, uno de estos signos de transformación, producidos en parte por el creciente poder monárquico y por la mayor movilidad social, es la alteración de valores y sus consecuentes cambios de conducta, entre los que se encuentran el sentido del honor y del amor comunitario, que de la lealtad vasallática pasa al "patriotismo" nacional (Maravall 1975: 67). Pablo Macera, hablando del movimiento criollo del siglo XVIII, también nos ofrece algunas claves para este tema. Sostiene que el "criollo condicionaba su lealtad al premio. Sería buen vasallo de haber un buen señor. El mal rey convirtió al vasallo en un conspirador" (1975: 85).

La frase del documento citado más arriba, y que subrayamos expresamente, así lo confirma, salvo que se anticipaban en dos siglos a lo que podría suceder. La idea de España como Nación, que recién se estaba construyendo en la Península, necesita ser prematuramente enarbolada en el Perú, dado que las distancias y las dificultades de comunicación hacían más difícil renovar y mantener vivos los lazos de filiación y los sentimientos de fidelidad que lo acompañaban.

La lucidez del plan de los que elaboraron el "Documento" se manifiesta también en los comentarios sobre el mestizaje y sus riesgos y sobre la necesidad de renovar los beneficios a los nuevos colonizadores. De hecho se vinculan con la inevitable movilidad social que se producía en los reinos ultramarinos, por lo que debieron ser puestos bajo la lupa, teniendo siempre como objetivo impedir el deterioro del naciente poder monárquico.

Primeramente, porque por las consideraciones en la instrucción de V.M. contenidas no les está prohibido [a los encomenderos] poder casar con indias, cuyo ayuntamiento por acá es muy usado, y no les estando prohibido parece que les es concedido, lo cual, si se les concediese, es inconveniente grande para la buena conservación destes Estados y dependencia de esos reinos de España, y es bien V.M. los prohíba... (Documento... pp. 74-75).

Las recomendaciones prosiguen extendiendo esa prohibición a las esclavas y extranjeras, puesto que los hijos nacidos de estas uniones son de "*mala inclinación que son ya tantos los mestizos y mulatos [...] que se ha de temer, por los muchos que hay y ha de haber adelante, que podrá redundar daño y bullicio en estos Estados...*". Renovar la pura sangre española no sólo se logra con las migraciones regulares, sino impidiendo el mestizaje. Caso contrario, hay riesgos de "*daño y bullicio*", o sea de conatos de separatismo o rebelión. El mestizaje es sobre todo una *alianza* con los vencidos y el creciente absolutismo monárquico debía cuidarse muy bien de ceder porciones de poder que vulnerasen sus derechos de preeminencia irrestricta, introduciendo elementos étnicos extraños a la jerarquía social y al orden establecido. A lo largo del desarrollo

de este tema, la palabra alianza no se utiliza en el documento citado, pero está sobrevolándolo, como una sombra fantasmal.

Toda alianza que erosione el poder de la Corona es virtualmente peligrosa en la naciente “época barroca”. Por ello se recomienda no permitir que por medio de los matrimonios las encomiendas se reúnan en una sola persona. Resultaría arriesgado acrecentar el poder de algunos en perjuicio de los intereses generales y para colmo promover la formación de “*bandos, bullicios y alteraciones que suelen causar escándalos y rivuluciones en los reinos*” (Documento, p. 78). La política consiste en encontrar un equilibrio entre los intereses de la colonia y los de la Corona. Conceder privilegios pero mantenerlos bajo determinados controles. Sin algunos privilegios, los “reinos de acá”, o sea el Perú, correrían el riesgo de ser abandonados, por falta de incentivos; si éstos fueran excesivos será la Corona la que verá cercenados sus derechos, o los perderá.

Todas estas advertencias intentan disipar los peligros del separatismo, que de alguna manera prefiguran los síntomas de un criollismo incipiente. Por un lado el simple separatismo, aprovechando las distancias y las diferencias –podríamos decir la originalidad– del Nuevo Mundo. Si la conquista estaba siendo financiada por los propios participantes, como por esa misma época le reprochará Lope de Aguirre al Rey en su célebre carta, por qué sostener económicamente a una monarquía que se preocupaba más de sus asuntos europeos que de los ultramarinos. En segundo lugar tenemos el problema de los nacidos en la tierra. Las fidelidades se alterarían por las distancias, ignorancia, desinterés por otros negocios que no fueran los propios. Este aspecto se vincula también al hecho de que las migraciones transatlánticas tenían por objeto escapar de la rigidez social y legal del sistema europeo, y buscar horizontes más promisorios en el Nuevo Mundo: es la bien conocida búsqueda de hidalguía, esquiva en la patria natal. La migración en sí misma tenía como principal incentivo lograr esa movilidad social. Y finalmente, por lo que vimos hasta ahora, está el problema del mestizaje y el nacimiento de un nuevo tipo social, más proclive a las alianzas con los vencidos.

Pero la Corona y sus funcionarios coloniales no descuidaron

estos temas. Los asumieron como realidades quemantes sobre las que había que prevenirse. Las mercedes de encomiendas y las mercedes de tierras eran cesiones graciosas del Monarca, con lo cual se aseguraba la lealtad de los beneficiarios, "otorgándoles responsabilidades en la defensa y conservación del orden" como lo admite Maravall con respecto a la propia España (1975: 72). Esto es doblemente cierto en el Nuevo Mundo, donde el choque entre la multitud de intereses privados podría paradójicamente hacer inviable esos mismos proyectos individuales. La amenaza del faccionalismo, no sólo asustaba a los funcionarios, sino a los propios colonizadores que veían en ello un riesgo a su propia disolución y, en definitiva, prefirieron aceptar la autoridad superior que ponía límites y que contenía las pretensiones desmesuradas de unos pocos grandes en perjuicio de los demás. El perfil predominante de la sociedad colonial estará dado por la tensión permanente entre las reivindicaciones criollas y el peligro de la anarquía y la disolución. De allí que la independencia, que se gesta tan temprano en la historia colonial tarde tres siglos en ver la luz.

Las alianzas espúreas

El debate acerca de los derechos de España sobre sus nuevas posesiones y sobre la condición de los indios ocupó un lugar central en el siglo XVI. Los debates y combates por los derechos de los indios fueron admitidos, tolerados y escuchados, incluso hasta dar lugar a la promulgación de las Leyes Nuevas que desataron las guerras civiles en el Perú. Pero una cosa era defender a los indios de los abusos de encomenderos y autoridades coloniales y otra muy distinta aliarse con ellos. Nuestro Pedro Bohorques hará eso: enlazarse en una alianza espúrea con los indios. No son muchos los personajes que intentaron alianzas similares, pero conviene presentar algunos antecedentes⁴.

Domingo de Santo Tomás llegó al Perú en 1561, acompañado por Francisco de la Cruz, un personaje que nos interesa por algu-

⁴ A pesar de su importancia, dejaremos de lado los intentos de Gonzalo Pizarro para coronarse Inca.

nas facetas de su personalidad, que en cierta medida nos recuerdan las de Pedro Bohorques, aunque sus vicisitudes hayan transcurrido un siglo antes. Francisco de la Cruz fue doctrinero entre los uros de Pomata, Chucuito y prior en el convento dominico de Charcas. Llevando una vida plena de desviaciones teológicas, morales y políticas fue procesado por el Santo Oficio en 1572 y quemado en solemne Auto de Fe en Lima el 1 de abril de 1578 (Abril Castelló 1988). Al igual que Pedro Bohorques, fue educado por los jesuitas y como él también tuvo una juventud disoluta y donjuanesca, enmarcada más bien en los patrones del pícaro que en la del futuro religioso. En su vida en el Perú parece haber manipulado malamente una especie de "sincretismo" entre vida mundana y herejía teológica. Tuvo un hijo con una mujer casada y cayó en manos de una "bruja" mestiza, también llamada Francisca Pizarro⁵, que crió al niño como a un futuro mesías.

Así como de Bohorques se decía que tenía un "familiar" o ángel guardián demoníaco que lo acompañaba, también "la ilusión de su vida [de Francisco de la Cruz] fue tener constantemente a su lado, al servicio de sus intereses y ambiciones recónditas, un *genio o demonio "familiar"* (Abril Castelló 1988: 10). Su defensor ante el Santo Oficio "lo pinta como un 'fraile iluso, quijotesco y lunático' del que habían fabricado un hereje furibundo y recalcitrante" (ibídem: 16), y si bien nunca se acusó a Bohorques de hereje, sí se le aplicaron los calificativos de furibundo y iluso, quijotesco o lunático. Por cierto, la formación cultural y en particular teológica de De la Cruz no tiene parangón con la de Bohorques. No sólo por haber profesado en la orden dominica, sino porque fue miembro activo de los debates y enseñanzas de Las Casas y otros teólogos ilustres, mientras estuvo en San Gregorio de Valladolid. Esto lo convirtió en un experto en teología y sus servicios fueron utilizados en el Perú por las autoridades civiles y eclesiásticas antes que cayera en las mencionadas herejías.

Pero es justamente por sus desviaciones que habrían de llover sobre él otro género de acusaciones. El jesuita Joseph de Acosta en

5 No debe confundirse esta Francisca Pizarro con la hija mestiza, del mismo nombre, del conquistador del Perú, don Francisco Pizarro.

su *De Procuranda Indorum Salute* lo califica de “beresiarca de astucia diabólica” y de ser el responsable de una conjuración “teológico-política luterana, mentada y montada por él para arrancar definitivamente al Perú de la Corona Española y de la Iglesia Católica...” (citado por Abril Castelló 1988: 16). Tan grave fue la historia que se tejió en torno a sus actividades políticas consideradas como “gran conjuración comunera”, que ameritó la participación del propio Virrey Francisco de Toledo. La característica predominante de la posible conjuración es que combinaba la rebeldía criolla con la restauración del “*Imperio del Sol*” (ibídem: 22),... “reivindicando a sus soberanos y señores multiseculares”. A todo esto se mezclan elementos mágicos, místicos-iluministas y los luteranos. Toledo temía la reproducción de las guerras civiles y se llegó a suponer que la conspiración se extendía hasta Quito, donde De la Cruz tendría como “agente” al sacerdote Antonio Gasco, en el Cuzco a Fray Pedro de Toro y al jesuita Luis López que había dejado Lima sin que se conociera su paradero.

El fantasma del separatismo y la insurrección sobrevolaba Lima. Toledo estaba convencido de que había logrado desarmar una conspiración lascasista y paralascasista en la que estaban involucrados los dominicos y los jesuitas. Así lo escribe a S.M. en 1579 cuando apresan a Luis López. Abril Castelló dice que todo fue un montaje retrospectivo. Sin embargo, como lo veremos en el capítulo siguiente, esta no fue la única acción de Toledo para eliminar cualquier asomo de alianza entre españoles disidentes, criollos e indígenas. En 1572 habría de apresar a un hijo muy españolizado y a otros parientes de Paullu Inka⁶, uno de los últimos monarcas títeres, bajo la acusación de conspirar con los rebeldes de Vilcabamba que aún resistían al dominio español.

Podemos hacer un salto hasta el siglo XVII, para encontrarnos con el mismo tipo de acusaciones sobre “alianzas espúreas”. Santisteban Ochoa cita un documento acerca de la Doctrina de Fr. Buenaventura de Salinas y Córdoba a quien titula un “precursor de

⁶ Inka se escribirá con mayúscula cuando se hace referencia a un monarca; con minúscula en los casos en que el texto se refiera al grupo étnico o a su cultura.

la Independencia en el siglo XVII⁷. Con este franciscano había viajado a Roma y a España el curaca de Jauja Lorenzo Limaylla que 17 años después volvería a la península para solicitar se concediera a los caciques nobles una Orden de Caballería bajo la advocación de Santa Rosa de Lima⁸. Sin duda, Salinas y Córdoba debió tener una fuerte influencia sobre el curaca de Jauja y un inspirador indirecto de sus luchas andinas. Una carta del Obispo del Cuzco a S.M. manifiesta que en 1635 le dio cuenta

de la libertad con que en este reyno hablan los religiosos en el Púlpito del gobierno de España y la que tuvo en la cathedral el veynte y ocho de febrero el Pr. Fr. Buenaventura de Salinas, religioso del orden de San Francisco predicando delante de mi, y de mi Cabildo y del Secular, pues disque S. M. gobernaba tiránicamente y emprestilla-ba en este reyno y daba las Encomiendas a los lisonjeros que andan cerca de la persona de V.M., quitándolas a los hijos de los conquistadores.

El Obispo examinó doce religiosos de esta ciudad y dio cuenta al Virrey, al Comisario General de su Orden y al Provincial Fr. Juan Ximénez, natural de Lima y que “*lo hicieron causa común de criollos y religión*”. Examinó también otros 42 religiosos y de todo ello dio cuenta al Virrey. Afirmó que era caso de inquisición, “*como pasa en Aragón y Portugal el pecado nefando, y como acá no hay Nuncio no se puede castigar*”. Que los Virreyes “*no saben en Lima lo que acá arriba pasa*”. Dijo que un fraile manifestó en una conversación que

[Vuestra Magestad] *era un tirano y que assi eran injustamente impuestos los tributos a los indios*. [Advier-te que de] “*pequeñas centellas suelen encenderse grandes fuegos y es mayor prudencia poner remedio al daño en su principio, que disponerlo cuando es dificultoso o imposible*. [Subrayado mío].

7 Santisteban Ochoa 1963: 21-23, Aud. de Lima 305, Cuzco 1636.

8 Para analizar la solicitud de Lorenzo Limaylla, ver capítulo siguiente.

En otra carta de 1-10-1637 el mismo Arzobispo del Cuzco, Fr. J. de Vera dice que trató de cumplir la orden de S.M. de que se procure “con disimulo” que Fr. B. Salinas sea enviado a España, pero que el fraile “había hecho convocar capítulo provincial para ir *con voto* al capítulo general de su orden” con el apoyo del comisario y provincial de los franciscanos. Y que pasó a España de esta forma y que da aviso a S.M. Sin embargo, según Santisteban Ochoa, en el mismo documento, con fecha 27-4-1638, se consigna que Salinas y Córdoba fue examinado en España y que “*no le ballaron cosa contra él de sustancia*”.

Ahora podemos comentar otro caso que, como veremos, presenta características más afines a las de Pedro Bohorques. Se trata de un artesano mestizo, llamado Diego Ramírez Carlos. Hay dos versiones sobre los sucesos que involucran a este personaje. La del propio actor, que trata de hacer valer sus méritos en la conversión de los infieles y la del sacerdote franciscano Gregorio de Bolívar que participó de las entradas a los chunchos junto con Ramírez Carlos y que intenta, a su vez, de borrar los efectos de lo que pudo ser, de alguna manera, otro caso de “alianza espúrea”. El Memorial y Relación del padre Bolívar resume los hechos sustanciales de este caso.⁹ Contiene además una extensa y muy detallada descripción geográfico-etnográfica de la llamada región de los chunchos, que es una amplia área selvática que se extiende entre los valles del piedemonte andino entre el Cuzco y La Paz alcanzando Santa Cruz y los llanos de Moxos o Mojos. El apelativo de chunchos incluye muy diversos grupos étnicos, la mayoría cazadores-recolectores-pescadores que se distribuyen a lo largo de los innumerables tributarios de los ríos Beni y Madre de Dios.

Según fray Bolívar había conocido a Ramírez Carlos en La Plata. Era un “oficial de labrar arpas y guitarras” y parecía ser un músico excelente, con especiales dotes de seducción¹⁰. En 1620 Ramírez Carlos visitó a Bolívar en La Paz conociendo su interés por

9 AGI, Lima 41. vol. IV. nº 58. 27-II-1628.

10 Según fray Bolívar, Diego Ramírez Carlos era hijo de una mestiza del pueblo de Colquemarca en territorio de los Carangas y de un cierto clérigo llamado “fulano” Ramírez.

la conversión de los chunchos, para relatarle que habiendo ido a Larecaja¹¹ en busca de un mulato que le pertenecía y había escapado, tuvo noticias de que en la selva se habían refugiado muchos descendientes de Inkas. Según le refirió, éstos lo acogieron con mucho "regalo" y habiéndoles invitado a recibir la palabra del evangelio, se mostraron dispuestos a aceptarla y a obedecer al rey de España. Ante este éxito, Ramírez Carlos se dirigió a Lima y se presentó ante el virrey quien le dio provisión dirigida al Obispo de La Paz para que dispusiera lo necesario para una entrada de sacerdotes en su compañía. Ramírez Carlos pidió a Bolívar su apoyo, quien lo presentó al Obispo, organizó y lo acompañó en la entrada. El primer aparente desacuerdo entre ambos nace cuando no pueden encontrar a los supuestos inkas y Ramírez Carlos se muestra incapaz de señalar un rumbo certero para localizarlos. El segundo inconveniente es cuando el sacerdote descubre que su compañero decía ser hijo de Melchor Carlos Inka, nieto a su vez de Paullo Inka y bisnieto de Wayna Cápac, último Inka reinante antes de llegada de los españoles. Ramírez Carlos hacía anunciar su llegada a los pueblos por el mulato (recuperado) que tocaba un clarín y se hacía venerar como Inka, para lo cual estaba provisto de las vestimentas que así lo representaban¹². Bolívar trató a veces de desenmascararlo, pero Ramírez reaccionaba diciendo que el sacerdote quería que entrasen españoles para esclavizarlos y que sólo él decía la verdad. Que traía la conversión pero que no serían sometidos ni obligados a trabajar para los españoles. De algún modo, por su condición de mestizo, evidentemente bien cristianizado, su proyecto se asemeja en parte al de Pedro Bohorques, aunque su historia no adquiere las dimensiones rebeldes de este último. Nunca aclara sus verdaderas intenciones, pero en las entrelíneas del relato de fray Bolívar se puede leer que propiciaba la existencia de un Estado cristiano pero independiente del gobierno de los españoles.

Así pasaron más de un año entre disputas e intrigas, sin que el padre Bolívar lograra verdaderas conversiones y sin que apare-

11 Larecaja es un valle al oriente de La Paz que da paso a las tierras bajas de la cuenca amazónica.

12 En una ocasión, Ramírez Carlos le regaló a un cacique un traje inca de *cumbi* (telas muy finas, usados solo por determinados personajes y en ceremonias).

cieran los supuestos inkas refugiados. Al final, convencieron a unos indios para que saliesen a la ciudad de La Paz, con el propósito de que conociesen los modos de vida españoles, quedando fray Bolívar como rehén hasta que regresaran. Ramírez Carlos, que acompañó la misión que subió a la sierra, los presentó como caciques y principales de grandes señoríos, que venían a dar la paz y obediencia al Rey, por lo cual las autoridades civiles y eclesiásticas de La Paz los recibieron con toda pompa y deferencia. El franciscano negará después que se tratase de caciques, admitiendo tan sólo que eran indios del común que exploraban las posibilidades de iniciar “rescates”, o sea intercambios, con los pueblos de españoles. Todos regresaron después y Ramírez Carlos volvió a reunirse con fray Bolívar que mientras tanto había entablado sus propias relaciones, no siempre del todo cordiales, con los indios.

Ramírez se había “amancebado” con la hija de un cacique quien lo autorizó a que llevase un hijo suyo para acompañarlo hasta Lima, donde volvió a solicitar apoyo del virrey. Salió de la selva llevando cartas del sacerdote que nunca entregó e intrigó en cambio en su propio favor. En determinado momento fray Bolívar regresó y hubo tratativas para que la conversión la continuasen otras órdenes, pero en definitiva nada se hizo. Ramírez Carlos aparentemente se había instalado en Potosí, “aunque pocos días ha me dijeron que era muerto” dice fray Gregorio; o sea poco antes de 1628, que es la fecha de su Memorial y Relación.

La contra-versión de esta historia, en el testimonio de Diego Ramírez Carlos, oculta expresamente toda relación de su persona con la monarquía inkaica¹³. Por el contrario, relata que hizo esta entrada, que fue bien recibido por los indios y que expresaron su conformidad de aceptar la autoridad real, siempre que no se les obligue a servicio personal “ni otro encomendero sino la real Persona de Su Magestad” (f.1). Ramírez Carlos le dice al Rey que Bolívar va cumpliendo su misión y que entre ambos consiguieron que caciques y gobernadores de muchos e importantes pueblos fueran a dar su obediencia a La Paz. Le dice al Rey, que el virrey Príncipe

13 AGI, Lima 151. 1621-1626. Carta al Rey de Diego Ramírez Carlos.

de Esquilache, que estaba regresando a España y llevaría su carta, había sido padrino de bautismo del hijo del cacique que lo había acompañado. Por todo ello, pide mercedes y ayuda porque hasta el momento todo lo había hecho a costa de su propia hacienda. Es evidente que Ramírez Carlos no logró lo que esperaba y no hizo nuevas entradas, o al menos no he encontrado constancias de ello.

Lo interesante de este caso es que, incluso cuando se propuso al jesuita Bernardino de Cárdenas para reemplazar a Bolívar, éste acordó hacer el juego a Ramírez de que pasase por Inka, porque lo veía como una buena estrategia para lograr la conversión de los infieles. Bolívar tratará de despegarse de esta alianza, pero lo hace una vez que se le piden informes y de que de cuenta del por qué del fracaso de su misión. Pero no está claro que haya desaprobado desde el comienzo, como dice, la conducta y la supuesta falacia del mestizo. Lo más probable es que ante el fracaso de la estrategia haya optado por negarla. Por otro lado, si Ramírez Carlos tenía o no vinculación cierta con la familia real de los inkas, es un interrogante que no habría que cerrar con una negativa firme. Cuando analicemos las múltiples vías por las cuales se mantuvo la memoria histórica sobre los inkas, se verá la existencia de muchos descendientes legítimos y bastardos que sobrevivieron después que el imperio fuera derrotado y destruido.

Las primeras sediciones armadas

A pesar del aparente equilibrio del siglo XVII, como ya dijimos, aparecen de tanto en tanto conatos de rebelión. Los indios consideraban que los abusos de las autoridades, de los encomenderos y en general de los agentes coloniales, vulneraban constantemente sus derechos y extremaban las condiciones de opresión a que eran sometidos. Se defendían con un sinnúmero de estrategias, ya sea con sus conocidas migraciones, creando la categoría de forasteros para escapar de las mitas (Saignes 1987); explotando ilegalmente el mineral de las minas (Tandeter 1992); incorporándose de diversas maneras al mercado; recurriendo a la justicia; escribiendo como Guaman Poma una carta de 500 páginas al Rey. Pero poco a poco estas estrategias no resultaron suficientes y al descontento de

los indios se comenzó a sumar el de otros componentes étnico-sociales que buscaban un lugar en la sociedad.

En 1613 se produjo la primera conspiración con amplia base regional. La sublevación había organizado una red de alianzas en las que deberían intervenir grupos de tierras bajas, o sea de chunchos, y grupos de tierras altas. Todas las ciudades deberían ser atacadas simultáneamente el día de Corpus Christi (Saignes 1985). Empero, esta conspiración logra desbaratarse y el corregidor de La Paz, según Saignes, ordena silencio sobre todo este asunto.

En 1623 se produjo un alzamiento indígena en Songo (un pueblo de cultivadores de coca en las yungas de La Paz). Exasperados por los abusos a los que eran sometidos mataron al corregidor y a varios españoles y mestizos. En este caso, también se habían realizado alianzas con pueblos del altiplano, como los lupacas de Chucuito y "otros comarcanos" (Saignes 1985: 431). La estrategia era similar a la de la conspiración de diez años antes: matar a los españoles y luego refugiarse en la selva. Los preparativos de la rebelión y la actitud disidente se prolongaron por un año. Los sublevados habían preparado cuevas en los alrededores de La Paz para esconderse y almacenar provisiones y armas. En particular los del Collao deberían atrincherarse en un antiguo fuerte en Tiwanaku. Tres curas franciscanos sirvieron de enlace y consiguieron desarmar la conspiración, que de todas maneras culminó con la ejecución de seis caciques, incluido el líder Gabriel Huaynaquile (Saignes 1985: 437).

En la zona de La Paz la inquietud se renovó en 1644. Se repitieron las mismas consignas –matar a los españoles y fugar– y las mismas alianzas interétnicas, aunque en este caso llegaron a la acción armada matando a un representante del corregidor. Empero, en esta ocasión el propio cacique logra apaciguarlos.

Los indios de Ochusuma y Iruito (grupos del tronco Uru; eran de pescadores del lago Titicaca, que a diferencia de otros Urus no estaban aymarizados) iniciaron acciones de bandolerismo organizado. Entre 1632-33 atacaron varios poblados aymaras, incluso la iglesia de San Andrés de Machaca, donde maltrataron imágenes de la

Virgen y del Niño Jesús (Calancha y Torres [1639] 1972; Wachtel 1990: 378). Afirmaban que ellos no eran cristianos y que no obedecerían al rey. En un primer intento de represión fueron ejecutados varios de ellos, incluso su jefe. Pero esto no los amilanó. Nombroaron en seguida su reemplazante, recapturaron las cabezas de los ejecutados y reiniciaron los ataques. Los mismos Aymaras intentaron reducirlos, en otros casos fueron tropas españolas, aunque siempre sin éxito. En un momento los Ochosumas buscaron una alianza con otros grupos Urus del Titicaca y del Desaguadero e incluso los del lago Poopó. Los ataques a poblados indígenas y el bandolerismo rural se prolongaron hasta finales del siglo XVII.

Pero no todos los conflictos enfrentaban indios contra españoles o contra los agentes del Estado. En otros casos se produjeron diversas y cambiantes alianzas entre indios, mestizos, criollos y peninsulares.

En los sucesos de Puno (más precisamente Laicacota) y La Paz entre 1661 y 1668, se desnudan competencias entre bandos de mineros, complicados con problemas de defraudaciones fiscales. En este caso hubo caciques que participaron del lado de las autoridades, e incluso aportando cuantiosos recursos como Bartolomé Tupa Hallicalla (Glave 1989: 199; 296). En esta rebelión el poder central fue en ciertos momentos cuestionado, por lo que provocó finalmente una fuerte represión encabezada por el virrey Conde de Lemos. Hubo dos momentos álgidos: 1661-63 y 1665-68. En el primero se enfrentaron dos bandos, parcialmente diferenciados por su origen étnico y/o social. Uno de ellos encabezado, entre otros, por un corregidor y los hermanos Salcedo, convocó principalmente a peninsulares, llamados "criollos de España", y a nacidos en la tierra, los "criollos de este Reino" (Acosta 1981). El otro bando, que es expulsado de sus minas por los primeros y que provocaron asaltos hasta llegar al combate abierto, estaba integrado por unos 500 "mestizos y criollos" y 150 indios reclutados de entre los trabajadores asalariados de las minas. El conflicto se desató por competencias en la explotación de las minas de la zona de Puno, que habían sido descubiertas en 1650 y por las denuncias de corrupción de los agentes oficiales, acusados de malversar los fondos de las Cajas reales. En esta fase el bando de los Salcedo derrota a los "mes-

tizos y criollos". Los expulsados de Puno se habían dirigido a La Paz para reclamar justicia ante el corregidor, quien en vez de investigar sus denuncias pusieron en prisión a uno de sus líderes. Ante este hecho, dice Alberto Crespo (1989) "los mestizos" enviaron emisarios al Cuzco y a Larecaja para reclutar gente. Corrió luego el rumor que el cabecilla Antonio Gallardo sería ejecutado y los amotinados tomaron la casa del corregidor y le dieron muerte, junto a otros miembros de su guardia, a la voz de "Viva el rey, muera el mal gobierno" (Crespo 1989: 51). De La Paz se dirigieron a Puno, donde en un breve combate fueron derrotados por las fuerzas combinadas de los mineros y las autoridades, quedando acalladas las denuncias sobre corrupción.

Acosta hace un interesante estudio de las categorías sociales que aparecen y del valor subjetivo de las mismas. En el bando vencedor había sevillanos, como los Salcedo, vizcaínos y vascos, y el resto eran "naturales de estas provincias" o "criollos de este Reino", mostrando que podían existir alianzas entre peninsulares y criollos si los intereses económicos así lo aconsejaban. En el bando de los rebeldes, según los discursos contenidos en distintos documentos que se ocuparon del asunto, había "criollos del común", "gente criolla mestiza", "mestizos", "criollos y mestizos criollos", pero es notorio que no había peninsulares. Por cierto que estas categorías no eran rígidas y había un fuerte componente de subjetividad para aplicarlas. Si bien a veces estas atribuciones —como la que hace un artesano platero que es interrogado (Acosta 1981: 36)— fueron expresadas en términos raciales (rasgos físicos), no hay duda de que existían componentes de marginación social sumados a descontentos por exclusiones político-económicas de diverso rango, ya sea permanentes o coyunturales que incidían en los discursos clasificatorios.

No obstante, hay gradaciones sutiles que Acosta no evalúa. No es lo mismo un criollo de primera generación que sus descendientes. Las posibilidades de desprenderse de la noción de pertenencia peninsular se debió desdibujar a medida que se alejaban generacionalmente del primer inmigrante. Asimismo, la historia individual pudo determinar diversos grados de resentimiento frente a los privilegios de los peninsulares y provocar en éstos distintos ti-

pos de respuestas. Por ejemplo, uno y otro bando incluían personas acaudaladas, pero en los escritos del bando de los Salcedo y de las autoridades, se hablaba de los otros en términos de “delinquentes y forajidos”. El problema es complejo, y es peligroso hacer generalizaciones apresuradas. Lo que se observa es una intrincada red de factores que podían determinar el lugar que cada individuo ocupaba en esa sociedad que se caracterizaba por una gran movilidad, tanto hacia arriba como hacia abajo. Es más, para Bernard Lavallé (1978), el criollismo se vincula en particular con “el espíritu de posesión” por los derechos adquiridos y es esencialmente reivindicador y exclusivista. O como lo expresa Jacques Lafaye (1974; citado por Lavallé), un espíritu de adhesión a “una ética colonial de la sociedad”. En el siglo XVII el panorama se complicó con la constante llegada de nuevos contingentes de peninsulares, que como esperaban los del siglo anterior, renovaban la sangre española, pero en realidad multiplicaban los frentes de fricción.

Con respecto a los indígenas que participaron directa o indirectamente en esta rebelión de La Paz y de Puno, se encuentran dos situaciones diferentes: los forasteros reclutados en las minas y que fueron utilizados en los combates y los indios de comunidad. Los rebeldes les propusieron a los del pueblo de Zepita que los apoyasen

siguiéndoles con todos sus indios y matando a los españoles, [que] no tendrían que pagar tasas ni tributos, [y] no les mandarían nada y quedarían libres (documento citado por Acosta 1981: 39).

El curaca de Zepita rechazó la propuesta, declarándose fiel vasallo del Rey, por lo que fue ejecutado por los rebeldes. El discurso de los amotinados tenía claras intenciones de rebeldía contra la autoridad y reclamo de alianza interétnica. Pero la situación era suficientemente confusa como para que fracasara.

En la segunda fase, 1665-66, las motivaciones fueron similares, pero cambiaron las alianzas, y en opinión de Antonio Acosta, aquí fue más evidente que estaban más ligadas a los intereses económicos que a los orígenes de cada grupo. Los antiguos aliados se

transformaron en rivales. En estos años, los vascos expulsaron a los andaluces y entre éstos a los Salcedo, que debieron abandonar sus asientos mineros y refugiarse en el pueblo de Juliaca. Allí se asociaron con los descontentos del otro bando durante el episodio anterior. El Corregidor Ángel de Peredo (que luego fue gobernador del Tucumán), vasco de origen, se alió con sus coterráneos y volcó el apoyo de las autoridades, incluido al virrey Conde de Lemos, en favor de esta facción. José Salcedo fue ejecutado, pero su hermano Gaspar, preso en el Cuzco, contó con ayuda y la simpatía de los criollos locales.

Lo cierto es que en esta etapa la inquietud se había extendido “por las provincias de arriba” desde el Cuzco a Potosí¹⁴. El obispo de Arequipa que había sido enviado para pacificar y poner orden, terminó por apoyar a los amotinados y lo mismo sucedió con muchas de las autoridades locales, con excepción de Peredo. Del lado oficial, el temor se expresaba en términos de que los rebeldes eran “mestizos y gente suelta”.

Los sucesos de Potosí por conflictos entre facciones de distinto origen regional español, el de los “vicuñas y vascongados” (anterior a los mencionados en unos pocos años), es otro ejemplo que demuestra que las preocupaciones por la emergencia de “facciones” expuestas en el XVI en el Documento que analizamos más arriba, entre tantas otras manifestaciones similares (Lavallé 1978), no fueron meros temores infundados. Asimismo, azogueros, estancieros y curacas llevaron adelante feroces combates legales y no pocas manifestaciones de fuerza en contra de la renumeración de la mita minera, que según Lewis Hanke, alcanzó en este periodo su punto más álgido.¹⁵ La crisis provocada por la caída de la producción y el descenso del número de indios de mita, reemplazados por los de “faltriquera”, condujo incluso al asesinato del Obispo Francisco de La Cruz que intervino en las disputas (Glave 1989). El

14 Informe de la Audiencia de Lima, que gobernó entre el 17-III-166 y el 21-XI-1667, por muerte del Virrey Conde de Santisteban. (Biblioteca de Autores Españoles, Tomo CCLXXXIII, *Los Virreyes Españoles en América Durante el Gobierno de la Casa de Austria. Perú IV*. Madrid, 1979.

15 Op. cit., BAA.

Obispo de La Cruz había fundado, algunos años antes, la misión de Tarma en el oriente peruano, desde la cual accedió a las yungas amazónicas y abrió el camino que luego seguiría Pedro Bohorques en busca del Paytiti.

Aún antes de que el conflicto de Laicacota finalizara, durante el gobierno interino de la Audiencia, se produjo en Lima un alzamiento de curacas, también con supuestamente amplias ramificaciones regionales e interétnicas. El levantamiento fue denunciado por Don Diego Lobo, gobernador de los indios forasteros de Cajamarca y según parece, también Pedro Bohorques habría participado desde la cárcel donde estaba recluso por los sucesos de Calchaquí. Como consecuencia del clima de inquietud y rebelión general existente, en particular por la situación de Laicacota, la Audiencia puso la mano dura allí donde la resistencia era más débil: con los indios, tal como se lo reprocha el virrey Conde de Lemos, cuando asume su puesto. La Audiencia ordenó ejecutar ocho caciques¹⁶ y a Pedro Bohorques cuya sentencia había sido largamente postergada; otros inculpados fueron enviados a galeras o desterrados. Dada la participación de Bohorques en este levantamiento, volveremos sobre él con más detalles en el capítulo correspondiente.

Como hemos visto, hay varias fuentes de inquietud. Facciones de españoles y criollos que se disputaban espacios económicos y políticos como en Potosí o Laicacota; indios no integrados como los Urus, atacando a los Aymaras que ejercían estrategias más exitosas dentro del sistema colonial; alianzas entre indios y españoles, ya sea a nivel ideológico como la del franciscano Salinas y Córdoba y cuasi conspiraciones como la atribuida a Francisco de La Cruz en el siglo XVI. Españoles como es el caso de Bohorques, o mestizos como Ramírez Carlos que asumen el rol de inkas para organizar un territorio que quedase bajo sus jurisdicciones personales. Todos síntomas de inquietud y/o franca rebelión que no dejaron de preocupar a las autoridades. A Salinas y Córdoba se lo acusa de tratar de *tirano* al rey y de emprender al mismo tiempo una alianza con los indios; a Francisco de La Cruz se lo acusa de hereje y,

16 Informe de la Audiencia sobre lo actuado durante su interinato. BAA, op. cit., 201.

para colmo, de conspirador político y de sostener un proyecto utópico de restauración del Imperio del Sol. El imperio del sol, reconstruido, ya sea en el corazón del Perú, ya sea en sus márgenes. Y en el centro de los conflictos los problemas de la mita minera, sobre todo la de Potosí, que absorbía indios de una zona muy amplia del Alto Perú, todo ello acompañado por un altísimo nivel de corrupción que el virrey Conde de Lemos trató de corregir sin demasiado éxito. Es el momento de mayor debilidad del Estado y del más amplio despliegue de estrategias sectoriales e individuales de todos los actores involucrados.

Pero esto no es todo. En las márgenes meridionales del virreinato, en el Tucumán colonial, subsistía un foco de resistencia indígena que conservaba en sus manos uno de los territorios más ricos de la provincia: el valle Calchaquí. Esto era inadmisibles para las autoridades. Desde 1550 hasta 1665 este valle (o parte de él) conservó su autonomía y no pudo ser ocupado ni explotado por los españoles. Año tras año, gobernador tras gobernador, intentaron sojuzgarlo. Al regreso de cada campaña se aseguraba que la zona había sido pacificada y que los indios, distribuidos en encomiendas, cumplirían con sus mitas a sus encomenderos. Año tras año estas afirmaciones se confirmaban erróneas. Los indios no respetaban su promesa y si lo hacían esporádicamente era más bien una estrategia exploratoria o para obtener bienes de origen europeo que por responder a la coerción colonial. Es en ese espacio rebelde donde se instalará Bohorques durante tres años. Sobre él volveremos en el capítulo respectivo, pero no podíamos dejar de mencionarlo en este contexto general, porque demuestra que la situación del virreinato estaba lejos de mostrar la estabilidad social que algunos han pretendido diseñar.

Y todo esto, alimentado, realimentado, enriquecido, alentado y desahuciado a un tiempo, por las apetencias de descubrir nuevos reinos donde reproducir las odiseas de Cajamarca y del Cuzco. Encontrar oro en las calles, bañarse en aguas doradas con polvo de oro, recoger perlas y piedras preciosas, y también como León Pinedo soñaba, encontrar el paraíso en el Nuevo Mundo. Todos buscaban en alguna forma el paraíso. Ese reino de paz, de orden, de holganza, de placer. La esperanza utópica y ucrónica de cada uno

de encontrar su propio paraíso en el Nuevo Mundo. Siglos de *fac-*
ciones y bullicio, tal como lo habían previsto los Comisarios de la
Perpetuidad a mediados del XVI.

CAPÍTULO II

LOS INKAS EN LA COLONIA LA CONSTRUCCIÓN DE LA MEMORIA

La vida no es sino una caja de estrategias

CLIFFORD GEERTZ¹

El ciclo utópico de restauración del Tawantinsuyu tiene una larga historia en los Andes, aunque como movimiento mesiánico y escatológico comienza a tomar cuerpo y estructura a través del mito de Inkari entre los siglos XVII y XVIII (Pease 1982: 57). Existen sin embargo otras formas de realimentar el imaginario popular, tales como representaciones teatrales, danzas rituales, torneos, pinturas o fiestas cuya importancia es seguramente paralela al mito en cuanto al proceso de “inventar una tradición”, para decirlo en palabras de Hobsbawn (1984), y a las que les otorgaremos un mayor peso a lo largo de este capítulo. No obstante el mito de Inkari tiene el valor de presentar una visión globalizada del mundo y crea un vínculo entre el pasado, el presente y el futuro. Las versiones modernas del mito, como la recogida por Arguedas (1964), evidencian la síntesis entre viejos mitos de creación del mundo con aquellos que dan cuenta de la emergencia de los Inkas como reyes y sobre todo ordenadores y domesticadores de la naturaleza y de los hombres; y finalmente con hechos históricos coloniales que permiten predecir o favorecer el regreso del Inka, para nuevamente reordenar el mundo alterado por los extranjeros.

1 *Conocimiento local. Ensayo sobre la interpretación de las culturas.* Barcelona, Paidós Ibérica ed., 1994.

A pesar de las campañas de extirpación de idolatrías y en general de la labor evangelizadora, la transmisión oral de los mitos andinos y sus reformulaciones conservaron toda su vitalidad durante la Colonia, como se pone de manifiesto gracias a la “traducción” escrita realizada por los cronistas. Y el trabajo de la memoria no sólo se ejercita para dar coherencia y nuevos significados al cosmos en el cual está inserto el hombre andino, sino en el hecho más concreto de salvaguardar la memoria histórica, aunque en base a un modelo europeizado, tal como se revela en la lucha emprendida por los descendientes de los reyes cuzqueños y otros señores provinciales para obtener mercedes y privilegios reivindicando su antigua nobleza. De todas maneras ambas formas de manipular la memoria (el mito y las prácticas colectivas o individuales) son diferentes, aunque sean interdependientes y se realimenten una a la otra, porque cada una tiene su propia lógica y sus objetivos particulares. Cuando el mito deriva en utopía tiende a la configuración de una ideología de restauración, mientras que las luchas individuales o familiares se inscriben en la búsqueda de un posicionamiento dentro del sistema colonial. Veremos en primer lugar el mito para ofrecer un encuadre ideológico global. Sin embargo mis mayores esfuerzos se focalizarán en las otras prácticas de la conservación de la memoria porque, a mi juicio, es la porción más importante –aunque no toda– del fundamento empírico de la ideología de restauración. Y además, porque la idealización del pasado imperial necesitó primero descargarse de los contenidos negativos acerca de la coacción ejercida por los cuzqueños en sus conquistas, presentes todavía en la memoria de muchas de las poblaciones andinas en los primeros años de la invasión española. Lo que nos interesa rastrear es la conducta de esas élites, los cursos de acción que tomaron esas “adaptaciones en resistencia” como las define Steve Stern (1990). Esto sin embargo no le quita importancia al hecho de que la difusión y perduración del mito haya permitido que forme parte, actualmente, de la cultura popular. Síntoma sin duda de la fuerza con que penetró en la conciencia de los hombres andinos. Hay también otra razón: es probable que para un español como Pedro Bohorques, que tratará de asumir la autoridad del Inka, estas prácticas y reconstrucciones de la élite hayan influido con más fuerza que los mitos para guiar su extraña conducta.

El mito de Inkarri

El ciclo mítico de Inkarri es una respuesta al desorden o caos que produjo la invasión extranjera. De alguna manera explica la caída y riega la esperanza de la restauración. El mundo se había vuelto al revés, y se necesitaba reinvertirlo y a la vez dotarlo de un nuevo orden. El mito nace, probablemente, a partir de las ejecuciones de Atahuallpa en 1533 y de Túpac Amaru I en 1572. Aunque Atahuallpa fue ejecutado por garrote, el procedimiento de la ejecución se asimila al de Túpac Amaru que fue decapitado. La esencia del mito consiste, entonces, en suponer que cuando la cabeza y cuerpo de los reyes inkas se vuelvan a reunir y restaurar, también se producirá la restauración del Imperio. El mito es una creación colonial y si bien retoma el pasado no pretende restaurarlo tal cual era ya que incorpora nuevos elementos y expectativas. El cristianismo se había ido introduciendo en el pueblo, aunque incompleto y fragmentario y en todas las versiones del mito, se encuentran las señales del politeísmo de la religión andina: los dioses andinos conviven e interactúan con el dios, la Virgen y los santos cristianos. Es en este carácter, el de ser culturalmente sincrético donde, como veremos, se refleja el paso del mito a la utopía.

Restaurar el orden es restaurar el lugar donde se asienta el poder, volviendo a ponerlo en manos andinas. En ese sentido el mito no sólo da cuenta de una imagen del mundo, sino que se proyecta al futuro incorporando elementos del presente. Por eso es utopía. Y, aunque se ha interpretado que las utopías, como su palabra lo dice, son creaciones imaginarias que están fuera de espacios y tiempos concretos, siempre son reacciones frente a los males y desgracias de un tiempo preciso. El espacio que se reserva al orden perfecto se ubica por lo tanto en el futuro, impreciso, pero futuro al fin. Para ello se busca en el pasado (real aunque reconstruido) a los hacedores de ese mundo perfecto, tratando de hacerlos regresar, tomar la realidad del presente y reordenar ese caos en beneficio de los que se encuentran marginados de toda felicidad.

Hay muchas versiones del mito de Inkarri. Una de las primeras que se recogieron fue obra de José María Arguedas, durante sus investigaciones en Puquio, en la zona de Ayacucho. Se presentará

aquí una especie de síntesis, sobre el tema que nos interesa², consistente en afirmar que la cabeza del inka decapitado ha sido enterrada y está creciendo hacia los pies.

Dicen que sólo la cabeza de Inkarrí existe. Desde la cabeza está creciendo hacia adentro: dicen que está creciendo hacia los pies (Arguedas 1964; Arguedas y Ortiz 1973: 221)³

Una vez restituidos cuerpo y cabeza Inkarrí (el inka rey) resucitará y volverá para recuperar su reino. En opinión de Henrique Urbano (1977), la idea de resurrección es de origen cristiano y muestra desde temprano la ambivalencia y la amalgama de nociones que el mito refleja (citado por Flores Galindo, 1988: 48).

No sé, dicen que volverá. Volverá tomando cuerpo. ¿Por qué no ha de volver si está en su querer? 'El está con sus poderes', solían decir los abuelos (versión recogida en Andamarca por Juan Ossio y Jorge Herrera; Ossio 1973: 461-471).

En otras versiones es el cuerpo el que está enterrado y crece, porque la cabeza ha sido llevada a Lima o a España.

Si bien Franklin Pease (1973) afirma que el mito fue cobrando forma en el siglo XVII y rechaza que resulte la imagen de un acontecimiento histórico concreto, es evidente que en muchas de las versiones sus raíces inmediatas se encuentran en los infortunados acontecimientos de los ajusticiamientos de Atahualpa y sobre todo de Túpac Amaru I, que sí fue decapitado por orden del virrey Toledo en 1572. Pease admite, no obstante, que el mito refleja la imagen que la sociedad nativa tiene de los sucesos históricos y la angustia que provoca la situación de orfandad en la que se encuen-

2 Descartando aquellos temas que se refieren al origen y rol de héroe civilizador del inka, entre otros, así como las múltiples variaciones del mito.

3 Esta versión fue publicada primeramente en "Puquio, una cultura en proceso de cambio", *Revista del Museo Nacional*, tomo XXV, Lima 1964. Se ha consultado la reedición en Ossio 1973.

tra. Aunque por lo que el mismo autor expresa en su análisis, el mito de Inkari no puede ser entendido sin vincularlo con los mitos de origen (elementos que, por cierto, están presente en la mayoría de las versiones) y sin incorporar la noción andina de la historia cíclica, ni la sacralidad-divinidad de la figura del Inka, al mismo tiempo que arquetipo o modelo y el único capaz de restablecer el orden destruido por la invasión europea. En definitiva, el mito colonial y sus versiones modernas conectan la imagen cosmogónica del mundo, vigente en los tiempos prehispánicos, con la coyuntura de dominación colonial. Es por ello que, así como el Dios cristiano venció al Dios andino, sea éste Viracocha en sus múltiples advocaciones, o sea el Sol, el Inka de los españoles (el Rey de España) venció al Inka andino (el Inkari o Inka rey). "Ahora no hay inkari", se dice en una de las versiones del mito. Desde la perspectiva que el mito adquiere en los siglos coloniales, el Inkari es un mesías que retornará victorioso para vencer a los invasores extranjeros. Primero debió ser vencido, para garantizar ese retorno y dar lugar a la esperanza escatológica de recuperar el orden perdido⁴.

Por cierto, la perduración del mito en la cultura popular del siglo XX no es un dato desdeñable. Los reyes inkas habitan entre los hombres de los cerros y de las punas y sostienen la esperanza de recuperar el bien perdido: sus tierras, sus riquezas, el poder sobre la naturaleza y los hombres. Flores Galindo dice que la utopía andina es una forma de "buscar una alternativa entre la memoria y lo imaginario: la vuelta de la sociedad inkaica y el regreso del inka" (1988: 19).

La memoria histórica frente al trauma de la Conquista

En 1579 los Inkas del Cuzco hicieron una probanza colectiva

4 El mito de Inkari ha sido interpretado por muchos autores desde la óptica del mesianismo, basados especialmente en el movimiento del Taky Onkoy, en la actualidad fuertemente cuestionado (Gabriela Ramos 1992). De todos modos no es ésta la oportunidad de desarrollar mis opiniones al respecto en tanto mi exposición tendrá un sesgo diferente. Para estas interpretaciones mesiánicas ver: Curatola 1977; López-Baralt 1989; Millones 1973; Ossio 1975; Pease 1982; entre otros.

para mostrar que eran descendientes de los Emperadores y la elevaron al Consejo de Indias.⁵ En 1585 los pecheros o tributarios del Cuzco presentaron otra Memoria para especificar los nombres de las personas que ellos reconocían como legítimos descendientes de los inkas.⁶ Estas movilizaciones legales se entrecruzaron con la defensa de los indios emprendida por algunos integrantes del clero y otros funcionarios que respondían de manera directa a la influencia lascasiana en el Perú. El paladín de estos reclamos fue Fray Domingo de Santo Tomás⁷, quien junto con el Padre Bartolomé de las Casas presentó en la corte española en 1560 la oferta de los caciques (reunidos en San Pedro de Mama, Huarochirí), de pagar por las encomiendas lo mismo que los encomenderos que las pretendían en perpetuidad; se proponía además que los indios tributaran directamente a la Corona de Castilla. Estas dos vertientes de reivindicaciones tienen muchos puntos de contacto y entrecruzamientos, pero al mismo tiempo podríamos describirlas como historias paralelas. En razón del eje temático de este libro, la segunda vertiente de reivindicaciones no podrán ser encaradas por el momento, pero no he querido dejar de mencionarlas por su importancia evidente.

5 A.G.I. Lima 472 ver Santisteban Ochoa 1963.

6 Citada por J. Rowe 1985: 218. Ms. "Memoria que los yndios pecheros de los quatro suyus del Cuzco dieron, en que confesaron los yngas, que ellos conocian por verdaderos sucesores de los yngas, 1585. Probanza de nobleza de Da. Tomasa Medina de Guzmán Atao Yupanqui Apoalanya Canchari Gaurilloclla, viuda del capitán don Fermamdo Baler. 5 de febrero de 1770. ff/ 160v. 163v. Archivo Departamental del Cuzco, Protocolos, Agustín Chacón y Becerra 1778. 1779, ff. 93-243.

7 Fray Domingo de Santo Tomás Navarrete se encuentra entre los primeros dominicos que llegaron al Perú en 1540. Su misión como doctrinero se esparció por diversas poblaciones de la costa peruana, aprendiendo la lengua y costumbres de los indígenas. Escribió uno de los primeros vocabularios quechuas, poniendo en marcha la evangelización de los indios en su propia lengua (impreso en Valladolid en 1560). En 1547 estaba en Lima como prior del convento de su orden, y en 1550 como vicario provincial escribe al Consejo de Indias denunciando los abusos que se cometían contra los indios, urgiendo el cumplimiento de las Leyes Nuevas. Fray Domingo estuvo desde esa época en permanente contacto con el Padre Bartolomé de las Casas, colaborando activamente con él en apoyo de los indígenas. En 1556 viajó a España para insistir ante la corte. En 1560 presentan los poderes que los caciques, reunidos en San Pedro de Mama, otorgaron a su nombre, a Las Casas y a otros representantes para que ofrezcan un pago por las encomiendas igual al de los encomenderos. En 1562 fue nombrado Obispo de Charcas (Pérez Fernández 1988).

Desde ya es oportuno señalar que no todos los curacas que ejercieron sus derechos de reclamar ante la Justicia española podían aducir ser descendientes de los reyes Inkas, pero muchos de estos últimos trataron de demostrar, generalmente manipulando la información que les proveía la historia oral, que pertenecían a algunas de las panacas o linajes cuzqueños. En estos casos, las intenciones de los Memoriales o Probanzas estaban destinadas a obtener mercedes (o beneficios económicos) y cargos honoríficos en la estructura jerárquica europea, conductas que muestran, a su vez, perfiles contradictorios que iré discutiendo en cada caso.

El ejercicio de la memoria histórica y en particular de la memoria genealógica, aún cuando se esté “inventando una tradición” como lo plantea Hobsbawm (1984) es, sin duda, el producto de una larga tradición en los Andes. Y más aún en el seno de las panacas reales y de las jefaturas de los señoríos, para quienes la demostración de un determinado *pedigree* tiene connotaciones políticas y económicas. Al conservar la memoria sobre los ancestros, los individuos toman conciencia de su propio lugar en el seno de los linajes y lo proyectan sobre sus descendientes. Los hechos notables de los ancestros jerarquizan a los miembros del linaje y legitiman sus derechos de preeminencia. Si bien esta práctica es común en los Andes, se refuerza a partir del siglo XVI por el gran prestigio que tiene en Europa y que se traslada al mundo colonial.

Como consecuencia tenemos que la memoria histórica y la genealógica han sido manipuladas tanto en Europa como en América por sus respectivas élites. La posición de *ego* define un proceso de elección, donde los silencios o los ocultamientos tienen que ser contrastados si la intención es aproximarse a un criterio de verosimilitud (Cardoso 1991; Pärsinen 1992). Al mismo tiempo, permite la construcción de un imaginario que otorga sentido a la identidad y a la formulación de un mito sobre la antigüedad y la preeminencia de un determinado grupo familiar (Burguière 1991: 773). En los Andes, la descendencia es bilineal en términos generales y notablemente esto coincide en parte con las prácticas españolas, de modo que los derechos sobre la herencia, ya sea simbólica, política o económica pueden ser reclamados también en función de la pre-

eminencia de cualquiera de las dos ramas de ancestros de un determinado individuo.

En tanto que la reconstrucción genealógica es un proceso subjetivo, el orden del espacio y el tiempo pueden verse alterados. Esto se visualiza al contrastar las genealogías recogidas de distintos informantes por diferentes cronistas indígenas y europeos, más allá de las deformaciones que estos últimos hayan podido introducir al transcribirlas. Lo cierto es que en el proceso por el cual se pasó de la memoria oral a la escrita, las genealogías, en particular la de los reyes inkas, se cristalizaron en un modelo único, que curiosamente tuvo una amplísima difusión, al punto que fue constantemente utilizado sin mayores modificaciones durante tres siglos y aún más, por los distintos grupos étnicos que estuvieron incorporados al Tawantinsuyu (Urton 1990). En realidad, no sabemos en qué medida la bilateralidad prehispánica se amplificó por influencia española, pero lo cierto es que la mayor parte de los mestizos que se ampararon en la preeminencia de sus ancestros indígenas lo debieron hacer, por imperio de las circunstancias, a partir del linaje materno. Del mismo modo, cuanto mayores fueron los derechos o bienes solicitados la memoria genealógica no resultaba suficiente. Fue necesario recurrir a la memoria histórica global, para combinarla con los méritos y la legitimidad de los reclamos patrimoniales. Tal vez uno de los ejemplos más claros son las dos Memorias presentadas en el Cuzco en 1569 por los nietos de Túpac Inka Yupanqui.

Estas Memorias acompañaban una solicitud y un interrogatorio, destinados todos a reclamar por las tierras que habían perdido a causa de que sus padres –partidarios de Huáscar– fueron asesinados por los generales de Atahualpa, y por eso, siendo muy niños los reclamantes, no pudieron defender sus tierras que pasaron rápidamente a manos españolas (Rowe 1985). Lo interesante de este caso es que en uno de los Memoriales se presentan las genealogías de los nietos de Túpac Inka Yupanqui, Amaru Tupa Inka y Túpac Yupanqui Inka respectivamente, habiendo pertenecido los tres hermanos al ayllu real Qhapaq Ayllu, pero cada uno encabezando una parcialidad distinta, correspondiendo el primero al linaje Qollana, a Payan el segundo y a Kayaw el tercero. Sus descendientes sumaban 22 personas que en el segundo Memorial

daban una sucinta relación histórica de las conquistas más notables de sus respectivos abuelos. El relato trasladado al papel provenía de un quipu, con cuerdas colgantes que correspondían a cada provincia y de las cuales pendían otras secundarias con los datos de lugares y fortalezas. Rowe verificó estos relatos con los de los cronistas Sarmiento de Gamboa, Murúa y Cabello de Balboa y constató las alteraciones y diferencias. Por ejemplo en el caso de Chile, cuya conquista fue frenada por la resistencia araucana, los nietos de los Inkas dicen que la dejaron porque “vieron que toda la gente era pobre”, prueba de las manipulaciones interesadas a la que se somete la memoria histórica. Los testigos, a su vez, afirman que conocieron a los padres de los reclamantes en tiempos del Inka Wayna Cápac, quien los sentaba a su lado como convenía al lugar que ocupaban en la jerarquía estatal y de parentesco y si bien agregan muy pocos datos a los contenidos en el interrogatorio, todos afirman que a causa de lo sucedido en la guerra entre Huáscar y Atahuallpa los miembros del ayllu Qhapac Ayllu estaban viviendo como hatunrunas u hombres del común, es decir sin las excepciones y privilegios que les correspondían por su rango. Tal vez la frase más interesante es la del testigo Don Martín Madpe Yupanguí, que dice:

e por esta rraçon sería bien que su magestad les diese alguna cossa o les hiçiese merçed por ser tales descendientes de yngas y conquistadores de todo este reyno... (Rowe 1985: 231).

O sea que la historia de las hazañas de los antepasados se proyectan a sus descendientes y que todos sean actores sustanciales en la Historia del país. “Es el trabajo del imaginario –dice Burguière– que inserta el discurso genealógico en las tensiones y las preocupaciones de una época por su aptitud de traducir en el lenguaje codificado de un saber reconocido, las pretensiones o las frustraciones de los actores sociales” (1991: 773). O como también lo expresa Bizzocchi hablando del caso italiano, que este ejercicio de la memoria permite insertar la nobleza dentro de la historia misma de un país, beneficiando y afectando la credibilidad de la historia (1991: 796).

Pero al mismo tiempo, es traer el pasado hacia un presente

donde reina el inconformismo. Cuando los valores tradicionales se ven amenazados, se apela a las viejas situaciones de gloria y heroísmo para hacer frente a nuevas condiciones más coercitivas y discriminatorias. Es entonces cuando se hace necesario "construir" o "inventar" una tradición que resulte inteligible para los interlocutores y/o dominadores del momento (Hobsbawm 1984) y que consiste esencialmente en un proceso de "formalización y ritualización, caracterizado por referencias al pasado "if only by imposing repetition". Inventar la tradición resulta así una de las formas de adaptación en resistencia, utilizando las viejas tradiciones para servir a nuevos objetivos.

Los nobles inkas frente al mundo colonial

Para comenzar, debemos subrayar el hecho de que a partir del siglo XVI la memoria histórico/genealógica se cristaliza al pasarla de la tradición oral a la escrita, con lo que adopta una nueva forma de expresión y comunicación que sin duda está infiltrada por los modelos culturales y jurídicos españoles. Estos mecanismos colaboraron a conservar la memoria dentro de patrones prefijados e idealizados que vinculaban la historia del linaje con el pasado del mayor Estado americano. Así se colocaron en sintonía con el reconocimiento que las autoridades españolas hicieron de las antiguas jerarquías indígenas, cuyos privilegios limitaron pero no anularon totalmente.

En todos los Memoriales y Probanzas que los reyes de los inkas presentaron ante las autoridades se entremezclan las reivindicaciones de su antigua nobleza con los méritos adquiridos en la conquista hispana, en un esfuerzo por posicionarse en el nuevo sistema político, económico y social. Entablaron combates jurídicos que tuvieron diversas alternativas (y éxito desigual según los casos), en relación con sus respectivas ubicaciones dentro de la jerarquía y de los méritos obtenidos en favor de los intereses de los conquistadores españoles. Muy pocos de los nobles inkas tuvieron alguna participación efectiva en la política colonial, porque es obvio que la Corona no les reservó ningún espacio efectivo de poder. Como lo veremos, Paullu Inka, mezclado en favor de los españoles

en las luchas iniciales de la conquista y en las alternativas de las guerras civiles fue tal vez el único que jugó un cierto rol propiamente político. Es así que podemos señalar los casos social y económicamente exitosos de los hijos de Paullu y de algunas descendientes mestizas –nacidas de las uniones de la élite cuzqueña y de los conquistadores más ilustres y que adquirieron un alto *status* social y económico– junto a otros cuyos privilegios sólo les alcanzaron para mantenerse fuera del esquema tributario y a veces tras larguísimos pleitos.

En la cumbre de las uniones mixtas se encuentran las del Marqués Francisco Pizarro con dos de las hijas de Huayna Cápac. De su relación con una de ellas, doña Inés Huaylas tuvo a Francisca y a Gonzalo y de su unión con Añas, bautizada Angelina Añas Yupanqui, nacieron Francisco y Juan. Posteriormente doña Inés casó con Francisco de Ampuero a quien se le concedió una amplia encomienda. La familia Ampuero conservará un lugar de alto privilegio entre la nobleza inka así como en la misma sociedad colonial. Angelina, a su vez, se casó luego de la muerte de Pizarro con el cronista Juan de Betanzos, a quien transmitió la memoria de la historia inka. Francisca Pizarro fue criada por una tía paterna que la incorporó plenamente a la vida española y siendo muy jovencita fue enviada a España y casada con su tío Hernando, ya de 50 años, que permanecía prisionero en su castillo de la Mota de Medina del Campo. (Rostworowski 1989). Francisca fue la heredera de la inmensa fortuna de su padre y continuó viviendo en España hasta su muerte, después de un segundo matrimonio con un joven de la edad de sus hijos.

Otras hijas de Huayna Cápac se unieron con españoles. Marca Chimbo con Almagro y posteriormente casó con un vecino llamado Juan Balsa. Lucía Clara Coya fue entregada a Diego Maldonado y Francisca Coya, unida al conquistador Diego de Sandoval, vivió en Quito venerada por la población indígena (Hemming 1982: 86 y nota 37). Y estos no son por cierto los únicos matrimonios de mujeres nobles con los primeros conquistadores del Perú; simplemente comentamos algunos de los casos más conocidos, para dejar sentado que sus descendientes fueron potenciales reivindicadores de sus antiguos linajes y de sus glorias.

Entre los descendientes de los últimos emperadores inkas existió un notorio antagonismo, producto combinado de las consecuencias de las luchas por la sucesión de Huayna Cápac (que se estaban produciendo al momento de la llegada de Pizarro al Perú) por un lado, y por el otro como resultado de diferencias de criterio y oportunismos para enfrentar la nueva situación colonial. Así sucedió con Manco Inka, que optó por rebelarse, y con Paullu Inka que prefirió la vía de la adaptación y la negociación, siendo ambos hijos de Wayna Cápac y medio hermanos de Atahuallpa y de Huáscar. Manco Inka fue entronizado por Pizarro a la muerte de Atahuallpa, pero Paullu fue también aspirante a lucir la borla inkai-ca durante el periodo hispano-indígena de gobierno y para ello se coloca ostensiblemente del lado de los intereses de los nuevos conquistadores, aunque esta actitud respondía más a una estrategia diferente —la de participar en el nuevo gobierno del Perú— que la de traicionar limpiamente a su linaje y a su pueblo (Lamana 1994)⁸.

Debemos recordar asimismo que se supone que Huayna Cápac tuvo más de 200 hijos, habidos tanto en mujeres de las panacas reales del Cuzco, como en otras que pertenecían a los linajes provinciales incorporados al Tawantinsuyu. Además, vivían en el Cuzco y en otras partes del imperio muchos representantes de los ayllus descendientes de todos los reyes Inkas anteriores a él. Muchos de ellos reclamaban derechos a ocupar lugares de prestigio, obtener recompensas y mercedes y sobre todo a ser exceptuados de tributos. Tal vez el caso más importante para ilustrar la conducta de este grupo, es el del linaje de los Callapiña de Pacaritambo, lugar del origen mítico de los Inkas. Fueron gobernadores y caciques principales de esa zona desde mediados del siglo XVI hasta el XVIII. Un interesante documento fechado en 1569, estudiado por Gary Urton (1989 y 1990)⁹ muestra como don Rodrigo Sutiqa Callapiña, aseguraba ser descendiente directo del primer inka, Man-

8 En este sentido, es muy interesante la tesis de Licenciatura de Gonzalo Lamana quien propone una mirada diferente a estas oposiciones entre las familias de Manco Cápac y Paullo. Lamana sugiere que en vez de ser vistos como “patriotas” o “traidores”, como lo plantea Ella Dunbar Temple, sus actitudes pueden ser enfocados desde la perspectiva de dos estrategias diferentes.

9 Urton ha realizado un estudio muy detallado de las genealogías y sus relaciones con el mito de origen en sus diversas versiones, con otros mitos de la

co Cápac [I] “el padre mítico de la dinastía”, por el lado paterno, y de la panaca del noveno inka, Pachacuti, por línea materna. Algunos de los testigos de Callapiña fueron también los quipucamayos que informaron a Toledo y a Sarmiento de Gamboa para su *Historia Indica*. Con esto se muestra el enlace entre la historia personal o de un linaje con la historia de una nación, en este caso con la construcción de la historia mítica del origen.

Aunque varios de los más conspicuos representantes de los linajes reales murieron en las matanzas entre Atahuallpa y Huáscar, muchos otros sobrevivieron, tal el caso los niños y en especial algunas mujeres, cuyos roles en los enlaces matrimoniales con los conquistadores españoles no dejaron de ser importantes en el lento pero en cierto modo efectivo proceso de aculturación y asimilación. Sin embargo, sería engorroso dar noticias de todos ellos y nos deberemos contentar con señalar las líneas de conducta y las prácticas más significativas. Sin estos datos, sería imposible comprender cómo fue posible que el ejercicio de la memoria histórica se perpetuara durante tantos siglos.

Previamente, debemos recordar que las reivindicaciones de nobleza que fueron plasmadas en documentos oficiales están fuertemente contaminadas por los intereses en juego, ya sea personales, familiares, políticos o ideológicos de uno y otro bando (ya sea grupos de linajes, ya sea inkas y españoles) y donde la construcción de la memoria histórica es una manifestación explícita de la voluntad de los actores en la que la subjetividad individual o colectiva jugó un rol fundamental que no podrá ser ignorado.

Como dijimos, Manco Inka fue entronizado por Pizarro a la muerte de Atahuallpa, pero después de un corto tiempo huyó del Cuzco, impuso sitio a la ciudad y luego se refugió en las montañas de Vilcabamba donde él y algunos de sus hijos resistieron hasta 1572, eligiendo en este caso la resistencia activa. Manco Inka fue asesinado por uno de los españoles que huyeron de los territorios colonizados, a causa de las guerras civiles y a quienes había dado

construcción del imperio, y el lugar de estos ayllus periféricos en el espacio mítico (los ceques) e ideológico del Cusco.

asilo en Vilcabamba. Su hijo Sayri Túpac era un niño de cinco años en ese momento (ca. 1540) y el Estado neoinka fue gobernado durante varios años por un regente y un consejo de notables. Durante ese periodo los inkas desistieron de sus ataques a los asentamientos españoles y como reacción ante la traición de los refugiados que habían acogido, se dedicaron a reforzar las tradiciones nativas y a mostrar un vivo rechazo a la utilización de técnicas europeas o a la aceptación del cristianismo. Empero en 1557 Sayri Túpac se dirigió a Lima y luego al Cuzco. Con este gesto abandonó la lucha de su padre y decidió acogerse al amparo de los españoles que lo premiaron con esplendor. Al frente del gobierno del Estado neoinka quedaba su hermano mayor Titu Cusi Yupanqui. Sayri Túpac fue agasajado en Lima por el Virrey en una fastuosa recepción que lo reconocía como “señor y rey del Pirú” según lo destaca Guaman Poma de Ayala ([1613] 1981: 409), con lo cual el autor establece entre ellos una relación de igualdad¹⁰. Pero yo la llamaría de falsa igualdad pues se limitó a los gestos rituales y en la práctica no se le reservó ninguna cuota de poder efectivo, aunque los indios lo reconocieran y honrasen como a su Inka, como dice el mismo Guaman Poma¹¹. En retribución por haber dejado Vilcabamba y convencidos de que con esto desaparecería el Estado neoinka, a Sayri Túpac se le entregaron amplias mercedes de tierras en el valle de Yucay, del cual fue nombrado Adelantado. Su principal repartimiento de indios estaba en Oropesa, donde los Inkas habían tenido sus “casas de placer”. Las encomiendas concedidas a perpetuidad a Sayri, repartidas en varios sitios se encontraban entre las más ricas del Perú, con una renta estimada en 150.000 pesos. De Lima, Sayri se dirigió al Cuzco, donde otra vez fue recibido con

10 Para la relación entre los discursos de los cronistas y las prácticas puede verse Cynthia Pizarro 1992: *Discursos y prácticas sobre el poder. Hacia una racionalidad latinoamericana*. Tesis de Licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.

11 Calancha relata una anécdota que revela que Sayri Túpac tenía perfecta noción de este cercenamiento de su poder. El Arzobispo de Lima lo invitó a comer y de sobremesa depositaron una fuente dorada con las cédulas donde se le concedían las mercedes de tierras e indios. Ante este hecho, Sayri, “... tomó la sobremesa que tenía delante, que era de terciopelo y estaba guarnecida con un fleco de seda, i arrancando una hebra de fleco con ella dijo al Arzobispo: todo este paño y su guarnición era mío, y ahora me dan este pelito para mi sustento y de toda mi casa...” ([1638] libro II, cap. XXIX; 1976: 1033).

gran pompa. Las fiestas de su entrada al Cuzco, luciendo la *mascapaicha* que había pertenecido a Atahualpa, reflejaron la perduración de los rituales indígenas en las grandes entradas y la coronación de los emperadores, renovando así un conjunto de acciones plenas de significados. Tanto a los indios del común en cuanto espectadores, como a los miembros de los linajes reales cuanto copartícipes de la recepción, esa entrada solemne les permitía conservar la ilusión de no haber perdido el poder, ya que toda autoridad (aún en los tiempos presentes) no se puede ejercer sin ser legitimada con un ritual o sea que no existiría sin él. La cara inversa de estos gestos fue que, dadas las circunstancias históricas, el ritual no insufló un verdadero poder, más allá de los contenidos simbólicos que los indígenas le otorgaban. Sayri vivió relegado en su palacio en el valle del Yucay y murió, probablemente envenenado, en 1561 a los veinte años. Los españoles se quedaron sin un inka que estuviera dispuesto a acatar libremente el sometimiento de su antiguo imperio. Su única hija fue llamada Beatriz Clara y sería una de las más ricas herederas del Cuzco.

Mientras tanto, en Vilcabamba, estaba gobernando otro hijo de Manco Inka, Titu Cusi que continuó con las negociaciones emprendidas por su antecesor, pero que tras marchas y contramarchas, culminaron en una total negativa a abandonar su refugio. Titu Cusi vuelve a aceptar españoles en su entorno, incluyendo a un sacerdote. Es a ellos a quienes dictará su *Relación*, cuyos términos y contenidos analizaremos más adelante. Sólo conviene adelantar aquí la importancia que tenía para los hombres de Vilcabamba el hecho de mantener viva su historia, hecho que se refleja con bastante fidelidad en su *Relación*, al mostrar el esfuerzo de construir un imaginario mítico que reivindicaba sus derechos ancestrales al gobierno de los Andes. Lo que garantizaba la tradición de conservar la memoria histórica puede ser ilustrado con el relato de Titu Cusi sobre el asesinato de su padre Manco cuando él era aún muy joven. No obstante la élite regente había conservado con entera fidelidad los detalles de ese acontecimiento (y/o su interpretación de los mismos), que le fueron transmitidos y le permitieron expresar en la *Relación* su repulsa a admitir los derechos españoles sobre su antiguo Imperio. A mediados de 1571 tras la muerte de

Titu Cusi la *mascapaicha* fue entregada a Túpac Amaru (I)¹², firme defensor de las tradiciones andinas con su paralelo rechazo a todo lo español. Francisco de Toledo, a la sazón virrey del Perú, decidió enviar una expedición para combatir a Túpac Amaru que fue finalmente apresado y conducido al Cuzco. Tras un juicio sumarísimo, Toledo condenó a Túpac Amaru bajo los cargos de haber gobernado un Estado que agredía el dominio del rey de España en el Perú y de favorecer y practicar la idolatría, además de responsabilizarlo de las muertes de los españoles acusados del asesinato de su hermano Titu Cusi.

La ejecución de Túpac Amaru dio origen al mito de Inkarrí. Fue sacado a la plaza montado en una mula y el pueblo del Cuzco asistió consternado al fin de su Inka. Formaban una multitud compacta, que se disputaba el espacio palmo a palmo. En el trayecto hacia la plaza, desde una ventana asomó su hermana la coya Cusi Huárcay y entre gritos y sollozos le dijo "Adónde vas, hermano, príncipe y rey único de los cuatro suyos!"¹³. Algunos cronistas le atribuyen una pública renuncia a su religión y manifestaciones de fe cristiana. A Túpac Amaru le cortaron la cabeza que fue expuesta en un palo por orden de Toledo. Su cuerpo fue depositado en el altar mayor de la Catedral con las solemnes honras fúnebres debidas a un cristiano de alto rango, un gesto que muestra a las claras las contradicciones en las que se debatían los españoles: aunque ejecutado por rebelión le ofrecieron las exequias que correspondían a un rey. El caso es que en torno a su cabeza (que, según decían, embellecía de día en día) se congregaba cada vez más gente, cerca de doce mil o quince mil indígenas que lloraban y lamentaban la muerte de su inka¹⁴. Ante el temor que esto produjo, la ca-

12 No debe confundirse este Inca con José Gabriel Condorcanqui, Túpac Amaru (II) que lideró la rebelión de 1780 en el sur del Perú.

13 Vega Loaliza [1590] 1948, citado por Hemming 1982: 552.

14 En una biografía anónima del gobierno del Virrey Toledo se relata lo siguiente: "Pusieron la cabeza en el rollo, donde solo otro día estuvo hasta que anocheció, que la mandó el Virrey quitar, porque los indios, digo multitud copiosa, se estaban en la plaza mochándola, ni querer apartarse del, allí. Tal era la veneración en que los indios eran tenidos, que aún después de muertos hacían esto con ellos" (*Colección de Documentos inéditos relativos al Descubrimiento, Conquista y...* Luis Torres de Mendoza, ed. Madrid, Imprenta Frías y Cía., 1865. Tomo VIII: 281.

beza fue luego enterrada junto al cuerpo. Al mismo tiempo, Toledo hizo incinerar varias momias de Manco II y Titu Cusi que habían sido trasladadas al Cuzco desde Vilcabamba, tratando con ello de borrar todas las huellas que favorecieran el recrudescimiento del culto a los inkas y de su simbolismo de reivindicaciones imperiales.

Desde la perspectiva de la estrategia de defensa con participación, veremos el singular destino de los descendientes de Sayri Túpac que, como dijimos, abandonó Vilcabamba para someterse al dominio español. Aunque en su entrada al Cuzco se le rindieron todos los honores que le correspondían como rey Inka, desde el comienzo quedó inhibido de ejercer cualquier forma de poder autónomo. Esta aparente traición a las luchas de sus antepasados no fue compartida por su mujer Cayllas Cusi Huarque (asimismo hija de Manco) o María Cusi Huarca Coya o María Manrique en su nombre español, quien ofreció resistencia a la política de adaptación al mundo colonial asumida por su esposo a quien sobrevivió muchos años. Mantuvo en alto las banderas del antiguo señorío inkaico, reuniendo en torno a su persona a todos los nobles que habían salido de Vilcabamba y manifestando, asimismo, una considerable distancia cuando no encono contra el linaje de Paullu.

No obstante una hija de su matrimonio con Sayri Túpac, doña Beatriz Clara Coya fue casada con un sobrino de San Ignacio de Loyola, don Martín García de Loyola, el hombre que apresó a Túpac Amaru tras su larga resistencia en Vilcabamba. García de Loyola estaba emparentado con las familias de más alto abolengo de la península (Temple 1947-49). La única hija de este matrimonio, la Coya Ana María García Sayri Túpac Oñez de Loyola fue enviada a España y nombrada por cédula real del 1 de marzo de 1614, Marquesa de Santiago de Oropesa en el valle de Yucay. En 1611 se había casado con otro caballero de gran prosapia, don Juan Enríquez de Borja, vinculados entre otros con la estirpe de San Francisco de Borja y la nobleza napolitana y recibiendo simultáneamente el marquesado de Alcañices.

En contraste con su hermano Manco Inka, que optó por la rebelión, y por las mismas fechas, la actuación de Paullu Inka y de sus descendientes masculinos muestra desde el comienzo una total

voluntad de incorporarse al nuevo medio político y social de la Colonia. Incluso llegaron a utilizar en beneficio personal documentos oficiales, hechos en principio con otros propósitos, como la “*Declaración de los Quipucamayos a Vaca de Castro*” también titulado “*Discurso de la descendencia y gobierno de los Ingas*”, recogidos por orden del Gobernador Vaca de Castro entre 1541 y 1544 (Duviols 1979¹⁵). El texto final que ha llegado a nuestras manos pudo haber sido redactado entre 1603 y 1608 por la pluma del fraile agustino Antonio Martínez¹⁶ que obraba como procurador de los intereses de los descendientes de Paullo Inka. En el *Discurso* se hace alusión a que sólo se considerará a Huáscar como legítimo sucesor de Wayna Cápac¹⁷, puesto que sus hermanos Atahuallpa y Manco Inka eran bastardos en razón de que sus respectivas madres no pertenecieron a la nobleza real.

Desde otro lugar en las redes de parentesco, Titu Cusi Yupanqui, hijo de Manco Inka, sostendrá en su *Relación* la legitimidad de su padre y la bastardía de los otros pretendientes (Titu Cusi Yupanqui 1985). Más allá de los conflictos sucesorios durante el Tawantinsuyu, en los cuales habían intervenido activamente los linajes maternos con el propósito de defender los derechos de sus miembros y de la cantidad de hijos pretendientes que pujaban por acceder “al trono”, esta política se refuerza durante la Colonia puesto que la declaración de bastardía permitía eliminar a numerosos pretendientes, y en los casos de los señoríos étnicos, los hijos de los curacas nacidos de mujeres “secundarias” según el lenguaje

-
- 15 La primera edición de este documento en 1892 se debe a Marcos Jiménez de la Espada. (Transcripción del manuscrito J 133 de la Biblioteca Nacional de Madrid). Los *quipucamayos* interrogados pertenecían al pueblo de Pacaritambo, lugar reputado como el origen de la dinastía incaica que luego abandonó el lugar para migrar hacia el Cuzco.
 - 16 “En 1603 las panacas del Cuzco redactaron un poder y “probanza de su descendencia” para que los mestizos Melchor Carlos Inca, Alonso de Mesa, Alonso Márquez y el ‘capitón gacilaso de la vega ynga uezino de la ciudad de Uadajoz’ solicitaran mercedes en su nombre a la Corona” (Iwasaki Cauti 1986 y 1993).
 - 17 Huayna Cápac fue el último inca reinante y falleció en Quito antes del arribo de los españoles al Perú. Sus hijos, Atahuallpa, que se encontraba en Quito, y Huáscar, en el Cuzco, competían por la sucesión de su padre en el momento en que Pizarro encuentra al primero de ellos en Cajamarca.

de la época, eran pasados a simples tributarios (Del Río 1990). Lo mismo intentó hacer el Virrey Toledo en 1572 con la mayor parte de los hijos de Paullu Inka, empeñado en reconocer sólo a los nacidos de la unión consagrada por el matrimonio cristiano (Temple 1949: 47 y ss.). La preocupación del último redactor del *Discurso* de los Quipucamayos consiste en demostrar que en tanto Huáscar no dejó hijos legítimos, el último descendiente reconocido era Paullo Inka, hijo también de Wayna Cápac y de Añas Collque hija del señor de Huaylas. “Le noyau du *Discurso* n’est qu’une apologie de Paullu [que] ‘fue persona de mucho valor y de buen entendimiento, e muy brioso’” (Duviols 1979: 586). En el texto se destaca que Paullu fue aceptado como señor natural por los indios y nobles del Collao, de Charcas¹⁸ y del conjunto del país, así como sus méritos al reconocer rápidamente el poder español, acompañar a Diego de Almagro en su expedición a Chile y salvar a las tropas de Gonzalo Pizarro extraviadas en Vilcabamba. Fue además el primer miembro de la Casa Real cuzqueña en aceptar el bautismo, con el nombre de Cristóbal Paulo Tupa Inka o Cristóval Vaco Tupa Inga (Temple 1937: 289). Aunque esto lo hizo casi al final de su vida, había sido antes un público practicante de sus ritos “paganos” y en su casa se festejaba el Inti Raymi con ostentación del ídolo de piedra que antes coronaba el cerro sagrado de Huanacauri. Su conversión redundó en beneficio de sus hijos y de sus reclamos. Con todos estos argumentos el autor del *Discurso* trató de legitimar la descendencia de Paullo Inka, en particular la de su hijo mayor Carlos Inquill Tupac Inka, casado con “señora muy principal” [doña María Esquivel, española], y al hijo de éste Don Melchor Carlos Inka. De resultas de estas gestiones Fray Antonio Martínez consiguió que le pagaran a Don Melchor el traslado de su familia a España y que se le otorgaran una cuantiosa renta, el hábito de Santiago y una plaza en la Casa real¹⁹.

18 Paullu Inca parece haber tenido una vinculación especial con el Collasuyu, provincia meridional del Tawantinsuyu, aparte de sus relaciones familiares establecidos en Copacabana. En la bibliografía existen datos dispersos sobre este tema, que podría ser muy importante para entender varios aspectos confusos del gobierno inca, y sus particulares derechos sobre algunas regiones. Esto se vincula tal vez con el ejercicio simultáneo de gobierno por varios miembros de la familia real (ver Pärssinen 1992).

19 Duviols cita también varias Probanzas presentada por Melchor Carlos Inca. *El*

Como lo veremos en el capítulo respectivo, Pedro Bohorques tratará de convencer a algunos españoles y a los indios del Tucumán de que era descendiente de esta rama de reyes inkas, diciendo que era nieto de Cristóbal o sea de Paullu. Lo más probable es que no haya tenido ninguna relación con este linaje, pero conociendo la historia del paso de estos nobles a la península, pudo hacer uso de esta información para obtener crédito e impulsar su proyecto personal. Si hubiese tenido, al menos, una lejana relación con los inkas, habría intentado presentar un Memorial con su genealogía pero, por lo que sabemos hasta ahora, nunca lo hizo.

Paullu se puso en el primer momento del lado de Diego de Almagro y lo acompañó en su campaña a Chile. Al regresar al Cuzco, Almagro desbarató el sitio con que Manco Inka la hostilizaba y habiendo huido éste a Vilcabamba, Paullu recibió la borla real. De allí en más actuó en favor de uno u otro bando español en las contiendas civiles, tratando de colocarse siempre del lado del vencedor (Temple 1937: 311 y ss.; 1939 *passim*). Tuvo una participación activa en la conquista de los Charcas y de Cochabamba, haciendo un hábil uso de los antiguos conflictos interétnicos (Temple 1940: 36). Tampoco vaciló en colaborar con Francisco Pizarro en sus campañas contra Vilcabamba, y en los últimos días de su vida intervino en las negociaciones para que Sayri Túpac abandonase ese refugio. Paullu murió en 1549, habiéndose casado en lecho de muerte por el rito cristiano con Catalina Toctoc Oxica o Ussica (de la panaca de Inka Roca) en la que había tenido dos hijos, Carlos Inquill Topa y Felipe Inquill Topa quienes reivindicaron después la línea legítima. Sin embargo, Paullu había hecho legitimar años antes a todos sus hijos habidos en distintas mujeres (Temple 1948), por lo cual después de su muerte se entabló entre

Memorial de D. Melchor Inga a S.M. en que representa su ascendencia y los servicios de sus antepasados y pide merced y recompensa por los señoríos de su abuelo que S.M. gozaba (Manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid, número 1187 del Catálogo de Julián Paz); contiene también otra *Información y descendencia de Melchor Carlos Inca* datada en el Cuzco en 1559. Por otra parte, una *Probanza fecha...a pedimiento de Pablo Ynga* [abuelo de D. Melchor] sobre los servicios que a su magestad ha fecho e de como es buen amigo de los cristianos... data de 1540 y fue publicada en el tomo V., pp. 341-360 de la CDHCH, Madrid, 1889, Duviols 1979: 587 y 591).

ellos un largo proceso por la herencia y los derechos de preeminencia de su padre. En las exequias de Paullu, aunque realizadas por el rito cristiano, no faltaron las manifestaciones ceremoniales inkaicas. Abierta o secretamente estas últimas convocaron a todos los indios del Cuzco, poniendo en alerta a las autoridades que observaban con preocupación la persistencia de las antiguas creencias gentiles y el vigor que manifestaban. Estos ritos fueron relatados con más o menos detalles por cronistas como Cieza de León, Cristóbal de Molina el Almagrista y Bernabé Cobo.

Paullu fue el último Inka que tuvo la ilusión de compartir el poder político, ya que fue proclamado por los caciques de la comarca del Cuzco y aceptado como tal. En una *Carta del Obispo del Cuzco* citada por Temple se dice expresamente que se le ha otorgado la borla imperial a Paullu para que “gobierne en nombre de Su Magestad” y de esa forma tener bajo control a los naturales, ya que por el momento era imposible doblegar a Manco Inka a quien se despojaba del reconocimiento de su rango en virtud de su rebeldía (1939: 227-228).

Los premios que obtuvo no fueron exclusivamente políticos. En 1539 Francisco Pizarro le otorgó importantísimas encomiendas y tierras y para obtenerlas Paullu recurrió a una Probanza para la cual se redactaron veinte preguntas y se convocaron numerosos testigos dispuestos a probar la amplia colaboración de Paullu al gobierno colonial. Fue propietario de las encomiendas de Atuncana, Pichiguay y Yauri, una de las más grandes del Cuzco con 922 tributarios; se le reconoció su *señorío* sobre antiguas posesiones y *mitmaquna* de Guayllas que le correspondían por derecho materno y tierras en los Antis, en Copacabana, en Abancay y en Arequipa (Temple 1940: 47). En total estas posesiones le daban a Paullu una renta anual de doce mil pesos. En 1545 se le otorgó Escudo de Armas, en cuyos campos se entremezclaban los símbolos inkas con los españoles. En el Cuzco ocupaba el palacio que había sido de Huáscar, ubicado al pie de la fortaleza de Sacsayhuaman, donde parece que lo visitaba el cronista Gutiérrez de Santa Clara a quien le relató antiguas tradiciones de los inkas.

Vemos una vez más la doble faz de estos personajes que

quedaron prisioneros entre dos mundos, obligados a legitimarse a través de tradiciones que no podían olvidar y a consolidar posiciones en el medio colonial gracias a los servicios en favor de Su Magestad. En mérito a su habilidad para colocarse del lado más favorable a los acontecimientos, conducta que también seguían los españoles sin demasiados cargos de conciencia, Paullu conservó su preeminencia hasta su muerte, aunque en realidad fue un fácil instrumento de los intereses encontrados de los españoles. Paullu transmitió a sus hijos su ansiedad por la integración al mundo colonial, aunque contradictoriamente, no pudieron sostener sus pretensiones sin apelar en cada caso a su antigua nobleza imperial. Los llamados hijos bastardos de Paullu formaron luego el linaje de los Sahuaraura. Algunos fueron informantes del cronista Bernabé Cobo, con lo cual, una vez más, tenemos pruebas de la constante reconstrucción de la memoria histórica y de las alteraciones que pudo sufrir según la posición que los relatores ocuparan dentro de la antigua jerarquía cuzqueña. El rastro de este linaje de los Sahuaraura puede seguirse hasta el siglo XIX y lo notable es que a pesar de la integración al mundo colonial se renuevan constantemente los matrimonios con otros descendientes de diversas panacas reales, o con curacas provinciales. Los Sahuaraura participaron del lado español en las rebeliones de Túpac Amaru II en 1780 y fueron militares de los ejércitos del Rey, o algunos también abogados y ricos hacendados. (Temple 1949).

De los hijos de Paullu, Don Carlos, habido en Catalina Ussica, heredó el mayorazgo y la mayor porción de la herencia paterna, entre ellos sus encomiendas y el palacio de Colcampata en Sacsahuaman. Debe notarse la importancia de este hecho. Las encomiendas eran atribuidas a los beneméritos de la Conquista, en recompensa por sus servicios. El hecho de haberle otorgado una encomienda a Paullu (como se hizo también con Sayri Túpac) significaba un reconocimiento implícito de que podía ejercer sobre ella un señorío con características de dominio, o sea con jurisdicción legal, dado que en la práctica los indios preferían someterse a la justicia de su inka que a la de las autoridades extranjeras. Es probable que su heredero haya debido soportar limitaciones a estos derechos, a medida que la colonización se consolidaba y se hacía a todas luces irreversible.

La asimilación de Don Carlos a la cultura europea fue muy intensa. Fue educado para ello con especial esmero, al punto que pudo casarse con una mujer española, María Esquivel, que si bien no pertenecía a una de las grandes familias del Cuzco, tenía un rango suficientemente importante como para ser aceptada por un descendiente de los emperadores inkas. De más está decir que los matrimonios de hombres indígenas —aún de nobles— con mujeres europeas fueron escasísimos en la Colonia y una muestra evidente del prestigio que conservaban los miembros de la familia legítima —y cristianamente constituida— de Paullu. Don Carlos fue condiscípulo del Inka Garcilaso de la Vega, y juntos participaron de las grandes fiestas de Corpus Christi y las que tuvieron lugar para saludar la entrada de Sayri Túpac al Cuzco y su sumisión al Rey de España, aunque respecto de las fiestas, y en particular del lugar destacado reservado al inka y los nobles, Garcilaso dice que era para “hacer alguna demostración de que aquel Imperio era de ellos”²⁰.

Tal vez lo más insólito en la vida de Don Carlos es que fue Corregidor del Cuzco, cargo reservado a vecinos españoles por su función estratégica en el manejo de los negocios públicos²¹.

En 1571 Don Carlos tuvo su primer y único hijo, bautizado como Melchor Carlos Inga. Así, Carlos de ser nombre de pila, pasó a ser un apellido que se perpetuó de allí en más. El Virrey Francisco de Toledo, que acababa de hacer su triunfal entrada al Cuzco, fue padrino del recién nacido, sellando lo que para la familia del inka era una alianza de enorme poder simbólico y político. No obstante esto, al Virrey no se le pasó por alto que, tanto en las fiestas realizadas en su honor como en las del bautismo del heredero de los emperadores inkas, la memoria de éstos estuviera tan viva y floreciente. Al bautismo de don Melchor acudieron los indios de cuarenta leguas a la redonda que le trajeron presentes para festejar su nacimiento. El mismo Don Melchor relata estos acontecimientos en los documentos presentados para reclamar ante el Rey como ya lo hemos visto.

20 Garcilaso, 2a. parte, libro 8, caps. 1 y 2.

21 Documentos citados por Temple 1948: 149 y nota xxx.

Todas estas circunstancias provocaron no pocos recelos en el desconfiado Virrey Toledo. Sin embargo, no eludió representarlos en los famosos paños con las figuras de los inkas ordenados para acompañar la *Historia Indica* de Sarmiento de Gamboa y que luego se perdieron en España. Las investigaciones llevadas a cabo convencieron al Virrey de la vitalidad que mostraba la antigua tradición, y temiendo una alianza de los que vivían en el Cuzco con los rebeldes de Vilcabamba, inició un juicio contra ellos en 1572. Toledo acusó a Carlos Inga, a Felipe Sayre, a Alonso Tito Atauche²², a Agustín Conde Mayta y a Diego Cayo de haber estado en comunicación con Tito Cusi²³ para alentarlos a no salir de Vilcabamba y reservar allí un foco sedicioso hasta que hubiese oportunidad de levantar a toda la tierra (Levillier 1935: 363-396). En 1572, los supuestos amotinados fueron sorprendentemente arrestados y procesados quitándoles sus propiedades y beneficios, incluso el palacio Colcampata que Toledo convirtió en un fuerte.

22 Alonso Tito Atauchi, era nieto de Huayna Cápac, habiendo sido su padre un partidario de Huáscar junto a quien murió, después de haber participado también de algunos ataques a los españoles. Aparentemente don Alonso era el único sobreviviente de la panaca de Huáscar, según el cronista Sarmiento de Gamboa, y desde muy joven había colaborado con las autoridades españolas para sofocar la rebelión de Francisco Hernández Girón. En premio se le otorgó en 1555 el título hereditario de Alcalde de los Cuatro Suyus, se le autorizó a usar la mascapaicha y escudo de armas. Este no fue el único alcalde indio nombrado por las autoridades del Perú. Cañete había nombrado en Quito a Mateo Yupanqui, con autoridad para arrestar españoles. Lo mismo sucedió con don Diego de Figueroa y Cajamarca, nieto de Apo Guacal, uno de los capitanes de Huayna Cápac. Se opuso a Gonzalo Pizarro que lo exilió a Chile de donde escapó a México, regresando en compañía de La Gasca. Llegó a ser Alcalde Mayor de toda la provincia de Quito, obedecido por los curacas en todos los asuntos judiciales. En la misma jurisdicción, pero esta vez en la ciudad de Guayaquil, el curaca Pedro Zambiza colaboró en la defensa de la plaza ante un ataque de Francis Drake y en recompensa fue nombrado capitán y alcalde mayor de los naturales de Guayaquil y luego sucedió a Diego de Figueroa y Cajamarca como Alcalde Mayor de Quito. Zambiza se hizo pintar un retrato donde se observan los ornamentos faciales de oro, gorguera española y dos lanzas en las manos. Todo lo cual demuestra el sincretismo cultural que se conforma en torno a estos personajes que están a caballo entre dos mundos (Hemming 1982: 464 y notas 14 y 15; Espinoza Soriano 1960: 24-25; 34-37).

23 Estos acontecimientos se produjeron antes de la captura de Túpac Amaru y cuando Toledo todavía ignoraba que Titu Cusi había muerto. De todas maneras, el juicio continuó después de la ejecución de Túpac Amaru.

Toledo parecía obsesionado con “ese semillero de inkas” y los peligros que significaban para los negocios del reino. A pesar de la notoria fidelidad de Don Carlos hacia los españoles, fue imputado de participar en un complot, por lo que Toledo lo sentenció, junto a los otros acusados, a perder sus bienes, a ser expulsados del Perú y llevados a Nueva España. La fuerte oposición de las autoridades de la Audiencia de Lima puso freno al proceso, con el consiguiente disgusto del Virrey. El resultado fue que las acusaciones debieron ser desactivadas, logrando que en 1574 el rey revocara las sentencias²⁴. Don Carlos pudo finalmente recuperar parte de sus bienes, con excepción de su palacio de Colcampata.

Lo mismo que su padre, Don Melchor Carlos Inka se casó con mujeres españolas. Su primera esposa, Doña Leonor Arias Carrasco pertenecía por su padre a la más rancia aristocracia cuzqueña. Su segundo matrimonio, realizado estando ya en España, fue con Doña Carmen Silva sobre la que no hay mayores datos. Su descendencia continuó radicada en España sin mucha relevancia. Recordemos este dato, porque serán las probables noticias de las que se prenderá Bohorques para considerarse parte de estos linajes. Además engendró otros hijos bastardos, que formaron la rama de los Bustamante Carlos Inka. Sus miembros alternaron los matrimonios con indígenas nobles y con españoles y esto se refleja en los nombres mestizos que también fueron adoptando (Temple 1947). Las disputas judiciales de esta familia se perpetúan hasta bien entrado el siglo XVIII y gracias a ellas consiguieron conservar exenciones tributarias y privilegios. Por sus vinculaciones con algunos caciques de Calca, los derechos de la nobleza cuzqueña se entrecruzaron con los troncos de los señoríos provinciales, y con esto se amplió la red de reclamos, pero también se “socializaba” o expandía el uso de la memoria sobre el Tawantinsuyu a personajes sólo vinculados de manera indirecta con las panacas reales.

Este tema me parece especialmente interesante en el desa-

24 Este proceso culminó con el juicio de residencia del Dr. Loarte que lo había sustanciado. Se lo acusó de parcialidad y de haber alterado los testimonios de los testigos bajo amenazas y tormentos. El juicio al Dr. Loarte contiene 3000 folios (Levillier 1935).

rollo de la presente argumentación. Los vínculos de parentesco entablados originariamente entre los Inkas y los señores provinciales se renovaron con las nuevas alianzas matrimoniales en el periodo hispano. Por lo tanto, las reivindicaciones y la reconstrucción de la memoria histórica, por cristalizada que haya estado, tuvo una nueva fuente de alimentación en la propia dinámica colonial. Don Juan Bustamante Carlos Inka dedicó 30 años de su vida a escribir para defender su prosapia nativa. Ya en España, ya en el Cuzco, se ocupó de reunir las Probanzas de su nobleza, trabajos que inició en 1734 (Temple 1947: 188). Consideraba que la suya era la única rama legítima de los descendientes inkaicos que sobrevivía en el siglo XVIII, y desbarató los intentos de un falso inka, llamado Juan Vélez de Córdoba que intentaba una rebelión en Oruro (Temple 1947: 291; Villanueva Urteaga 1958). Incluso reclamaba para su familia los derechos sobre el vacante Marquesado de Oropesa que había caído en la línea de Sayri Túpac. Aunque estas pretensiones no fueron atendidas, contaba con la benevolencia de Rey frente a sus pedidos de recompensa, para lo cual se le ordenaba informase sobre los descendientes de los inkas que residían en el Perú.

Pero lejos está que fueran los únicos que reclamaban excepciones y privilegios recurriendo a los mismos procedimientos. Si bien las informaciones sobre los hijos de Huayna Cápac son por momentos muy confusas, sobre todo en lo referente a las madres de cada uno de sus hijos, a raíz de los cambios de nombres y los grados de parentesco que unían al soberano con sus respectivas esposas cuzqueñas, muchos otros hijos fueron habidos en las uniones con mujeres de los linajes de los caciques sometidos. Como vimos, algunos autores afirman que Huayna Cápac tuvo 200 hijos. Las prácticas de reciprocidad que el Inka debía mantener con los señores étnicos, lo obligaban a afirmar sus alianzas políticas mediante uniones parentales. De allí que dejaron hijos sembrados a todo lo largo del Tawantinsuyu.

Uno de los tantos ejemplos se encuentra en la probanza presentada por Francisco de Ampuero, en 1556, quien alegaba que el Inka Huayna Cápac se había casado con dos mujeres de Guaylas. Con Contarguacho tuvo dos hijas, una de ellas llamada Beatriz, que fue la manceba de Mancio Sierra de Leguizamo y otra, Doña Inés,

que lo fue de Francisco Pizarro y luego casó legítimamente con Francisco de Ampuero (ambas hermanas podrían haberlo sido también de Paullu). Ampuero reclamaba por los bienes y derechos antiguos del linaje materno de su esposa (Pease 1990a).

En Cajamarca, para mencionar otro ejemplo, quedaban miembros de la panaca del Inka Túpac Yupanqui, posiblemente instalados allí desde la época en que esta zona fue conquistada por los cuzqueños (Villanueva Urteaga 1958). Estos individuos presentaron pruebas de legitimidad para garantizar las exenciones fiscales otorgadas por el Rey Carlos V en 1545, quien además los consideraba con derechos a reclamarse *hijosdalgos* en tanto eran de ascendencia noble. Podían colgar escudo de armas en la puerta de su casa y portar espada, todos privilegios reservados a los españoles. Villanueva Urteaga no trae más información sobre este caso, pero esta Probanza estaba incorporada a un Padrón General de Indios de 1771, con lo cual se demuestra que las exenciones fiscales debían ser constantemente renovadas. Pero también que las presiones de los funcionarios para incorporarlos a la masa de tributarios avivaba los esfuerzos para preservar la memoria sobre un glorioso pasado. Es más, como ya dijimos, estas Probanzas trasladan la tradición oral al discurso escrito, con lo cual se construye una nueva forma de fijación de la memoria mediante un recurso de validación de típico corte colonial (Villanueva Urteaga 1958: 143 y nota 12)²⁵ que tiene

25 Este autor cita un documento titulado "Filiación y Demás Autos" (Padrón General de los Indios de la Provincia de Cajamarca confeccionado en el año 1771, registrado como "Yncas lexítimos que se hallan libres de Tributos y de otros Servicios Personales" a los descendientes de Don Cristóbal Tito y Don Gonzalo Tito Uscamayta (Archivo Horacio Urteaga). que transcribimos a continuación, donde se legitiman los descendientes de Túpac Inca. "FILIACIÓN... fechos por parte del Alferes D. Francisco Bautista Yopangue natural de la villa de Caxamarca la Grande del Perú de la parroquia del señor San Pedro sobre ser descendiente legítimo de Topa Inga Yupangue Señor natural que fue en la gentilidad deste Reyno del Perú del origen de la Ciudad del Cuzco. D. Xristóbal Tito Gualpa Yupangue es legítimo del sobredicho y de éste es D. Gonzalo Picho Uscamayta Gualpa, padre de Don Joan de Chávez Tito Uscamayta hermano legítimo de Doña Francisca Mama Ocllo mujer de Don Pedro Coyotopa; hija desta Doña Inés Ana ñusta mujer de Don Pedro Yupangue; su legítimo subesor Don Francisco Tito Yupangue. A quien el real Gobierno Superior deste Reyno declaró por hijodalgo y descendiente y noble, a tres de abril de mil seiscientos noventicinco años con permiso de poner sus

la especial característica de renovarse constantemente y también la virtud de facilitar el acceso a los reconocimientos y beneficios solicitados²⁶.

Udo Oberem (1981) ha publicado un documento de los años 1662 a 1664 proveniente del Archivo General de Indias (Lima 17) en el cual un "cacique principal y gobernador" de Guamanga, D. Juan Crisóstomo Atahualpa sostiene que pertenece a la descendencia del Inka Atahuallpa. Don Crisóstomo pide reconocimiento de su ascendencia y a la vez se expide sobre los señalados servicios de su padre en favor de los españoles en el cobro de tributos y en la reparación del puente del río Guatata. Pide además que se le conceda la "sargentía mayor de las compañías de yndios de la ciudad de Guamanga" (p. 113). Además, sabemos que Juan Crisóstomo tenía la intención de viajar a España para presentar reclamos en su nombre y en el de otros caciques por la aniquilación y sufrimientos infligidos a los indios. Estos viajes, zigzagueantes entre realizaciones y proyectos, no eran en general del agrado de las autoridades metropolitanas.

Este combate de los linajes reales en tiempos de la Colonia continúa con diversos actores y éxitos desiguales puesto que las autoridades españolas trataron desde un principio de enviar a España a los pretendientes más encumbrados de las panacas inkas, por ejemplo a la propia doña Francisca Pizarro. La presencia de los herederos del trono del Tawantinsuyu era percibida como un peligro

Armas en la puerta de su casa y licencia para ceñirse espada y daga, como tal subesor legítimo de los Ingas sobre dichos. A Don Gonzalo Picho Uscamayta Gualpa le hizo merced, Su Magestad (q. Dios g.e.) de gloriosa memoria: el Señor Emperador Don Carlos Quinto, por una real Cédula su data en Valladolid, a nueve de mayo de 1545 años. Consta de fs. 5 destos Autos que está obedecida y mandada guardar por la Real Justicia desde Caxamarca en tres de agosto de 1697. As."

26 Se pueden ver ejemplos en diversos documentos del A.G.I citados por Santisteban Ochoa 1963. 30-VII-1602 Provisión dada por el Virrey del Perú don Luis de Velasco a favor de los Ingas Jatun Coscos para que no sirvan en servicios personales y otros privilegios; Encomiendas, mercedes y privilegios concedidos a las familias de descendientes de los Incas y a los herederos de D. Pedro Pizarro, Marqués de Valverde y Caracena, Indif. 1612, Años 1606-1829; entre otros muchos, además de los citados en texto.

latente, que podía llegar a tener éxito en sus larvados o explícitos cuestionamientos de la legitimidad del dominio de la Corona de España en sus nuevos reinos. De allí que hicieran renovados esfuerzos para limitar las prebendas concedidas a estas élites, mientras que por su parte la Corona, celosa de los derechos nobiliarios aunque fuesen los de los nativos, los convalidaba en general.

A comienzos del siglo XVII, el Virrey Príncipe de Esquilache expresaba con gran claridad el peligro de fomentar las reivindicaciones de los nobles del Cuzco, a raíz de las pretensiones del Marqués de Oropesa y a pesar de que éstos habían llegado al Perú junto con su séquito. El Marquesado de Oropesa se había fundado en torno al matrimonio de Doña Beatriz Coya y Martín García de Loyola. Doña Beatriz era nieta legítima de Diego Sayri Tupac y bisnieta de Mango Inga. El Marquesado de Oropesa se instituyó sobre cuatro pueblos del valle de Yucaj, (valle sagrado de los Inkas, en las proximidades del Cuzco) y se calculaba una renta de 10.000 ducados. Los herederos del Marquesado, Doña Ana María García Sayri Túpac Oñez de Loyola y su esposo Don Juan Enríquez de Borja regresaron de España en 1618 reclamando jurisdicción sobre sus ricos repartimientos, no sólo los ubicados en Yucaj, sino también los que se le habían otorgado en La Paz. Sobre este asunto escribe el Virrey lo siguiente:

...la memoria del Inga está más viva y, aunque de los indios en lo venidero, no aya tanto que temer, se debe recelar justamente de muchos descendientes de los Inkas que oy día viven y por no tributar ni tener servicios personales a que acudir están ricos y poderosos y estos podrían inquietar, induciendo gran número de mestizos y gente española y perdida que habita todo el Collao y los unos, por el parentesco y dependencia que con ellos tienen y los otros por dádivas o natural inquietud, podrían causar alguna sedición en este Reyno, hallando acogida y tomando por cabeza a algún hijo o nieto del Marqués, que siendo criollo, inconstante y fácil, sería posible que atropellase las obligaciones con que nació (énfasis mío).²⁷

27 Citado por Vargas Ugarte 1954: 160-161.

Este párrafo podría ser aplicado perfectamente a los manejos que Pedro Bohorques hace de la memoria histórica de los inkas, ya que, en la mentalidad de las autoridades coloniales, responde al perfil de esa “gente española y perdida”. Pero por el momento veamos algunos puntos que interesan al tema presente. Para comenzar, el Virrey se muestra preocupado por la reiteración de solicitudes sobre las mercedes que se otorgaron en el siglo XVI a los miembros de las panacas reales. En sus palabras asoma veladamente el estigma que siente por ellos, pues a pesar de que ostentan títulos de nobleza española podrían inquietar a la población “...por no tributar ni tener servicios personales a que acudir...”. Algo así como decir que, en realidad, por su condición de vencidos y sometidos deberían tributar y que bien agradecidos podían estar por las concesiones obtenidas. Se lamenta de que sean ricos y poderosos *y que con esto mantengan viva la memoria del Inka* y pone la alerta sobre el hecho de que sean criollos, es decir nacidos en el Perú y que tengan muchos parientes que se les podrían unir en intentos sediciosos. Este es el punto: la reproducción de estos privilegios coloniales otorgados a la casa real destituida les había permitido obtener una preeminente ubicación en la nueva sociedad peruana, bajo cuyo amparo podrían subvertir el orden colonial. A pesar de estas protestas y recelos, el virrey le concedió a Ana María Loyola y a su esposo una pensión de diez mil ducados, la creación de un feudo semiautónomo, con plena jurisdicción sobre sus fincas de Yucay. Estos eran privilegios desusados, aún para los españoles a quienes se les había negado la jurisdicción sobre sus encomendados, por considerarlo una práctica feudal que no quisieron reproducir en los nuevos reinos conquistados por España.

Tal como lo dijimos más arriba, a causa de los matrimonios tempranamente concertados entre las hijas de nobles cuzqueños y los primeros conquistadores, muchos de estos reclamos de la antigua nobleza nativa eran realizados por individuos mestizos. De hecho, esto no solamente no invalidaba su situación, aunque tuviesen que reclamar invocando la línea materna, sino que los méritos de sus padres en muchos casos acrecentaban sus posibilidades de éxito. Lo que expresa Esquilache, y ya lo había previsto Toledo, es el temor al mestizo que puede reclamar una doble legitimidad, a lo que se agrega el peligro del criollismo, ya que se aduce el haber

nacido en la tierra. En el derecho de Castilla, estaba vigente el *jus solis* que podía llegar a otorgar sustento jurídico a las reivindicaciones separatistas, una amenaza que siempre estuvo pendiente, como espada de Damocles, sobre la suerte de los reinos de ultramar. A los ojos de las autoridades virreinales, el mestizaje y el criollismo encerraban una mezcla explosiva, que debía ser celosamente vigilada. Por eso el rechazo manifiesto a reconocer los antiguos fueros de las élites incaicas, aunque hubiesen sido considerablemente limitados.

Desde la perspectiva indígena, la conducta adaptativa y aculturativa puede ser objeto de dos lecturas y de hecho lo fue para los propios actores y sus contemporáneos. Para algunos se trataba de una traición a los ancestros, a los dioses y a la sociedad. Así se manifestaba en el Taky Onkoy, o incluso en una de las líneas ideológicas de los descendientes de Manco Cápac. Para otros era una forma de infiltración en el nuevo sistema, desde donde era posible defender más exitosamente los intereses individuales y colectivos. Esto se puede ilustrar con el comportamiento de los señores étnicos en las Cofradías, que analizaremos más adelante, donde es posible observar cómo se explotaron las nuevas formas económicas en provecho de las grandes familias y de sus sujetos.

Pero estas actitudes reivindicativas invocando la ascendencia regia del Cuzco, también dejaron espacio para imposturas. Así como Pedro Bohorques o Diego Ramírez Carlos lo harán en el siglo XVII (cuyos pormenores se desarrollan en otros capítulos), en el XVIII Juan Vélez de Córdoba, vecino de Moquegua, preparó durante 15 años una rebelión en Oruro que fue abortada poco antes de iniciarse. Aunque solo parcialmente semejante, el levantamiento de Juan Santos Atahualpa en 1772 también reviste el carácter de impostura. Pero ocuparnos de este caso, en realidad, sería motivo de otro libro²⁸.

28 La bibliografía sobre Juan Santos Atahualpa es muy extensa. Aparte de las crónicas, entre las obras modernas se pueden citar: Francisco A. Loayza, *Juan Santos el Invencible*. Lima, 1942, Los pequeños grandes libros de Historia Americana. Serie I, vol. II.; Stefano Varese, *La sal de los cerros*, 2a. ed., Lima, Retablo de Papel, 1973; Alonso Zarzar, "Apo Capachuyayna, Jesús Sacramentado". Mito,

El combate de los curacas andinos

Los curacas andinos en general, con independencia de estas negociaciones puntuales de los nobles cuzqueños, iniciaron en esa misma época, otro combate jurídico que habría de perdurar hasta más allá de la Colonia y que estaba destinado a obtener el reconocimiento de sus derechos señoriales. Según la ley española, la legitimidad de sus derechos sólo podía ser reconocida en base, predominantemente, de la sucesión patrilineal directa y utilizaron este recurso durante varios siglos con el propósito de solucionar los conflictos internos o externos que se suscitaban por el acceso a los curacazgos o reclamos de tierras y mercedes. Estas luchas han dejado innumerables documentos, muchos de ellos de innegable valor etnográfico y algunos en particular, como el reclamo de Guamán Poma de Ayala, también de relevantes méritos literarios.

Muchos de los conatos de rebelión que pueden rastrearse desde mediados del siglo XVII tuvieron su origen en estas reivindicaciones señoriales que serían a su vez las semillas de algunas de las grandes rebeliones del XVIII. La legitimidad del linaje y los abusos de los que eran objeto los indios, fueron el punto de partida para que los pretendientes plantearan sus reclamos por los curacazgos y avanzaran, en algunos casos, hasta alentar u organizar levantamientos armados. Tan temprano como en 1560, el curaca de Jauja en el valle del Mantaro, don Francisco Guacra Páucar solicitaba una encomienda en pago de los servicios prestados a los españoles. Es decir, rápidamente imitaron la conducta de los invasores: antecedentes de legitimidad de sangre y méritos en la conquista serán esgrimidos al mismo tiempo para justificar los reclamos. Es lógico que los curacas esperaran que los españoles continuaran con las prácticas de reciprocidad del Tawantinsuyu y, en ejercicio de su obligada generosidad, el vencedor otorgara importantes dones a sus aliados, en este caso lo que aparecía, en ese momento, como el nuevo bien máspreciado: una encomienda.

Hay tres líneas argumentales que se desarrollan en forma in-

utopía y milenarismo en el pensamiento de Juan Santos Atabualpa, Lima, Centro Amazónico de Aplicación Práctica, 1989.

dependiente o simultánea en estas Probanzas o Memoriales. La primera como ya vimos y que obviamente siempre está presente, se refiere a la pureza del propio linaje, absorbiendo el modelo patrilineal español. La segunda y tercera pudieron o no ser utilizadas simultáneamente, según las circunstancias y la amplitud de los reclamos. Una de ellas se refiere a los servicios que pudieron prestar a los españoles, ya sea militares (como “indios amigos” contra los de Vilcabamba o en las guerras civiles), fiscales (en el cobro de los tributos), o religiosos (en las campañas de extirpación de idolatrías), según lo que en cada caso se considerase pertinente. La otra se refiere a sus vínculos y servicios con respecto a los Inkas, que les hicieron mercedores de privilegios dentro de la estructura política del Tawantinsuyu. Estos últimos alegatos fueron adaptados a la mentalidad europea, la “nobleza” adquirida o de privilegio (“inkas de privilegio”); haber participado de una organización fuertemente jerarquizada y rodeada de los respectivos símbolos de poder que la avalaban, como se expresa en el conocido caso del “Memorial de Charcas” (Espinoza Soriano 1969); matrimonios políticos con miembros de la casa real y aún con el mismo inka reinante; el hecho de que el Inka hubiera tomado hijos de los señores para servirse de ellos como *yanas* (que lejos de ser considerado un deshonor era enarbolado como una distinción) u otras pruebas de valor semejante. Un caso bien estudiado es el de los caciques Apoalaya de Canta que, además de disfrutar de antiguos derechos preinkaicos, decían que uno de sus antecesores fue hermano de Huayna Cápac y otros miembros del linaje, vinculados a los inkas por mujeres otorgadas por los emperadores. Hacían mérito de los distintos servicios realizados en las conquistas y ceremonias inkaicas (Temple 1942). O la de los caciques de Lurín que se consideraban de la rama de Rahua Ocllo la madre de Huáscar. Las autoridades españolas reconocían estas situaciones de privilegio mediante diversas mercedes, como por ejemplo entregarles *yanas* que habían sido del Inka (ibídem: 151). Ahora bien, estos litigios pudieron asumir reivindicaciones colectivas, y cuando los reclamos por vía judicial parecieron insuficientes, en especial desde la sexta década del XVII, los pleitos se mezclaron con conspiraciones e intentos masivos de rebelión. Es en estos casos donde la utopía jugará un papel aglutinador y de legitimación ideológica.

Más arriba dijimos que estos reclamos tenían dos caras, contradictorias en sí mismas, porque por un lado las intenciones inmediatas eran las de obtener mercedes, reconocimiento de exenciones tributarias o recuperación de tierras, pero por el otro, para lograrlo, necesitaban afirmar sus vínculos ancestrales y enaltecer la memoria de las glorias pasadas. Ahora bien, la conducta de las autoridades españolas no era menos contradictoria. Al mismo tiempo que reconocían los privilegios y mercedes solicitadas (recordemos la conducta del virrey Toledo con la familia de Paullu Inka), muy rápidamente se dieron cuenta de que estos reclamos y determinados símbolos que se utilizaban para avalarlos podían ser peligrosos para la integridad de la "república de españoles". Y tanto, que fueron considerados subversivos ya sea para conservar el orden político como el religioso, aunque hay que admitir que no lograron eliminarlos. Por un lado los alegatos de las Probanzas o Memoriales y por el otro, las fiestas y los símbolos (sobre los que regresaremos más adelante) revelan que la memoria de lo sucedido en el Tawantinsuyu no se esfumaba con el paso de los años, sino que por el contrario permitía reformular esa historia en términos ideales. Era el orden perfecto, del cual se eliminaban los conflictos que se hubieran producido en su momento. Aún en los casos en que los curacas no pretendiesen especiales mercedes o exenciones fiscales, la reconstrucción del modelo del Tawantinsuyu fue adquiriendo forma paulatinamente, hasta quedar en cierto modo cristalizado en un patrón caracterizado por la perfección y el orden. Y esta manipulación del pasado fue el cimiento sobre el que se fundaron los liderazgos. El asunto, como lo afirma Franklin Pease (1984), consistía en conservar una posición de preeminencia que consolidara la posición de los antiguos linajes con descubiertas o encubiertas expectativas de recuperación de poder, apoyados en los derechos adquiridos por descendencia o por prestigio desde los "tiempos del inka".

Es cierto que en el lenguaje notarial de los siglos XVI y XVII, la expresión "desde el tiempo del inka" es sumamente ambigua. Pudo apelar tanto al Tawantinsuyu propiamente dicho, como a cualquier tiempo prehispánico. Sin embargo, cuando los propios curacas emprendieron sus combates reivindicativos, a pesar que en la mayoría de los casos estuvieron obligados a soportar las tra-

ducciones de los escribanos (que podían alterar tanto la letra como el espíritu de sus declaraciones), y sobre todo cuando el solicitante provenía de un señorío importante, el recurso de apoyarse en las glorias del pasado, la expresión “en tiempo de los inkas” tenía un sentido muy preciso. En estos casos se mencionaban los nombres de los Inkas que los habían conquistado o a los que habían ofrecido su vasallaje, las batallas que pudieron haber sostenido para oponerse a ellos o en favor de ellos²⁹. En el siglo XVII se elaboraron muchísimos documentos de este tipo que luego fueron incorporados como “traslados” a expedientes del siglo XVIII. Recordemos el litigio de José Gabriel Condorcanqui, Túpac Amaru II, y su largo juicio (previo a la rebelión de 1780) con la familia Betancourt por el Marquesado de Oropesa (del que ya hicimos mención), ambos reclamándose legítimos descendientes de Felipe Túpa Amaru, el último inka de Vilcabamba.³⁰ Condorcanqui era al mismo tiempo curaca de Tinta, con lo cual se demuestra que las reivindicaciones de los linajes nobles y los de los curacas convergían en el mismo punto. Recuperar la memoria del inka, para transformar la utopía de restauración en proyecto de rebelión.

La reiteración de estos documentos y peticiones demuestra que se fue elaborando una conciencia supraétnica basada en el retorno del Inka, “concebido ahora como un héroe mesiánico” (Pease 1984). Concepto que se entreteje con las reivindicaciones individuales y colectivas y donde la matriz utópica aparece cada vez con mayor fuerza a partir del mediados del XVII.

En 1662 Jerónimo Lorenzo Limaylla, natural de Jauja, había escrito al rey solicitando autorización para pasar a la península, donde había estado diecisiete años antes en compañía de fray

29 Juan Colque Guarache, curaca de los quillacas-asanaques en el altiplano meridional, presentó una probanza de méritos donde afirmaba que había participado con Topa Inca en la conquista del Tucumán (Espinoza Soriano 1981).

30 *Arbol Genealógico que principia por el Decimosegundo Emperador Huayna-Capac Inga del Perú, hasta el número veinte y uno que ocupa Doña María Gertrudis de Abendaño, Betancur, Vargas y Tupac Amaru....* Documento publicado en 1933 en *Revista Universitaria*, XXII (65): 31-102. Cuzco, Universidad Nacional San Antonio Abad.

Buenaventura de Salinas y Córdoba, cura franciscano, firme defensor de los indios, acusado de predicar contra el rey en una supuesta conspiración criollista (Santisteban Ochoa 1963: 21-23). Su influencia sobre Limaylla debió ser fundamental para la lucha que emprendiera posteriormente. Pudo concretar este segundo viaje entre 1671 y 1678, donde presentó varios Memoriales, algunos de ellos impresos. Los objetivos de Limaylla eran los de petitionar en reconocimiento de sus derechos y sobre todo solicitar la creación de una Orden Nobiliaria bajo la advocación de Santa Rosa de Lima (Pease 1988; 1990). La Orden Nobiliaria estaría destinada a premiar a los descendientes de "Ingas y Montezumas (el rey azteca)", aunque Limaylla no se ocupaba sólo de los reyes sino que incluyó a todos los curacas nobles, indios principales del Perú y Nueva España. Entre sus argumentos encontraremos los elementos recurrentes que dan basamento a sus reclamos. En general, insistió en la sumisión de los indios, el exceso de mitas y tributos. Recurrió como se hacía con frecuencia al tema de los tesoros, que nunca serían revelados si continuaban los malos tratos y las vejaciones. Tal argumento tenía varias facetas: una de tipo político, conociendo la insaciable codicia de los peninsulares (y como lo veremos después, será la principal "zanahoria" con la que Pedro Bohorques frenará la conquista de los valles Calchaquíes); la otra expresaba connotaciones míticas, en tanto que los cuerpos enterrados de Atahuallpa y Túpac Amaru I se transmutaron en divinidades ctónicas y se llevaron consigo el oro y la plata, según algunas versiones del mito de Inkarrí (Flores Ochoa 1973: 317). El argumento esgrimido por Limaylla fue que si los Nobles eran premiados con esa Orden, se sentirían recompensados de sus trabajos y pagarían con gusto un impuesto que beneficiaría a la Corona y dejarían de ser remisos en revelar los escondites de los tesoros.

La elección de Santa Rosa no es caprichosa. Es limeña y fue incorporada al panteón andino con gran devoción. Se la asocia con la representación de la muerte del inka (Millones 1988) y pudo haber cumplido una misión aglutinadora similar a la de la Virgen de Guadalupe en México. Según Millones, Santa Rosa es el eje femenino equivalente a la Coya, mientras Atahuallpa sería su contraparte masculina. Limaylla se considera descendiente de Pachacuti, noveno Inka, nieto de Viracocha y rebiznieto de Yaguaguacac, séptimo

Inka, y se presenta en nombre de los demás caciques y gobernadores. Le recuerda al rey que han sido “*vasallos que tanto han engrandecido e ilustrado esta Monarquía, con su sangre y sudor*”. Sostiene que mientras defiende sus derechos al cacicazgo de Jauja, solicita a Su Magestad que

sea servido de instituirles alguna prebeminencia [...] para que por este camino se vivifiquen, y cobren algún esfuerzo y aliento y se inclinen a la virtud, dándose solo a los que descienden de los Caziques, que desde que recibieron nuestra Santa Ley Evangélica, no ayán degenerado en idolatrías [...] para que procuren tener hazienda y con ella el lucimiento necesario, para que assi vistos por los demás, sirva de incentivo de procurarla y también para que por este camino sean más estimados de los Españoles....³¹

Considera Limaylla que esa Orden servirá de “esmalte” para los nobles inkas y los pondrá a la par de los nobles de España, puesto que los americanos son verdaderos vasallos del rey y deben ser reconocidos como tales. Recuerda que los Inkas premiaban a los buenos servidores y así los alentaban a contribuir al engrandecimiento del imperio que “hoy goza V. Magestad” y que la Orden de Caballería, sería equivalente al hábito de Santiago. Hay que reconocer que las penosas peregrinaciones de Limaylla en España no tuvieron ningún eco y que más bien lo trataron con evidente menosprecio. España nunca fue capaz de reconocer a los nativos americanos como auténticos vasallos ni incorporarlos de pleno derecho a sus proyectos hegemónicos, en los cuales muchos nobles inkas y curacas provinciales deseaban participar y sólo cuando comprendieron que la negativa no tendría retorno, buscaron el camino de la violencia. Pero antes de eso, e incluso con una cierta aquiescencia de las autoridades locales, trataron de agotar el único recurso admitido, cual era la petición por vía de la justicia.

Ahora bien, ¿quien era Limaylla, y cómo podía costearse un

31 Archivo General de Indias, Indiferente General 640. Publicado por F. Pease 1990b.

viaje a España? ¿en qué fundaba sus pretensiones? En realidad, pertenecía a una de las dos grandes familias de la antigua provincia de Hatunjauja, en el valle del Mantaro. Ligado por lazos matrimoniales con el linaje de los Apoalaya (Temple 1942), entre ambos habían logrado reunir miles de cabezas de ganado y grandes extensiones de tierras gracias a la manipulación de los bienes de las cofradías religiosas a las que pertenecían. Estos grandes señores provinciales hacían ricas donaciones a las Iglesias³², que reflejaban además su inserción en la cultura de la época. En 1609, un curaca del linaje de Limaylla hizo aportes económicos a la Iglesia de San Jerónimo de Tunan, en virtud de lo cual se reunió un grupo de escultores y pintores que erigieron un magnífico altar barroco. Como contrapartida, los curacas reclamaban ocupar lugares de honor en la procesión de Corpus Christi o en otras ceremonias religiosas (Celestino 1992). Así, las familias nobles ocupaban los puestos más altos en la jerarquía de sus Cofradías³³. Vivían además en las ciudades más importantes de la región, codo a codo con el Corregidor y las Ordenes Religiosas. Las tierras de los Apoalaya y Limaylla formaban aún en el siglo XX una de las propiedades más grandes del Perú. Celestino marca la ambivalencia de la élite, porque de alguna manera estos curacas ricos podían representar no sólo sus propios intereses, sino también las aspiraciones de la so-

32 Según Olinda Celestino (1992), los bienes de las cofradías se formaban a partir de donaciones de familias nobles, consistentes en legados en dinero, cabezas de ganado, tierras, u objetos muebles generalmente con valor artístico, destinados a las iglesias. Pero al mismo tiempo se aseguraban las rentas de las familias donantes, porque éstas quedaban como administradoras de esos bienes, que se acrecentaban gracias al aporte de la mano de obra que los curacas solicitaban a sus sujetos, también miembros de las mismas cofradías. (Espinoza Soriano, 1973, citado por Celestino). Con las rentas producidas por las donaciones, se debían pagar las misas y ceremonias, pero la falta de control por el cura o los visitadores eclesiásticos, permitía que la mayor parte de esas rentas pasaran a manos de sus administradores. Cuando los curas intentaban pleitear, los sujetos de los curacas llamados por testigos preferían apoyar a su señor, a pesar del aumento de coacción que se ejercía sobre los mismos. Ellos preferían que esas propiedades y bienes quedaran en manos de sus principales que podían representarlos y defender en caso necesario los derechos de la comunidad. La alianza en este caso era vertical, por la mayor solidaridad entablada con sus propios señores, rechazando en cambio la de los curas que pretendían liberarlos de los trabajos excesivos a los que se los sometía.

33 Udo Oberem 1976, citado por Celestino 1992.

ciudad andina. "Para los curacas, las cofradías fueron ante todo un arma económica interna que les permitía acrecentar los privilegios de su situación. Dicho de otro modo, los indígenas supieron utilizar una institución que provenía del mundo de los conquistadores. En este caso preciso la indianidad no adopta una tradición prehispanica, pero se manifiesta por la manipulación de los cuadros sociales (cofradías) y de los valores que le están asociados (caridad, culto a los Santos) y que proceden de la sociedad colonial" (Celestino 1992: 110-111). No fue por cierto el único curaca que trató de interesar directamente a las autoridades trasladándose a la península. Vargas Ugarte publica documentos relativos a otros curacas de Lambayeque, don Carlos Chimo y de Cajamarca, don Antonio Collatopa³⁴.

Otro ejemplo muy claro fue lo sucedido en la villa de Ibarra, Audiencia de Quito en 1666. En ese año las autoridades nombraron Corregidor a Don Antonio de Arenas y Florencia Inga, descendiente de los linajes que habían conquistado y luego quedaron residiendo en Quito. Inmediatamente se generó un activismo tal en torno a su persona que la administración colonial decidió alejarlo de sus funciones ya que se habían suscitado litigios por las tierras comunales y movilizaciones populares (Klumpff 1974).

A finales de 1666 y comienzos de 1667 se produjo en Lima un conato de rebelión en la cual se vio mezclado Pedro Bohorques, a pesar de encontrarse en prisiones. Su participación en la conspiración le costó finalmente la cabeza, ya que había conseguido postergar la aplicación de su sentencia de muerte por los sucesos de Calchaquí. Volveremos sobre esto en el capítulo correspondiente. La conspiración que involucraba curacas del centro y sur del Perú, que estaba encabezada por Gabriel Manco Cápac, tenía uno de sus núcleos en Lima. Una de las motivaciones de la rebelión era el rumor que corría sobre que los indios serían es-

34 En 1664 se remitió al Rey un Memorial impreso firmado por *Don Antonio Collatopa, Indio Cacique y Natural de Caxamarca en el Reyno del Pirú, por sí y en nombre de los demás caciques* donde se denunciaban los agravios hechos a los indios. Citado por Pease 1982: 66; 1988: 103 y 1990a: 3; Konetzke 1958, II(2): 519-520 y ss.; Vargas Ugarte 1947: 73 y ss.

clavizados. Las proclamas de la rebelión denunciaban estas supuestas intenciones de las autoridades virreinales. Por esa época, data la *Representación hecha al Sr. Rey Don Carlos II por D. Jerónimo Simaylla, [Limaylla] Indio cacique del Repartimiento de Suringuauca (Luringuaca) de la Provincia de Jauja...*, hecha en nombre de todos los curacas de la región reclamando por el temor de la amenaza de esclavitud. Esta amenaza sobrevolaba la conciencia de los hombres andinos que progresivamente veían lo irreversible de su situación condenada cada vez a mayor deterioro. Fueron tantos y tan extendidos los temores, que el virrey Conde de Lemos promulgó el 22 de septiembre de 1667 una Cédula Real donde se confirmaba la libertad de los indios y condenaba cualquier intento de esclavizarlos.

El hecho de que se estuviesen preparando para combatir aparece reforzado porque se había ordenado fabricar petos o coletos de cuero encargados por el curaca Bartolomé de Mendoza y que además esta conspiración, también por primera vez, pudo haber incluido a más de un español o criollo (aparte de Pedro Bohorques), y que su organización se encontrara en plena fase de expansión. Se mezclan en ella entre otros nombres el del curaca Lorenzo Limaylla, de quien se encontró una carta incluida en los expedientes. Por la misma época se produjeron alzamientos en Cajatambo y el valle del Mantaro.

Este conato de rebelión pudo haber estado enraizado en una dura campaña de persecución de idolatrías llevada a cabo en 1660 por el visitador Don Juan Sarmiento de Vivero, en la región de Huarochirí (Spalding 1984: 255 *passim*). Transitando entre las fisuras de la comunidad, confrontando testimonios y denuncias, Sarmiento consigue castigar severamente a una cierta cantidad de personajes acusados de brujerías, curanderismo e idolatrías, estas últimas, según Spalding, muy poco probadas en realidad. Tiene también una replicación casi un siglo más tarde en la rebelión de Huarochirí de 1750. El plan es el mismo en términos generales, interviniendo indígenas aculturados urbanos de Lima y algunos curacas de las comunidades rurales, prometiendo liberar los esclavos y teniendo como objetivo matar a los españoles. Esta rebelión tiene un éxito limitado, pues no dura más de un mes y luego

fracasa por las mismas rivalidades, lealtades confusas y ambiguas e incapacidad de los curacas para ejercer una autoridad efectiva sobre sus sujetos (Spalding 1984: 270-293).

Hemos visto unos pocos ejemplos de reclamos curacales seleccionados a modo de ilustración. Muchos otros engrosan la lista de los señores étnicos que se presentaron ante las autoridades para reclamar por sus derechos individuales y/o defender a los indios acosados por los abusos y la corrupción de las prácticas burocráticas coloniales, que por cierto eran muchas y bastante conocidas. Pero no podemos extendernos más. Baste recordar, en suma, que de los reclamos para conseguir mercedes, reconocimiento de hidalguía inkaica o beneficios materiales se va pasando a solicitudes de mayor alcance colectivo. Limaylla pretende obtener una orden de caballería bajo la advocación de Santa Rosa de Lima que daría “esmalte” no solo a los señores andinos, sino también a los mexicanos. Y luego se desemboca en la primera rebelión del siglo XVII, tal vez el antecedente más remoto, en cuanto a sus objetivos y modalidad de organización, de la gran rebelión de Túpac Amaru a fines del XVIII. O sea, se pasa de las negociaciones a la revuelta. Del reclamo jurídico a la exigencia a punta de lanza. Y siempre recubierta por la ideología de la restauración del pasado imperial, que se proyecta al futuro con la imagen del orden. Recuperar el orden perdido, restablecer las jerarquías alteradas y burladas. Recomponer el tablero pasando del caos al cosmos en su orden natural, ese era el fin último al que aspiraban los curacas andinos.

La memoria utópica y “los medios de comunicación”

Los “medios de comunicación” destinados a asegurar la transmisión de esta nueva imagen del pasado fueron muy variados. Tanto las prácticas individuales como las colectivas respetaron reglas más o menos codificadas que aseguraban una cierta fidelidad en la transmisión de la memoria oral, llevando al libro impreso los relatos escuchados de boca de los ancianos y reforzándolos con imágenes visuales que incluían la pintura o las representaciones ceremoniales o teatrales. “No vamos a descubrir –dice José Luis Sánchez Lora– que el Barroco es la cultura de lo visual ideológico

puesto al servicio del poder, sea cual fuere" (1995). La utilización profusa de estos medios visuales y el hecho de que se hayan conservado en buena medida, junto con las expresiones escritas, han tenido una enorme importancia en la construcción del nacionalismo peruano, en especial entre los grupos con fuerte ideología centrocuzeña. Pero lo que nos importa en este libro es evaluar su significado en pleno siglo XVII, cuando comienza a tomar forma más definida este proceso de elaboración de la memoria con sus valores concomitantes de restaurar el pasado para rechazar o criticar el presente colonial.

La información acerca de los trajes inkas, aunque no se correspondiesen estrictamente con los originales, permitió por ejemplo que en 1657, en un lejano pueblo de la provincia de La Rioja en Argentina actual, un artesano elaborase un traje de inka que fue regalado a Pedro Bohorques. Ninguno de ellos había visto un inka, por supuesto, ni supongo leído muchas crónicas, salvo tal vez la de Garcilaso. Sin embargo, a causa de viajes o por su origen, pudieron haber visto en los templos o haciendas peruanas o altoperuanas las pinturas murales o los lienzos que ya se estaban pintando desde 1570. Cuando analicemos en detalle el caso de Bohorques veremos que había construido su imagen de inka con fragmentos de información, muchas tal vez tomados de esas pinturas, además de los relatos orales o de las fiestas y representaciones teatrales, todos ellos recursos barrocos de comunicación. Todo un mundo de símbolos adoptaban esa "encarnadura" plástica, variada, rica en color y en música, arte de la simulación y de las apariencias, como dice Sánchez Lora.

1. *La Iconografía*

A raíz de diversas reclamaciones sobre tierras de las que fuera despojado, presentadas por Juan Bustamante Carlos Inka, miembro de una rama bastarda de Don Melchor Carlos Inka, el Rey emite una Cédula fechada el 18 de febrero de 1747 ordenando que se levante información sobre los descendientes de los inkas que todavía vivían en el Perú. En el texto de dicha Cédula además de ordenarse que se administrara justicia a Don Juan, se recuerda que en 1603 once inkas habían enviado a España el árbol genealógico de Paullu

(Iwasaki Cauti 1986; 1993). Ese lienzo le fue remitido al inka Garcilaso para hacerlo llegar al rey, aunque éste se desentendió del asunto por conflictos con la familia de Paullu. En ellos fueron retratadas 567 personas. (Temple 1947: 295).³⁵ Es probable que Bustamante Carlos Inka haya tenido otra copia de estos lienzos, que se habían conservado en las familias reales durante un siglo y medio, o bien existía en el Cuzco una pintura matriz de la cual se hicieron ambas copias (Gisbert 1980: 119; Rowe 1951).

En 1572 el virrey Francisco de Toledo había inaugurado esta forma oficial de comunicar al Rey la información sobre la genealogía de los inkas, remitiendo cuatro lienzos pintados con retratos de los linajes reales y con la historia del Tawantinsuyu desde sus orígenes míticos en Pacaritambo. Estos lienzos se perdieron en un incendio. Toledo había enviado otros diez y siete lienzos que además de la historia del Tawantinsuyu contaban los hechos de los españo-

35 "...Y respecto de haberse tenido presente al tiempo de las referidas instancias que en el año de 1603 escribieron once Ingas (que hazían cabeza de igual número de descendencias) embiando poder a D. Melchor Carlos Inga, a D. Manso de Mesa y al Inca Garcilaso, para que se les mandase exempar de los tributos que pagaban y otras vejaciones que como los demás indios comúnmente padecían remitiendo asimesmo probanzas de sus descendencias, con la especificación de quienes y cuántos (nombrados por sus nombres descendientes de tal Rey y cuántos de tal) hasta el último de los Reyes y para mayor verificación y demostración pintado en vara y media de tafetán blanco de la China, el árbol Real descendiendo desde Manco Cápac hasta Guayna Cápac y su hijo Paullu en que venían los Ingas pintados en su traje antiguo de los pechos arriba, en las cabezas la borla colorada en las orejeras y en las manos sendas partesanas, todo lo cual dirigió el referido Garcilaso a los dichos D. Melchor y D. Alonso que se hallaban en Valladolid explicando los que se contenían en cada generación y sacando por suma el número de 567 personas, descendientes todas por línea masculina; os ordeno y os mando juntamente me informéis de todos los descendientes de los Ingas que existen en esas provincias, haciendo para ello secretamente las posibles diligencias para inquirir cuantos son, en donde residen y de que privilegios gozan, a fin de verificar si en virtud de la instancia que hicieron en el citado año de 1603, como refiere el expresado Garcilaso, se les dieron algunas exempciones, si se les guardan, como viven al presente; lo qual executaréis en la primera ocasión que se ofrezca por lo mucho que conviene esta información a mi Real Servicio. Dada en el Buen Retiro a 18 de febrero de 1748- Yo el Rey. Por mandato del Rey N.S.D. Joaquín Joseph Vázquez y Morales" (Manuscrito 0010. Antigua Biblioteca Nacional de Lima. citado por Temple 1947: 295).

les en la captura de Atahualpa y la temprana conquista que también desaparecieron con el incendio del Palacio (Dorta 1975; Gisbert 1980: 120).

La costumbre de ilustrar los libros amplió la difusión de estas imágenes de los inkas. Cuatro de los más importantes cronistas andinos también ilustraron sus libros con los retratos de los inkas: Guaman Poma, cuyos dibujos son los más popularizados, Martín de Murúa que pintó en colores los retratos de los inkas y de los que existe solo una edición moderna de tiraje limitado (y a la que no he tenido acceso) realizada por Juan Ossio en los Estados Unidos, los grabados de la *Década Quinta de la Historia...* de Antonio de Herrera (Cummins 1993), o los dibujos de Santa Cruz Pachacuti Yampqui. Según Cummins, los de Santa Cruz Pachacuti Yampqui son tal vez los menos contaminados con los modelos europeos (1993:119-120), pero a la vez relatan ciertos mitos de origen y concepciones cosmológicas en forma muy alejada de la retratística.

La pintura en lienzos y tablas debió ser tradición entre los inkas. Teresa Gisbert cita varios ejemplos de pinturas prehispánicas hechas en tablas, vistas por varios cronistas y mencionadas en sus libros: Sarmiento mismo, Garcilaso, Cristóbal de Molina "el cuzqueño", el Licenciado Polo de Ondegardo (Gisbert 1980:117). Existieron además retratos de Atahualpa o de Manco Cápac en el Cabildo de Lima y en el Cuzco. Muchas otras pinturas de los inkas, a las que se incorporaron elementos de la época, fueron de factura de los siglos XVII y XVIII. Todo esto muestra que el renovado interés por conservar imágenes hicieron que la historia del Tawantinsuyu se integrara en un todo continuo con la historia nacional del Perú (Rowe 1954; Villanueva Urteaga 1958; Pease 1989). Tal vez la muestra más acabada de esta continuidad se encuentre en el grabado de Alonso de la Cueva, que representa conjuntamente a todos los reyes inkas, siguiendo con Carlos V y las dinastías españolas. Data del primer tercio del siglo XVIII e integra una unidad histórica que luego fue imitada por otros autores (Gisbert 1980: 128).

Los descendientes de los inkas, de los cuales nos hemos ocupado con cierto detalle, continuaron con la costumbre, fuertemente

incorporada a las pautas españolas de la retratística, de hacer pintar los acontecimientos más importantes de sus vidas. El más conocido de esos cuadros es el de la boda de Martín García de Loyola con la ñusta Beatriz, hija de Sayri Túpac. Este cuadro pudo haber sido pintado a fines del siglo XVII y debió ser encargado por sus descendientes. Lo notable es que esta familia, plenamente incorporada a los modos de vida españoles de la Colonia y emparentada con los jesuitas a través de los Loyola, no haya rechazado la idea de retratar a su ascendiente vestida de ñusta. Bien sabemos la importancia política y sobre todo simbólica de esa boda. García de Loyola era sobrino del fundador de la Compañía de Jesús y miembro encumbrado de una sociedad colonial que le debía servicios notables, como el de haber capturado a Túpac Amaru en Vilcabamba. Vence al rey inka, pero desposa a su sobrina. Había mucho poder detrás de esa pareja. Y todo el simbolismo político está descrito en el famoso cuadro que se encuentra en la Iglesia de la Compañía en el Cusco. “Allí están –dice Teresa Gisbert– todos los componentes de un gran tablero político: los contrayentes, los antecesores de la novia: Sairi Tupac, la Ñusta Cusi Huar cay y Tupac Amaru, sentados en el trono y con las insignias reales. Al centro está San Ignacio de Loyola. Hay un segundo matrimonio representado en el mismo cuadro, es el de Lorenza Ñusta [Ana María] –hija de García de Loyola y Beatriz– con Juan, hijo de San Francisco de Borja, quien está representado junto a San Ignacio [... la leyenda del cuadro dice: ‘*Con este matrimonio emparentaron entre sí y con la real casa de los reyes ingas del Perú las dos casas de Loyola y Borja cuya sucesión está hoy en los excelentísimos Marqueses de Alcañices*’]. (Gisbert 1980: 155). Según esta autora, debieron hacerse muchas copias de esta pintura que los jesuitas exponían en sus templos y conventos como medio de educación popular, símbolo sin duda de la ideología de asimilación del indio americano que ellos propugnaban. El cuadro tiene mucho de solemne y mucho de trágico. Reyes inkas y santos cristianos en total comunión.

Melchor Carlos Inka también tuvo su retrato, pintado tal vez en torno al año 1700. El cuadro se titula *El buerto de San Antonio Abad* y se encuentra en el museo virreinal del Cusco (Gisbert 1980: 151). La escena contiene muchos personajes y Gisbert piensa con

justicia que la inclusión de Carlos Inga de cuerpo entero, revela la incorporación de ese linaje dentro de la plena jerarquía colonial.

Las pinturas de los descendientes inkas se hicieron más frecuentes en el siglo XVIII, o al menos son esas las que más se conservan y jugaron un rol fundamental en el sostén de la memoria histórica y de las rebeliones de ese siglo (Rowe 1951; 1954). Después de la rebelión de Túpac Amaru II, muchas de las pinturas fueron confiscadas y destruidas por orden del fiscal Areche ampliando hasta ese extremo la orden real de prohibir la circulación del libro de Garcilaso, considerado la base ideológica de las reivindicaciones indias, del mismo modo que se intentó prohibir la factura y uso de los trajes tradicionales. Pintura, vestimentas, literatura, todos poderosos medios de comunicación que sufrieron así la censura de las autoridades españoles. Las reformas borbónicas del siglo XVIII trataron de reconstruir o tal vez construir por primera vez la hegemonía española en América, rechazando el sincretismo cultural y la alianza que las élites indígenas y europeas habían entablado —no sin reservas— entre ellas. Empero los linajes que se reclamaban de ancestros inkaicos nunca dejaron de estimular la memoria con pinturas en lienzo, murales, escudos y otros recursos iconográficos que muestran sus vínculos con las dos culturas de las que eran tributarios. Un ejemplo muy ilustrativo de esto es el retrato del cacique Marcos Chihuan Topa que se encuentra en el Museo del Cusco, donde el personaje está vestido como un señor español, pero luce la *mascaipacha* en su frente.

También la heráldica, en particular, y los portales, revistieron una enorme importancia social y señalan con toda claridad esta doble filiación. Los escudos y los portales típicamente europeos (aunque hay antecedentes inkaicos de ciertos escudos), fueron adoptados por los curacas ricos y por los nobles inkas, componiéndolos con símbolos que representan ambas vertientes culturales. Hay innumerables ejemplos de estos escudos y no solamente en el Perú, sino que muchos provienen de los señores de las comunidades bolivianas (Arze y Medinaceli 1991).

Las pinturas murales de estos retratos de los inkas pudieron ser comunes en el siglo XVI o XVII, pero los ejemplos más anti-

guos que se conservan provienen del XVIII, cuando se intensifica la moda de la pintura costumbrista, “el reflejo de mucho de lo propio y la búsqueda de sus raíces, como el caso de los temas referidos a los inkas” (Flores Ochoa *et al.* 1991: 171). Esta moda continuará vigente hasta el siglo XX, como expresión neta del nacionalismo peruano centrocuzqueño. Entre ellos podemos citar los murales de los Molinos de Acomayo fechados en la primera década del siglo XIX (op. cit.: 187). Uno de los grandes hacendados peruanos del XVIII, el marqués de Valleumbroso hizo pintar retratos de inkas en la capilla de su hacienda, además de haber encargado otros lienzos para el virrey (Cornejo Bouroncle 1960; Gisbert 1980: 125; Lavallé 1988).

La pintura mural había sido un instrumento de catequización muy difundido durante toda la Colonia, utilizado no sólo en las iglesias y capillas, sino en las haciendas y residencias urbanas (Macera 1975). La pintura era y es un formidable medio de comunicación que unida a la palabra, la música y los rituales representan el drama de la vida, la muerte y la salvación. Del mismo modo, al pintar los retratos de los Inkas se fija su memoria y se asegura su reproducción. Tanto las figuras de los milagros o los santos como las de los inkas fueron y son formas de construir ideología y de propagarla. Uno de los ejemplos más notables de la pintura colonial, en lo que respecta a conservar la memoria histórica, sean los murales del pórtico exterior del templo de Chinchero mostrando escenas de la batalla del curaca Pumacahua, aliado de los españoles, contra José Gabriel Túpac Amaru durante su famosa rebelión.

El arte mueble no quedaba fuera de esta aventura de la memoria. Especialmente se han destacado los queros coloniales, pintados con escenas mitológicas e iconografía sobre los inkas (Chávez Ballón 1984; Flores Ochoa 1990; Cummins 1993) o las insignias que continuaban siendo usadas en las fiestas junto con los trajes, todos elementos que reproducen el lenguaje simbólico de las jerarquías y grados de poder entre los inkas (Rowe 1954; Martínez 1988). Los detalles de los trajes representados en las pinturas son otro reflejo de esta forma de conservar la memoria. Las franjas decoradas con

“tocapus”³⁶, u otros diseños realizados en tapiz o bordados, fueron de alguna manera adaptados a ciertas pautas europeas (Iriarte 1993), o al menos se cristalizaron como tantos otros elementos de la memoria histórica, pero perduran tanto como las pinturas y las fiestas y emiten, tal vez, uno de los lenguajes más codificados y originales entre los pueblos andinos (si es que alguien todavía podía decodificarlos después de dos siglos de dominación y deculturación). O al menos, conservan la memoria sobre esta especie de “escritura” simbólica que creaba vínculos de identidad entre quienes, aunque fuera medianamente, compartían sus significados.

Estamos en presencia entonces, de un muy variado lenguaje iconográfico, que como las pinturas y murales, las fiestas y el teatro, estaba destinado por un lado a reforzar la identidad de los indios y, por el otro, a recordarle a los españoles su inevitable condición de usurpadores.

2. *Las fiestas y ceremonias*

Las fiestas en conmemoración de hechos históricos, o aquellas que se realizaban en la Colonia en ocasión de coronaciones, nacimientos, o los rituales fúnebres, se organizaron en base a la manipulación de fuertes contenidos simbólicos, que si bien permitían la participación de multitudes, también estaban destinadas a las masas, a educarlas, a alienarlas. Y todo esto, no lo olvidemos, se desarrolla en el marco de la cultura del barroco que Maravall (1975) considera como una cultura dirigida, porque es una cultura de alienación. Cada acto, cada gesto, cada palabra, estaban repletos de significados y en conjunto constituían un lenguaje, una semiótica particular compartida por los participantes “activos” tanto como por los espectadores. La fiesta es un ritual que permite la comunión de un universo social muy amplio y donde las instituciones encuentran una forma simbólica de legitimación y afirmación. “La fiesta es,

36 “Tocapus”: bandas subdivididas en pequeños cuadrados con diseños diversos, repetidos según ritmos del lenguaje textil. Esas bandas podían ocupar el centro del uncu o camiseta, el ruedo o formar franjas verticales a los costados. En algunos casos ocupaban el canesú. Los “tocapus” eran símbolos de determinadas jerarquías.

así, teatro de las instituciones” y un intercambio de mensajes en el cual un “acontecimiento ‘se capitaliza’ en el orden de lo simbólico” (Rodríguez de la Flor y Galindo Blasco 1994: 14). Como también lo expresan estos autores, las fiestas tienen la “virtualidad de poner en suspenso el tiempo de la cotidianeidad” (op. cit.: 24). Los roles asumidos por los “actores” del drama que va a representarse trastocan los espacios sociales en los cuales circulan normalmente los individuos y se produce un desorden en el esquema de los *status* vigentes. Así, como veremos, los indios que participaban en estas paradas coloniales, podían sentirse inkas por un día, gracias a la apropiación de los símbolos del poder reinante en tiempos prehispánicos. Y es más, podían compartir el espejismo de que aún tenían un lugar de privilegio en la pirámide social de la Colonia.

Las fiestas no fueron desconocidas en los Andes prehispánicos, por el contrario, en el calendario existía un ceremonial numeroso y perfectamente periodizado. Y muchas de estas ceremonias, tenían “guiones” semejantes en sus objetivos a los que luego se realizarán en la Colonia, aunque en otros contextos discursivos e institucionales.

Una de estas manifestaciones fueron los rituales y ceremonias que se realizaban en ocasión de la muerte de un Inka. Betanzos relata la que tuvo lugar en el Cuzco a la muerte de Paullu Inka y que repetía las fórmulas coreográficas y discursivas supuestamente impuestas por Pachacuti (Betanzos [1551] 1987: 147). La ceremonia trataba de reproducir mediante batallas rituales entre los miembros de las panacas de *Hanan* Cuzco y *Hurín* Cuzco las guerras que el Inka muerto había sostenido en vida y hecho esto los “actores” debían contar “sus victorias y grandezas”. Así se iba construyendo la historia oficial de cada dinastía, eliminando todo aquello que empañase la gloria del muerto y a todos los que pudieran menoscabar el mérito excluyente que se le atribuía.

Mandó [Pachacutec] que cada año a su muerte saliesen del Cuzco principales y que fuesen recorriendo todos los lugares donde el Inka había estado en vida, y repitiendo las hazañas que había hecho [...] y que esto habían de hacer quince días desde la mañana hasta la noche por

los cerros y tierras y casas y calles de toda la ciudad [...] y es verdad que yo vi hacer esta fiesta en la ciudad del Cuzco donde a un año que Paulo murió por él...
(Betanzos, Cap. 31. 1987: 146).

Muchas de esas ceremonias quedaron ensambladas en la tragedia de la muerte de Atahualpa³⁷, en la cual se transmite la versión andina de la conquista que encerraba una fuerte carga de repudio y donde tanto Pizarro como Toledo fueron condenados por la ejecución de Atahualpa y de Túpac Amaru I. Por otro lado, en estas tragedias así como en Guaman Poma y en los escritos atribuidos a Juan Santos Atahualpa, se produce una relación de identidad-sustitución entre el Inka y el rey de España. En el mito de Inkarrí en Puquio también se ponen en paralelo ambos reyes. "El Inka de los españoles apresó a Inkarrí, su igual" (Arguedas 1964: 228).

Otras fiestas se hicieron a lo largo de la Colonia, con diferentes motivos; Arzans y Vela relata las fiestas religiosas de 1555 donde más de doscientos indios desfilaban con sus trajes e insignias de monarcas inkas, además de los señores locales y de otras partes del continente; un siglo después Mugaburo, en su *Diario de Lima*, 1640-1649, da cuenta de un sinnúmero de fiestas y mascaradas. Algunos desfiles incluyen mascaradas de los virreyes y señores castellanos, a veces representadas con "mucho ridículo". Era la inversión de sentido que se ha estudiado tanto respecto del carnaval. En otras desfilaban los indios representando a los inkas, vestidos con sus trajes e insignias. Por ejemplo, Mugaburo relata que en la que se realizó en 1659 en Lima, en honor del nacimiento del heredero de Felipe IV, entre los carros y comparsas que participaron también "salieron [...] ocho ingas muy bien adornados..."³⁸. El 17 de octubre 1666, en

37 Existen diversas versiones de la Tragedia de la Muerte de Atahualpa. Lara [1957] 1989; Arzans de Orsúa y Vela [1735] 1965. Existen varias recopilaciones de dramas quechuas, producidos en épocas distintas pero siempre de factura colonial; ver Cosío 1916 a y b.; también hay literatura sobre poesía colonial, ver Chang Rodríguez 1985.

38 Joseph Mugaburo 1936, II: 34. Las fiestas duraron un mes. Esta parada tuvo lugar el 2 de diciembre. El 28 del mismo mes, hubo una fiesta de Indios "donde hubo un castillo en la plaza y salió el rey Inga y peleó con otros dos reyes [el de España y el Papa?] hasta que los venció y cogió el castillo, y

ocasión de aclamación del rey Carlos II, se construyeron retablos "donde había muchas figuras de bulto, el Inga y la Coya que le ofrecían a nuestro Rey el uno una corona imperial y la Coya otra de laurel con grande acatamiento" (Mugaburo, op. cit., p. 82). En estas fiestas la lectura indígena también se invertía. En el caso de la cita anterior se observa que a pesar de haber salido victorioso, el inka le ofrece su reino al rey de España y al Papa; en la última se repite la situación: le entrega la corona con "todo acatamiento". Unos y otros, indios y españoles construyen y reconstruyen su ideología a partir de estos medios visuales que tienen la capacidad de penetrar profundamente en las mentalidades. Unos y otros convivían con las dos verdades, en una especie de esquizofrénica dualidad de lealtades.

Con motivo de la abdicación de Felipe V en favor de su hijo Luis Fernando I en 1724, se celebraron en Lima unas magníficas fiestas que fueron prolijamente descritas por un gentilhomme de la corte del virrey, llamado Castro y Bocángel. Millones las ha analizado en detalle y en su descripción se han resaltado los elementos iconográficos y simbólicos de las mascaradas de los mochicas de la costa norte, que fueron los encargados de representar a los inkas en nombre de todos los indios (Millones 1993; Romero 1936). Sorprende la riqueza y boato de las caravanas de indios, así como la variedad de los símbolos representados en los trajes, en la representación de aves y flores y otros rasgos significativos de la historia mítica andina. En 1773 el cacique don Cristóbal Apoalaya, del linaje de Canta emparentado con los inkas, representó al Inka Lloque Yupanqui en las fiestas de aclamación de Luis I. Para ello vistió las prendas y símbolos reales que su mujer le trajo a Lima con ese especial propósito. Su candidatura para representar a Lloque Yupanqui debió competir con otros nobles inkas que ansiaban ocupar ese puesto (Temple 1942: 158 y nota 42). Y así se pueden multiplicar los ejemplos. Por falta de espacio no es posible abundar más sobre este tema, que por otra parte ha sido reiterado por muchos

puestos todos tres reyes ofrecieron las llaves al Príncipe que iba en un carro retratado y salieron a la plaza todos los indios que hay en este reino, cada uno con sus trajes y fueron más de dos mil los que salieron, que parecía la plaza toda plateada de diferentes flores según salieron los indios bien vestidos y con muchas galas. Hubo toros aquella tarde..." II: 35.

autores. Burga (1988), entre otros, ha trabajado especialmente las danzas actuales y su enorme simbolismo en la conservación de la memoria. Tanto las ceremonias, aún las que se realizaban para las fiestas cristianas —en particular la del Corpus Christi— como estos rituales que enfrentaban a indios y españoles, todos eran el teatro donde cada individuo se veía reflejado y el mejor libro para aprender la historia del Tawantinsuyu y de su ignominiosa caída.

Dentro de estos rituales no podemos olvidar que no todo era danza. Era también canto, las historias se contaban cantando. Y se relataban no solamente en las fiestas, se cantaban-contaban en las chicherías, lugares de reunión habitual de los indios, lugares para beber, lugares que fueron reiteradamente prohibidos por las borracheras, pero sobre todo porque servían para recordar. Estos cantos reciben el nombre de *taquis* y relataban no sólo la gran historia de los inkas, sino la historia y mitos locales³⁹, con lo cual se reconstruía la identidad étnica individual de cada uno de los ayllus (Burga 1988: 193). Los cantos o *taquis* disfrutaban de una antigua tradición andina. Citando al cronista Murúa, Verón Gabai (1990: 367) nos cuenta que las *taqui aclla* eran mujeres jóvenes recogidas en casas especiales que entre otras funciones debían “cantar y tañer con unos atambores y dar regocijo al Inga y sus capitanes y gente principal cuando comían y había fiesta y borrachera” (Murúa 1964, II: 76). No sólo estas jóvenes cumplían esa función; también se elegían ancianos. En estos cantares se recogía la memoria de cada inka y se trasmitía a sus sucesores. En 1643 los franciscanos que hacen una entrada a los Panatagua en la Amazonía peruana, dijeron haber encontrado a unos inkas (aceptados como tales por sus gestos, vestidos, casas y sementeras). Se presentó su cacique que

pidió un asiento y un indio le puso uno labrado al modo del Inga, y asentando comenzó a entonar un canto en que nombró a los Ingas del Perú y la muerte que los españoles dieron al rey Atahualpa Inga, nombró el

39 Es probable que los mitos de Huarochirí hayan sido contado-cantados, versificando, en *taquis* similares, según Frank Salomon (1991).

Cusco, Guánuco y demás puertos de la tierra de fuera. Prosiguió con otros cánticos del Inga (Córdoba y Salinas, Libro I, cap. XXVII: 221-222).

Esta cita es suficientemente ilustrativa para cerrar este tema. Estaban en plena selva y, hayan sido o no descendientes de inkas, lo que importa destacar es la práctica del *taqui* y la conservación de la memoria más allá de los límites del imperio. Y además nos permite comprender el fundamento de las entradas que Pedro Bohorques hacía por esa época a zonas no muy alejadas de las de este relato.

3. *La literatura*

De una manera o de otra aquellos cronistas ya sea españoles, ya sea indígenas, que lograron publicar sus libros en los siglos XVI y XVII fueron leídos en la Colonia. Los libros congelaban una historia que se fue difundiendo entre los actores involucrados en los conflictos y contradicciones coloniales y en especial entre aquellos que tenían sobre sí la responsabilidad de gobernar o de suavizar los efectos de las políticas restrictivas implantadas por la Corona, es decir los funcionarios españoles de distintos niveles y los curacas, respectivamente.

La mayor parte de los autores modernos acuerda en otorgarle un rol fundamental a la obra de Garcilaso de la Vega. Fue el libro utilizado en los colegios de curacas del Cusco y de Lima y en el siglo XVIII se consideró que su impacto sobre la sociedad indígena era uno de los factores que provocaron las rebeliones de Túpac Amaru II. En consecuencia, intentó prohibirse su lectura y se secuestraron ejemplares para impedir que se lo continuara leyendo. Por cierto, ya era demasiado tarde para borrar las huellas que pudo provocar la visión idealizada que el notable mestizo había construido sobre el Tawantinsuyu.

Ahora bien, esta imagen de perfección transmitida por Garcilaso, ha sido con frecuencia atribuida a los modelos historiográficos europeos; que no sólo impactaron al mestizo culto que vivió la mayor parte de su existencia en España, sino también a un

indígena mucho menos aculturado como Guaman Poma, como lo ha demostrado Rolena Adorno (1986) con notable erudición. Mediante un fino análisis del discurso, muchos investigadores han rastreado estos modelos historiográficos europeos sobre todo en Garcilaso, en un esfuerzo que culmina por demostrar que toda la historia inka ha sido deformada para acomodarla y hacerla comparable a la historia del Viejo Continente, sobre todo a la del imperio romano (Pailler 1992). Y al adoptar ese modelo, se supone que Garcilaso, y según Rolena Adorno lo mismo sucede con Guaman Poma, tiene por objetivo instruir y moralizar, que eran también los objetivos de los escritores antiguos como Tácito, Tucídides, Julio César para el caso de Garcilaso y de diversos autores medievales y renacentistas para el de Guaman Poma.

El problema es que al finalizar la lectura de estos análisis, donde se exprime al máximo cualquier atisbo de intertextualidad, uno se queda con la sensación de que es una historia tan bien construida, tal vez mejor que otras, que se aleja de la realidad. Es cierto que la labor del historiador consiste más en construir una Historia que exprese la esencia del espíritu y la cultura de una época, que en reflejar con entera fidelidad cada hecho de la realidad. Pero, en tanto estos escritores han recogido su información —directa o indirecta— de la memoria oral, que son por eso mismo *fuentes* para comprender el pasado prehispánico, esta utilización de los modelos europeos nos obliga a plantearnos constantemente el interrogante sobre su validez testimonial, que a partir de estos análisis queda duramente cuestionada, más tal vez que lo que ya había hecho la hermenéutica tradicional. Por otro lado, esta intertextualidad pone de relieve el esfuerzo de estos historiadores indígenas por colocar la historia del “otro” —considerado extraño, salvaje o inculto— al mismo nivel de la historia universal. Este esfuerzo se refleja también en la obra del padre Las Casas, con sus constantes citas de los hechos y autoridades de la antigüedad (Bernand y Gruzinski 1988). De todos modos queda la duda sobre si es posible rescatar al menos una imagen imperfecta de los hechos y costumbres del pasado descritas por estos cronistas. Y ya lo hemos dicho hasta el cansancio, estas historias que reflejan la memoria oral no responden a la realidad ni pretenden retratarla. Son construcciones donde la ficción y la realidad se funden en un claroscuro muy

difícil de segmentar. Además, en este libro, no nos estamos ocupando del Tawantinsuyu, sino de las formas de conservar su memoria. Y la construcción de la Historia, encubriéndola con objetivos e ideología de la época en que se escribe no es patrimonio ni de esos siglos ni de los europeos. La antropología moderna lo ha constatado en muy diversas sociedades y épocas. La problemática de la “Historia Objetiva”, propia del positivismo del siglo XIX y XX –y ahora en decadencia– no interesa a los fines que aquí se buscan.

Una de las fuentes menos contaminadas por los modelos intelectuales europeos es la *Relación de la conquista del Perú y hechos del Inka Manco II* dictada por Titu Cusi en Vilcabamba a Fray Marcos García y al escribano don Martín Pando. Es obvio que sus manos pudieron introducir modificaciones y modelos europeos al dictado de Titu Cusi, pero lo que resulta evidente es que éste relata una serie de hechos respecto de la rebelión y huida de su padre Manco Inka, que son fácilmente contrastables con otras fuentes contemporáneas a los sucesos. La *Relación* revela la fidelidad de la memoria colectiva –ya que Titu Cusi era joven cuando estos hechos se producían– y la validez de los mecanismos de conservación de esa memoria como práctica corriente entre los nobles inkas. La *Relación* de Titu Cusi Yupanqui, escrita en 1570, tenía el doble propósito de legalizar su ascendencia y de justificar la conducta de su padre señalando los abusos, crueldades e injusticias a los que fueron sometidos él y su pueblo. Por cierto, la objetividad del autor tiene sus límites, pero en este caso están marcados por la parcialidad inherente a sus propósitos por un lado, y por el lugar que ocupaba dentro de los linajes cuzqueños por el otro, que le obligan a exponer los hechos de las luchas entre Huáscar y Atahualpa desde una perspectiva parentalmente comprometida (Regalado de Hurtado 1981).

Ninguno de los autores indígenas o mestizos del siglo XVI y comienzos del XVII escapa a estas críticas: contaminación de los modelos europeos, historias que parecen más una probanza de méritos que historias verdaderas. Tampoco Santa Cruz Pachacuti evade esta regla ya comentada en los casos de Garcilaso, Guaman Poma o Titu Cusi. Guaman Poma escribe “una carta al Rey”. Describe, pero aconseja sobre la mejor manera de gobernar. Se remite, para

justificar sus méritos, a los de su padre como aliado de los españoles, pero remarca su condición de inka de privilegio. De todas maneras ni Santa Cruz Pachacuti ni Guaman Poma se leen en esa época y no tienen influencia sobre la re-construcción del pasado para legitimar el presente, aunque reflejan esas prácticas, que pasan de los *taquis* a las probanzas y de éstas a los libros. De la pintura a los trajes y las fiestas, de los gestos y los cantos a la palabra escrita.

La utopía como construcción de ideología

Hemos visto que el pasado no era visualizado como una sucesión de hechos concretos más o menos reconstruibles, sino como una edad de oro, de perfección, desprovista de las negatividades y contradicciones propias de las prácticas políticas o de los acontecimientos de la vida cotidiana. La utopía andina de restauración no se diferencia de otras utopías que han tendido a un ideal de perfección en base a una crítica de la realidad imperante. En este caso, el duro sometimiento impuesto por la Corona de España y la casi imposibilidad de ejercer alguna forma de autogestión política o económica, salvo a nivel comunal, hizo que la utopía andina fuera una expresión de los pueblos en busca del control de su propio destino. Al idealizar el pasado y confiar en la resurrección del inka, los andinos pretendían refugiarse en los modelos culturales y gestionarios autónomos, expulsando al invasor español del centro del poder. Los mecanismos que se van elaborando para la construcción del mito deben ser buscados en distintos tipos de fuentes y manifestaciones diversas.

Ya discutimos más arriba las versiones del mito de Inkarrí que tienen en común la esperanza de que la cabeza enterrada del Inka produciría un nuevo cuerpo bajo la tierra y que cuando alcanzara su completo desarrollo el Inka resucitaría. La veneración que se produjo al pie de la expuesta cabeza de Túpac Amaru I en el Cuzco después de su ejecución y su posterior entierro junto al cuerpo, han permitido suponer que el mito comenzó a construirse desde el siglo XVI. Es más, poco después de la tragedia de Cajamarca, los agustinos recogieron en Huamachuco un mito refe-

rente a Catequil, la divinidad local. En el mito se relata que Catequil desobedeció a Atahualpa y en castigo éste rompió su estatua y la arrojó a un barranco donde su cabeza se reprodujo en cada uno de los fragmentos (Agustinos [1550] 1952: 69-71, citado por Pease 1982: 61). Por lo tanto, el mito tiene muy viejas raíces andinas en sus componentes estructurales y no es imposible que haya estado presente en el XVI y desde comienzos del XVII. Prueba de esto, como veremos, es que Pedro Bohorques, en las primeras décadas del 1600, se empapa de estos mitos mezclados con los otros referentes a los inkas refugiados en la selva en distintos momentos de la expansión del imperio y luego de los combates de Vilcabamba. Las conspiraciones y reclamos de curacas entre 1660 y 1670 muestran que más allá de las reivindicaciones individuales y colectivas que los movilizaban, tenían cada vez más un trasfondo utópico (Rowe 1958; Lohmann 1946: 89-92 y 240; Vargas Ugarte 1947: 74-75; 1949: 199), como por fin sale claramente a la luz en el siglo siguiente con las grandes rebeliones de Túpac Amaru II y los Catari.

Con respecto al uso de los símbolos como poder convocante veamos un lúcido párrafo de Marcel Proust. "...la ingeniosidad del primer novelista estribó en comprender que, como en el conjunto de nuestras emociones la imagen es el único elemento esencial, una simplificación que consistiera en suprimir pura y simplemente los personajes reales significaría una decisiva perfección. Un ser real, por profundamente que simpatizamos con él, lo percibimos en gran parte por medio de nuestros sentidos, es decir, sigue opaco para nosotros y ofrece un peso muerto que nuestra sensibilidad no es capaz de levantar. [...] poco nos importa que se nos aparezcan como verdaderos los actos y emociones de esos seres de nuevo género, porque ya las hemos hecho nuestras..." (Proust 1919). El símbolo reemplaza y tiene mayor fuerza que la realidad. Poco importa que la realidad haya sido diferente, que quede opacada por su imagen abstracta. La luz proviene de su transformación en símbolo; en nuestro caso proviene de la utopía que germina a partir de la semilla mítica.

La *idea* del Inka debería ser abordada desde dos facetas diferentes. Una, que probablemente estaba vigente durante el Tawan-

tinsuyusu, le otorga valor como símbolo que se extiende más allá de la esfera de lo político porque su poder proviene del Sol. Las crónicas lo presentan como “hijo del Sol”. Esa sacralización de sus atributos lo transforma también en héroe civilizador, condición que fue explotada por algunos cronistas como Garcilaso de la Vega para construir una imagen “a la europea” del rol “socializador” de salvajes que atribuye al desarrollo del Imperio. El inka es un mediador, dice Pease, “entre los diferentes planos del mundo y, en buena cuenta, el ‘sol de la tierra’, de modo que su poder sobrepasaba el solo ámbito del poder político. Ello conlleva que *Inka* sea un término que no se reduzca a la significación de ‘rey’, sino que tenga un sentido mucho más amplio y variado” (1990: 5). O sea, el Inka es ante todo un *arquetipo*. Para ser Inka Rey, era necesario haber sido llamado o elegido por el Sol y pasar complejos rituales de unción. Nada de esto era extraño a la mentalidad ni a la sensibilidad europea sobre el origen del poder de los reyes. Los reyes europeos llegaban al trono “por la gracia de Dios” y las ceremonias medievales para ungirlos tenían todos los componentes necesarios para garantizar su sacralización (Lafages 1993). De allí que —contradicciones y temores mediante— la Corona de España haya intentado respetar los derechos de los nobles y aceptado en parte sus reivindicaciones. No es totalmente correcto que la mentalidad europea de los siglos XVI y XVII, no pudiese comprender la consustanciación entre lo sagrado y lo profano de las sociedades del Nuevo Continente, y menos en lo que se refiere al origen del poder.

La otra faceta de la imagen del Inka tiene que ver con la construcción del mito de *Inkarri* a lo largo del periodo colonial. Aquí se continúan utilizando esos atributos sacralizados de su poder, al tiempo que se descarga su imagen de aquellos aspectos negativos vinculados con el ejercicio de la fuerza y la coerción que en su momento habían provocado resistencia o revueltas y que empujaron a muchos, como a los wankas, a aliarse a los españoles para destruir el Tawantinsuyu. En otras palabras, se despoja su memoria de toda sombra de opresión para colocarlo en el altar idealizado del *Orden* social y político que era necesario recuperar. Por contraste con la Conquista española, que había sumido a las poblaciones en un caos cósmico, la resurrección del inka era un nuevo

“pachacuti, que emerge desde el subsuelo como divinidad ctónica, haría una nueva reversión del mundo e inauguraría una edad de oro” (Pease 1977: 126).

Todas y cada una de las manifestaciones culturales que he discutido confluyeron a elaborar la utopía de restauración. Van creando un “horizonte utópico” como lo llama Flores Galindo, el momento en el que del mito se pasa a la ideología de la acción. A finales del siglo XVII, el ciclo comenzaba a mostrar sus primeros síntomas. Los españoles debían ser masacrados, proclamaban los curacas de Lima en 1666. Debían retomar el poder, construir la Historia para resignificar la identidad, y con la identidad adquirir la seguridad en sí mismos y la fuerza para la acción. Tardará un siglo todavía en madurar; en 1781 Túpac Amaru II provoca el más grande alzamiento indígena colonial, alimentado con la savia de la utopía⁴⁰ y con las prácticas cotidianas en lo judicial, en lo icónico, en las representaciones teatrales y en las fiestas, en una especie de “solemne carnaval” (considerándolas como inversión de sentidos). Todos los días, realimentando la esperanza, jugando con la negociación. Era imposible desechar totalmente el presente; imposible recuperar el pasado en su estado original. Había que buscar nuevas formas de conciliarlos, tomar de cada uno aquello que resultaba mejor para la realidad del siglo; ese fue el trasfondo implícito de la ideología de la restauración.

⁴⁰ Sobre el trasfondo ideológico de la rebelión de 1781 hay diversas posiciones, que a veces han sido consideradas antagónicas, pero que en realidad podrían conciliarse. Para la interpretación utópica ver Jan Szemiński 1984; para considerarlo un movimiento pre-independentista ver Boleslao Lewin 1967.

CAPÍTULO III

LAS RUTAS DE LA UTOPIA EL MARAVILLOSO PAYTITI

*Una isla de edificios fabricados
Con tal belleza y tanta hermosura
Que exceden a la humana compostura*
Argentina DEL ARCIPRESTE DEL BARCO Y
CENTENERA

Existen bibliotecas completas sobre los mitos de El Dorado en todas sus versiones y variantes y el Paytiti es una de ellas. Pero no es el propósito de este capítulo intentar una reseña de esa inmensa bibliografía, ni la de presentar una enumeración completa de las principales expediciones que se hicieron para descubrirlo, de las cuales sólo se harán los comentarios imprescindibles a los objetivos del libro. Me interesa, en cambio, invitar a los lectores a que nos internemos en los vericuetos de la construcción de estas utopías. El punto de partida será de la concepción de lo maravilloso y lo heroico, pasando por los mecanismos de evaluación de los indicios que muestran la existencia de ese *espacio* privilegiado y señalan las rutas que conducen hasta él, para culminar en el examen del diseño imaginario pergeñado por los conquistadores. Espacios, en los casos de Manoa y el Paytiti, socializados a su vez, por obra de inkas desprendidos de su hogar original y que serían los intermediarios imprescindibles entre los “salvajes” de la selva y la “civilización” cristiana que se instalaba en las Indias.

Muchísimos autores han señalado las raíces europeas e incluso orientales de estos mitos y utopías como el de las amazonas o

el país de la Cuaña, ese mundo al revés, trastocado, donde el pobre campesino podría transformarse en señor; como la búsqueda del Graal, o las ciudades utópicas concebidas por Tomás Moro o por Francis Bacon, para citar sólo algunos de los más conocidos. No hay lugar en este libro para volver sobre ellos, salvo en imprescindibles referencias. Empero, sí es necesario ubicar a Pedro Bohorques en el contexto del imaginario propio de su tiempo y de su espacio. Tiempo y espacio que tienen otras dimensiones cuando se trata del Nuevo Mundo, donde todo puede ser resignificado; donde se deben afrontar otros desafíos y lo que está vigente en Europa, se reformula aquí en nuevos términos, realimentado por lo desconocido y por la *esperanza* de que con el valor, y por qué no, con la astucia, se pueda dar cauce a la desmesura que la racionalidad del Renacimiento intentaba aplacar. El objetivo, entonces, es el de ir discutiendo en qué forma se conciliaron la fantasía medieval con la racionalidad renacentista para justificar el eterno retorno de la búsqueda de lo imposible.

El “caballero” imaginado

Los biógrafos de Pedro Bohorques no lo retratan, por cierto, como un caballero, sino como un hombre “del común”, despreciado por su humilde familia, o tal vez, si se agudiza o exagera la interpretación de algunos datos muy oscuros, como un bastardo repudiado. Pero eso no impide, más bien justifica desde el plano de las frustraciones psicológicas, que en el bagaje de sus sueños estuviese, como efectivamente lo estaba, el de convertirse en un caballero, ganando galardones por sus propios méritos. Que su cabeza estuviese llena de fantasías respecto del Nuevo Mundo, no lo hace diferente de la mayoría de los españoles que emigraron en pos de un destino mejor. Lo diferente es que no todos, aunque sí muchos, debieron tratar de buscar su destino allende las fronteras del espacio conocido y que su grado de desviación frente a las conductas aceptables lo colocaran en esa franja gris de los hombres impredecibles y casi marginales.

Bohorques debió nacer a comienzos del siglo XVII y repudiado por sus padres, fue educado por jesuitas. Pero lejos de aceptar

la rigidez de una formación regular, prefirió lanzarse a la aventura americana. En sus años juveniles pudo, como tantos peninsulares, haber conocido por lecturas o relatos todas las maravillas que se contaban sobre el Perú. Pudo también haber leído y escuchado las historias fantásticas de los caballeros medievales que, ya reformuladas en nuevas ediciones y reinterpretaciones, se fueron adecuando a la mentalidad del nuevo siglo. Según Maravall, “el siglo XVI fue una de las épocas de mayor carga utópica en la historia moderna de Europa” (1982: 112). Si el *Amadís de Gaula* original, por ejemplo, mostraba un cristianismo difuso y no conocía otra ética que la del valor y el heroísmo, en la edición de 1508 impresa y modificada por Garcí Rodríguez Montalvo, que también publica *La Serga de Esplandián*, sus aventuras estaban dirigidas a luchar contra los infieles de la fe católica. Esplandián será emperador de Constantinopla y rey de Gran Bretaña y de Gaula, reproduciendo de alguna forma el gran imperio de Carlos V (Leonard 1979; Avalle-Arce 1990). De todas maneras, las gestas medievales de los españoles tuvieron su propio color, puesto que la lucha contra los moros infieles los convirtieron en cruzados interiores y los prepararon para enfrentar a los “otros” social y culturalmente diferentes y justificar así la gloria personal y el derecho a enriquecerse con el botín capturado al vencido. Y esta actitud es muy visible en la gesta del Cid Campeador. Como lo afirma Leonard, la apoteosis del guerrero español fue una fuente de orgullo y lo llevó a despreciar al resto de los europeos que se enriquecían mediante el comercio y la industria. Soberbio e individualista, convencido de que disponía de un pacto privilegiado con Dios para llevar el evangelio más allá de sus fronteras, el español reprodujo en las Indias el mismo esquema mental de la reconquista. En tanto que portador de la buena nueva, tenía derechos sobre los bienes y tierras de aquellos a los que evangelizaba a la fuerza. Se pudieron así construir nuevos reinos y el valor del caballero comenzó a ser recompensado de manera diferente.

En efecto, ya en pleno renacimiento, no se trató de conquistar el amor de una dama venciendo seres monstruosos, o haciendo simplemente demostraciones del valor personal; las gestas eran entonces conducidas hacia la obtención de *un reino propio*. Se pasa así del héroe medieval al renacentista, se busca un espacio política-

mente ordenado, puesto en "pulicía" como se decía en el castellano de la época. Se reconocía también el poder efectivo y no sólo el simbólico, de la figura del *Rey*. Y con este tema ingresamos en un aspecto esencial de la psicología del héroe utópico renacentista, ya que como afirma Laplantine, "la esperanza utópica es *necesariamente* la esperanza de la toma del poder" que se organiza como "religión del Poder, del Estado, de la Policía y de la Administración" (1977: 38). Estos rasgos estarán presentes en las gestas utópicas de Bohorques en la Amazonía peruana y en Calchaquí concebidas, sin confesarlo abiertamente, como proyecto puramente individual, tendientes a organizar su propio espacio de poder.

Entre 1501 y 1650 se imprimieron 167 ediciones de novelas de caballería cuya influencia ha sido subrayada por muchos autores. Por algo estaba prohibido que esas "historias mentirosas" pasaran a América, pese a lo cual los libros llegaban, algunos muy poco tiempo después de su primera edición en España, como lo muestra el hecho de que el cronista de la conquista de México, Bernal Díaz del Castillo, conociera esas obras y sintiese que él mismo estaba reproduciendo esas gestas (Leonard 1979; Carpentier 1976). Avallarce afirma que estas novelas eran leídas en todas las capas sociales: "del rey abajo, todos" (op. cit.: 59). Muchas obras de caballería se difundieron en España entre el siglo XV y el XVI, gracias a la imprenta. Además del *Amadís* y *Las Sergas de Esplandián*, se pueden mencionar a *Lisuarte de Grecia*, *Don Florisel de Niquea*, *Palmerín de Oliva*, u otros como la *Historia de Lanzarote* o *Demanda del Sancto Grial con los maravillosos fechos de Lanzarote y de Galaz* que la reina Isabel de Castilla guardaba en el alcázar de Segovia. Estas ediciones continuaron aún después de la aparición del *Quijote* cuyos primeros ejemplares fueron embarcados hacia México en 1605 (Leonard 1979: 33-34; 265). En general, formaban ciclos de novelas cuyos héroes emprendían nuevas aventuras e incorporaban nuevos personajes.

Todas estas novelas aportaron lo suyo proveyendo un modelo ideal al imaginario colectivo, porque permitían huir de la trivialidad de lo cotidiano y hacer un viaje a mundos de abundancia, de desnudez, de libertad y de ocio como dice Jacques Le Goff (1986:14). Pero no fue de menor importancia, y principalmente hacia finales

del siglo XVI y en el XVII, la imagen que los peninsulares fueron construyendo sobre las Indias. El europeo procedió a inventar América (O'Gormann 1951), a apropiarse de ella diseñándola por medio de la palabra (Jitrik. 1992). No hay que considerar sólo el asombro de Cristóbal Colón y sus hombres, el de Hernán Cortés y los suyos. Alejo Carpentier afirma que no hay novela de caballería más fidedigna que la crónica del descubrimiento y conquista de México de Bernal Díaz del Castillo: "...libro de caballería donde los hacedores de maleficios fueron *teules* visibles y palpables, auténticos los animales desconocidos, contempladas las ciudades ignotas, vistos los dragones en sus ríos y las montañas insólitas en sus nieves y humos. Bernal Díaz sin sospecharlo, había superado las hazañas de Amadís de Gaula, Belianis de Grecia y Florisante de Hircania" (Carpentier 1976: 112). Y tan es así que todos quieren imitarlos; sir Walter Raleigh, que buscaba la ciudad de Manoa en el centro del amazonas lo expresa así sin ningún pudor:

nosotros hubiéramos podido encontrar la gran ciudad de Manoa o al menos conquistar muchas otras ciudades y pueblos que se encontrarán a nuestro paso que nos habrían permitido ganar un botín de reyes. Pero no quiso Dios hacerme tal favor. Si la suerte me diera la posibilidad de continuar esta misión, le consagraré toda mi vida y si algún otra no fuera encargado de ella, yo le aseguro que habría la posibilidad de realizar proezas más grandes que las de Cortés en México o de Pizarro en Perú, ya que los dos han conquistado vastos imperios, uno el de Montezuma, el otro el de Huáscar y Atahualpa. El príncipe que posea esta tierra será el dueño de más oro y de un imperio más magnífico y de un número más grande de ciudades y de gente que los que posee el rey de España o el Gran Turco. (Raleigh [1595] 1993: 103¹).

La fama del Perú que encontraron los Pizarro, con el rescate de Atahualpa y el saqueo del Cuzco enardece los corazones más

1 Se ha consultado una edición francesa de esta crónica. La traducción es mía.

fríos. Antonello Gerbi lo señala con gran propiedad: “[l’oro] l’imagine piú vivace e piú calda de la ricchezza e del fasto mondano, l’oro, che quasi non si puo nominare senza un accento di ardore, d’estasi o di sdegno, como quando si parla della giustizia, dell’amore o della libertá” (Gerbi 1988: 70). Ese oro del Perú que la caliente imaginación de los europeos aumentaba más allá de cualquier realidad. Antonello Gerbi hace notar que si la carta al rey del licenciado Gaspar de Espinoza, socio financiero de Almagro y Pizarro en la Conquista, describe con gran entusiasmo los atuendos y el esplendor que rodeaban al inka Atahuallpa, en la versión italiana de la carta, la cantidad de oro y riquezas fue notablemente aumentada (op. cit.: 30). Y seguramente este no fue un hecho aislado por lo que se puede conjeturar, que los relatos, sobre todo los que corrían de boca en boca, tuviesen ribetes de pura fantasía.

Es obvio suponer que en el siglo XVII los relatos y la realidad debieron estar más conciliados, así como es obvio que además quedaban en el Perú menos oportunidades, o sea menos espacios libres para la riqueza fácil. Ellos renueva un interés por la selva, que no se desalienta ante los fracasos y sufrimientos de los expedicionarios del siglo anterior. Por eso es fundamental comprender cuál es la clave que permite reintentar nuevas conquistas, cuando las evidencias negativas deberían desaconsejarlas.

Sin embargo el interés por el Amazonas fue muy temprano. Cuando sólo habían comenzado a explorar los Andes, se lanzaron también a la selva. Recordemos sin más la desastrosa campaña de Gonzalo Pizarro en busca del país de la Canela, en la Amazonía ecuatoriana. ¿Por qué hacia la selva, desconocida y amenazante, si podía haber más riquezas ocultas en las múltiples ciudades de los inkas en plena sierra, dura pero asequible? ¿Por qué emprender esa aventura hacia lo desconocido? Una respuesta posible, entre otras, es porque el bosque es el verdadero hogar de lo maravilloso, donde el nunca dormido paganismo de los españoles encontraba su justificación (y tal vez su empatía) en el intenso shamanismo y la máxima “otredad” de sus indios. Allí la aventura adquirió el carácter de verdadera odisea. Allí, en las entrañas de la jungla, debía encontrarse la ciudad perdida que todos tenían *la esperanza de poseer*. Escribe Le Goff (1986): “Las circunstancias de que las pruebas

por las que pasa un caballero entrañan toda clase de maravillas, de maravillas que lo ayudan (como ciertos objetos mágicos) o de maravillas que debe combatir (como los monstruos) llevó a Erik Köhler a escribir que la aventura misma, que consiste en esa proeza, en esa busca de la identidad del caballero en el mundo cortesano es, en definitiva, ella misma una maravilla". Parafraseando las últimas líneas de esta cita, es probable que la mejor descripción que pueda hacerse de estos migrantes al Nuevo Mundo sea la de hombres comunes en busca de una identidad de caballeros.

Existe bastante consenso en que la mayoría de los españoles que pasaban a América eran segundones o marginales en busca de un nuevo destino. Estas opiniones pueden ser relativamente matizadas, empero hay mucho de cierto en ellas. Las crisis europeas expulsaban gente que se arriesgaron a transformar su desesperación en esperanza buscando nuevos horizontes y en opinión de Laplantine una de las formas en que se operaba esta transformación fue la de construir utopías. Dentro de la matriz cultural que incluye las "*leyes de la imaginación sublevada*" que propone Laplantine, se encuentra lo que llama "*la dependencia con respecto a las imágenes-creencias absolutizadas*", donde el objetivo de la utopía es siempre grandioso y fastuoso, acompañado por un desplazamiento emocional hacia el "*universo de lo sublime, lo pasional y lo irracional*" (Laplantine 1977: 21-27). O, como lo expresa Alejo Carpentier, en estos casos los hombres se encuentran en un "*estado límite*" en el cual se percibe una ampliación de las escalas y categorías de la realidad. Sin convicción sobre la existencia de esas maravillas no se puede partir a buscarlas. Sin convicción acerca de que existen los milagros, no puede esperarse una curación milagrosa. Sólo si se cree que existen las brujas, o los hombres con los ojos en el pecho, o los demonios, (como Lutero quien le arrojó un tintero al demonio), sólo si se cree en ellos, existirá una movilización que trascienda lo emocional para convertirse en acción efectiva.

No obstante lo dicho, se puede esgrimir un contra-argumento, que elimine el perfil de realismo mágico con que se han explicado tantas increíbles aventuras a través de la selva. Es una descarnada visión de hombres empujados por una ambición enceguedora

que les permitía sobrellevar todos los sacrificios tras la esperanza de riquezas infinitas. De hecho nada de esto estaba ausente en el espeso nudo de pulsiones que los arrojaban a enfrentarse con salvajes, tal vez con seres monstruosos, con animales feroces, con infinitas alimañas, con ríos caudalosos y llenos de trampas ocultas para el incauto navegante. Pero acaso el secreto que explica tanta osadía pueda encontrarse en el juego que estos hombres hacían entre la búsqueda de la utopía por gracia y obra de la gesta heroica y la racionalidad renacentista, impregnada de curiosidad por el Nuevo Mundo, que procuraba seguir las rutas verificadas por diversos informantes, discutir los signos y pruebas de evidencias, contraverificar con nuevos informantes, creer y desconfiar, ver, reconocer, reintentar. Y cuando se trataba de un intelectual, buscar las pruebas en los libros: en la *Biblia*, en la patrística, en los clásicos, en las propias crónicas de las Indias, como lo hizo León Pinelo tratando de demostrar que el Paraíso había estado debajo de la línea equinoccial, entre el Orinoco, el Amazonas, el Magdalena y el Paraná (Pinelo [1656] 1943).

Una vez que hayamos discutido la posible ubicación del Paytiti y su origen mítico-utópico, revisaremos los mecanismos racionales, lo que llamaremos el juego de los indicios, que permiten conciliar la imaginación y el deseo desbordante con la racionalidad para manejar, aunque en forma imperfecta, ciertos criterios si no de verdad, al menos de verosimilitud.

El maravilloso Paytiti

La ubicación del Paytiti se desplaza junto con la imaginación de quienes lo buscan. Su emplazamiento más probable, al menos el lugar hacia donde se dirigieron mayor número de expediciones tiene su epicentro en Mojos o Moxos², donde existiría una laguna con mucho oro a cuya vera se había instalado una gran ciudad. El ciclo de la laguna, (o las islas que tienen el atributo de conformar

2 Esta zona se encuentra en el actual Departamento del Beni, República de Bolivia. En los documentos se lo encuentra citado con dos grafías: Mojos o Moxos.

universos cerrados, replegados en sí mismos); el oro, las cercanas amazonas y la existencia de un enclave inkaico desprendido de su tronco, conforman los rasgos primordiales de la leyenda del Dorado, en varias de sus hipotéticas ubicaciones. Porque, como se verá, no sólo caracterizan o identifican al Paytiti, sino en forma casi idéntica, a la ciudad de Manoa ubicada también al borde de una laguna, llamada de Parime, que se suponía se encontraba entre el Orinoco y el Amazonas. Tenemos así que Manoa al norte y Paytiti más al sur entre el Madre de Dios y sus afluentes en Moxos, fueron descritos a partir de los mismos rasgos fabulosos, provistos por un imaginario que tributa y en mucho, a las antiguas leyendas y mitos greco-orientales (ver Gil 1989; Maravall 1982; Belaunde 1911; Kappler 1986; entre otros). Estos lugares fantásticos recibieron varios nombres, además de los mencionados: Enin, Omaguas, Yscaisingas (o Escaysingas), Rugarupa, Huanucomarca, Ambaya, el Gran Candire entre los más conocidos (Belaunde 1911).

Las primeras campañas en busca del fabuloso Dorado se realizaron desde el Cuzco apenas iniciada la Conquista. Tras el país de los Yscaisingas se realizó la entrada de Alonso de Mercadillo y Francisco Pizarro envió a Pedro de Candia a los chunchos³ buscando el Paytiti, expedición que también fracasa en su intento y regresa al poco tiempo. Tampoco podemos olvidar la trágica expedición de Pedro de Ursúa por el Amazonas, cuyo itinerario fue continuado por Lope de Aguirre, "la ira de Dios". Hacia fines del siglo XVI el inglés sir Walter Raleigh recorre el Orinoco en busca de Manoa, siguiendo los pasos de Sebastián de Belalcázar, de Jiménez de Quesada y Antonio Berrío desde Tierra Firme y la Guayana. Entre 1547 y 1549 desde el Paraguay, Alvar Núñez Cabeza de Vaca y Domingo de Irala emprenden una de las aventuras más difíciles en busca del Paytiti, hazaña que Irala repite en 1553, en la llamada "la mala entrada". En una carta de ca. 1550, Irala relata que estas expediciones se hacían por

3 Chunchos, *antis* o *andes*, nombres genéricos con que designaba a las poblaciones orientales colindantes con la sierra. *Andes* o *Antis* es un término que designa a los cordones serranos cuyas vertientes orientales están cubiertas de vegetación selvática. Forman límite entre tierras altas y bajas. Las poblaciones del piedemonte y de la llanura de la cuenca amazónica en una amplitud hacia el Levante no definida, reciben éstos nombres por extensión de significados.

la noticia que adelante teníamos la vía del norte era muy grande y muy pública y entre los naturales de la tierra e indios guaraní de la sierra conforme diciendo haber grandes riquezas de oro gran Señor y poblaciones, esta noticia se platicó en Quito y en el Perú, Santa Marta y Cartagena... el fin de la cual no ha hallado por no haber dado con el camino verdadero que tengo por cierto ser éste...⁴.

Estas entradas hacia el Paytiti o país de Candire ya tienen direcciones más claras, en tanto comenzó a ser localizado en los Mojos, en los bajíos o sabanas del río Beni, que inunda las llanuras montuosas y que los indígenas desaguan mediante un sofisticado sistema de "camellones" y canales⁵. Este mito del Paytiti se confunde con el país de Candire, que fue buscado desde Asunción por Ñuflo de Chávez en 1557, quien se dirigió a la llamada provincia de Jareyes, o Xareyes donde tomó relación de

una sierra muy grande que duraba mucho y que por la una parte alíndaba con una laguna muy grande y que de la otra parte era una población muy grande de gente que no tenía más de un principal que era señor de todos que se llamaba Candire⁶.

Casi simultáneamente, desde la ciudad de La Plata, Pedro Alvarez de Holguín, intentaba su búsqueda haciendo un camino inverso. En 1567, Juan Alvarez de Maldonado hace un nuevo intento, esta vez partiendo desde el Cuzco y dejando luego una de las *Relaciones* que más contribuyeron a alimentar el mito del Paytiti (1899). Otras expediciones partieron de Larecaja, en el siglo si-

4 Carta de Domingo de Irala al Consejo de Indias, Biblioteca Nacional de Madrid, nº 196975, s/fecha. Copia del siglo XIX sin foliar.

5 Los camellones son largas líneas de montículos utilizados para sembrar la mandioca o yuca. El agua de estos bajíos inundables es canalizada en forma indirecta por la construcción de estos montículos, que al mismo tiempo que conservan un grado controlado de humedad, impide que se inunden los cultivos (Denevan 1966).

6 En: Jiménez de la Espada 1881-1897, *Relaciones geográficas de Indias*, II: LXXXVIII y ss.

guiente, como la de Pedro Leaguí Urquiza en 1614, o la del mestizo Diego Ramírez Carlos y fray Gregorio Bolívar en 1620 que ya mencionamos en un capítulo anterior. Los más diversos personajes se entrelazan en estas historias, así como los más diversos propósitos. Y van a continuar los sucesivos intentos, a pesar de los propósitos de frenarlos, a finales del XVI, por la desconfianza y la prudencia del virrey Francisco de Toledo. Con distinta suerte, las rutas fueron jalonadas por fundaciones de las cuales, en definitiva, la única importante que sobrevivió, fue la ciudad de Santa Cruz de la Sierra⁷.

Ya dijimos al comienzo que no era propósito de este capítulo hacer una síntesis de estas entradas. Sí interesa, en cambio, revisar la imagen que se fue construyendo sobre este utópico reino. Siguiendo las pautas propuestas por Alès y Pouyllau (1992) podremos reconstruir el imaginario a partir de tres criterios básicos: la unidad del espacio; la unidad de acción; y la unidad de tiempo que puede faltar, como dicen los autores, porque los mitos son intemporales, pero que en nuestro caso interesa porque el Paytiti está vinculado con la instalación, en esas imaginarias ciudades, de grupos inkas desprendidos de su tronco original.

La “unidad del espacio”, la selva, condiciona la unidad de acción. Para Alès y Pouyllau la “unidad de acción” está dada por la perpetua persecución de un tesoro y sostienen que esto se produce por la inversión de los signos: “calor excesivo, paisajes extraordinarios, animales extraños y aterrorizantes, hombres antropófagos o acéfalos y otras razas plinianas” (1992: 189).

El Paytiti, como fue dicho más arriba, tuvo localizaciones inciertas; al punto que puede estar en un tramo del río Paucartambo⁸, o en algunos de los afluentes del Madre de Dios que a ve-

7 Una detallada descripción de estas entradas puede encontrarse en las obras de Roberto Levillier 1976; Hernando Sanabria 1984; José Chávez Suárez 1986; Enrique Finot 1978; Juan Gil 1989; entre otros. En general son obras eruditas y bien documentadas.

8 Este río Paucartambo (cuyo recorrido S-NO bordeando los flancos orientales de las sierras andinas) no debe ser confundido con otro del mismo nombre que desciende de la sierra de Tarma y junto con el Chanchamayo forman el Perené.

ces se designa con el nombre de río Paytiti. Para otros autores puede haber sido el río Beni o el río Mamoré a la altura de sus confluencias con el Madre de Dios y el Guaporé (ver mapas). El Paucartambo es un extenso curso que permite acceder a los numerosos afluentes del Madre de Dios (pero que no desemboca en él) y es un río clave para el desplazamiento de la mayor parte de las expediciones que buscan el mítico país del Paytiti. Frente a una geografía tan difícil de mapear, no siempre es posible identificar las rutas de los expedicionarios, pero la mayor parte de los relatos ubican el reino del Paytiti en el territorio de los Moxos, próximo a la sierra de Parecis (que pudo ser la sierra mencionada por Ñuflo de Chávez). Para que la confusión resulte aún mayor, en algunos autores el Madre de Dios parece haber sido llamado Paucarmayo. Por ejemplo Bernardo de Torres, ([1567, libro II, cap. IX] 1971: II: 308) enumera la feracidad de la región y dice que esto es verdad especialmente

en las ricas provincias que yacen entre los famosos ríos Mano y Diabeni, que bajan de las sierras del Perú, y a una y otra banda de ellos se extienden por sus capacísimas vegas hasta el gran Paucarmayo, río soberbio que corre por las riberas del celebrado Paytite al Oriente.

Pero, luego de mencionar todas las provincias de indios que reciben el nombre genérico de Chunchos, dice que se dilatan

hasta el famoso Paytite, río caudaloso que desagua en una espaciosa y profunda laguna de más de 50 leguas de box, donde pierde el nombre y se alza con él la laguna, como reina de las aguas de aquella región y le comunica a todo aquel poderoso estado que ocupa sus riberas, que todo junto se llama el Paytite.

Después de analizar todas las informaciones aportadas por los

En la confluencia de estos ríos se encuentra el Cerro de la Sal y no mucho más lejos la antigua misión de Quimiri. Todo este será el escenario de las aventuras de Pedro Bohorques en la amazonía peruana. (Ver mapas).

cronistas, Roberto Levillier llega a la conclusión de que el Paytiti, que coincidía con las tierras ocupadas por los inkas, correspondía a la vertiente oriental de la sierra de Parecis que “se extendía desde los 10° de latitud en las proximidades del [río] Madeira y al SE hasta el norte del río Paraguay en 14° grados, entre los meridianos 64 y 57. Como podrá juzgar el lector, la superficie del feudo era aproximadamente de 70 leguas de norte a sur y 125 de oeste a este” (1976: 282). No sólo es incierta la localización, a pesar de los esfuerzos de Levillier por precisarla. También lo eran las rutas de acceso. Como ya vimos una de éstas partía desde Asunción. León Pinelo ([1656] 1943), citando a Ruiz de Montoya, insiste en que el Paranayba y otros tributarios del Paraná, nacen en la laguna del Paytiti, que Montoya llama Pay Tomé (padre Tomás) en referencia al apóstol de ese nombre que habría recorrido la región y dejado las huellas de su ruta desde selva hasta el altiplano⁹.

En la *Relación...* de Alvarez Maldonado (1570? 1899) también se intenta dar una ubicación precisa, describiendo la red fluvial que conduce al Paytiti. En primer lugar, Alvarez Maldonado precisa que el río Magno, (o Manu) o sea un tramo del Madre de Dios, se forma por afluentes que nacen “en la cordillera de Chuquiabo” o sea en las vertientes orientales de las sierras de La Paz (Bolivia). Y prosigue:

Cien leguas más abajo deste río¹⁰ entra el río Magno en el río y laguna famosa del Paitite, y en el mismo río o laguna del Paitite entra el poderoso y espantable río de Paucarmayo, que es Apurimac, Avancai, Bilcas y Xauja y otros muchos que nacen de éstos, y desta laguna sale la vuelta del Este casi al Nordeste hacia la mar del Norte. Es de notar que Paucarmayo entra en el Paitite sobre la mano izquierda. Hasta el Paitite se llama río el Magno y desde allí abajo se llama el Paitite. Desde que nace, has-

9 Sobre este tema hay muchos datos en las crónicas, en especial en Santa Cruz Pachacuti Yampqui. También numerosos estudios. Santo Tomás fue vinculado al dios Tunupa, una de las advocaciones de Viracocha y los relatos sobre su obra evangelizadora se concentran especialmente en la zona del lago Titicaca.

10 No queda claro en el texto de qué río exactamente está hablando.

ta donde se cree averiguadamente va a salir a la Mar del Norte, corre más de mil leguas... (op. cit.: 62).

Esta descripción geográfica no se corresponde con la realidad. En su afán de precisión, Alvarez Maldonado, que desconocía la topografía exacta de la región, no hace sino aumentar la confusión sobre la posible ubicación del Paytiti puesto que los ríos Apurímac, Avancá, Bilcas y Xauja no desaguan en el Madre de Dios. Fabuloso Dorado que fue buscado, como ya dijimos, desde el Cuzco, desde Cochabamba por Camata, desde La Paz vía el valle de Larecaja y desde Tarma en el borde oriental de la sierra norte del Perú. Esta última ruta parece ser la más larga, pero tal vez se suponía que permitía eludir los difíciles obstáculos que presentaban las otras. O sea, sería un acceso desde el nor-noroeste y parece que este fue el derrotero intentado por Bohorques bajando desde el Cerro de la Sal y caminando hacia el sur-sureste. La ruta de Tarma fue considerada como tal desde mediados del siglo XVI. En 1565, el presidente de la Audiencia de Lima, Lope García de Castro, informaba al Rey sobre el estado de los descubrimientos y le decía que

Gómez de Carabantes, encomendero de Jauja, averiguó y trajo pintado cómo desde el valle de Jauja pueden ir por un río que pasa por las espaldas de donde está el Inca [Vilcabamba] hasta dar a una laguna, donde hay ciertos señores y mucha gente de indios, que se sirven con mucho oro y plata y que en unos ríos que vienen a dar en aquella laguna se saca mucho oro; y trae pintados y puestos los nombres de los lugares y de los señores que allí hay. Esta es una laguna tras cuya noticia desde el tiempo del Marqués don Francisco Pizarro acá han gastado mucho dinero sin haber podido acertar a que caía y como ahora se ha descubierto esto, se ha ofrecido don Pedro Puertocarrero a hacer jornada... ¹¹

11 Bayle 1930, *El Dorado Fantasma*. Citado por Chávez Suárez 1986: 64. En el Archivo General de Indias existe un mapa, cuya autoría se atribuye a Pedro Bohorques, que tiene las mismas características. Sabemos que el mapa está en posesión de Bohorques que lo mostró en Charcas al oidor Juan de Lizarazu y en el norte argentino a los hispano-criollos de la región. Nunca sabremos si el

Toda esta amplia región, que va entonces desde el oriente de Tarma hasta la red de ríos que forman el Madre de Dios, poblada por innumerables pueblos de diferentes grupos étnicos, recibió asimismo una categorización global: era tierra de Chunchos o Antis, o sea tierra de “salvajes”, categoría utilizada por las poblaciones serranas para identificar la otredad cultural y ecológica. France-Marie Renard Casevitz y Thierry Saignes creen que en torno a la zona del oriente de Tarma no existieron ni fortalezas ni contingentes inkas, pero que en cambio, mantuvieron con uno de estos grupos, los Amueshas, una relación especialmente privilegiada. En mitos recogidos hace pocos años, se conserva aún una tradición que da testimonio de estas antiguas relaciones. En el juego de dones y contradones, el Inka se casa con una mujer amuesha y éstos le ofrecen lujosos vestidos de algodón “que rende publique sa toilette exotique de Chuncho” (Renard Casevitz y Saignes 1986: 78). Gracias a la presencia de estos grupos articuladores, se crean en toda la zona esos espacios llamados *no man's land* de poblaciones agresivas. De esa forma, los inkas dejan expedita la ruta hacia el Cerro de la Sal, para aprovisionarse de ese recurso cuando hay dificultades para obtenerlo en la sierra. Esto explicaría la elección de Bohorques para establecerse en esta zona con dos objetivos simultáneos, apoderarse del Cerro de la Sal en torno al cual hay un abundante imaginario de riquezas y desde esa base emprender la marcha en busca del Paytiti.

Esta situación adquiere mayor significación cuando se considera la presencia de numerosos pueblos serranos en esa región, como se verá al tratar la historia de Bohorques que recibe el vasallaje de indios fugitivos, ya cristianizados parcialmente, provenientes de la zona de Jauja, que se encuentra a las “espaldas” de Tarma, en la sierra alta nor-central. Todos estos grupos extranjeros cumplen un rol importante en la circulación tanto de información como de bienes culturales y comerciales. Y esto se prolonga de manera similar hacia el Urubamba y el Paucartambo más al sur, conectando así los lugares fantásticos poblados por desprendimientos del ejército inka y otros pobladores de la sierra, mediante una ca-

mapa es de autoría de Bohorques o si había tenido acceso al de Gómez de Caravantes.

dena de informaciones verídicas, verosímiles y/o totalmente imaginarias pero que explican la reiteración de las entradas y la diversidad de rutas elegidas.

No hay que olvidar que fue necesario vencer dos grandes obstáculos para alcanzar estos lugares míticos: la diversidad y movilidad de las poblaciones aborígenes y los escollos geográficos. Hay una enorme variedad de etnónimos en las fuentes, al punto de que sería casi imposible consensuar un mapa étnico coherente en base a estas informaciones, salvo aquellas que son repetidas y donde se fundaron poblaciones españolas o misiones que perduraron al menos un tiempo¹².

Una vez que hemos diseñado el perfil del espacio, debemos llenarlo con su contenido imaginario. Por ejemplo, los ríos, no sólo tenían a veces tal anchura que no se podía ver la otra orilla; también se encerraban entre estrechos desfiladeros, con saltos o “pongos” y frecuentes rápidos que por tramos los hacían innavegables. Los expedicionarios oscilaban entre preferir las rutas terrestres, las fluviales o mixtas y distaba de existir acuerdo sobre las más convenientes. Los insalvables obstáculos topográficos fueron tan importantes para explicar los fracasos —ya se ha visto en la cita de la carta de Domingo de Irala— como la hostilidad de los indios. En los relatos acerca de la avanzada de Hernando de Rivera, durante la expedición comandada por Alvar Núñez en 1543, abundan los detalles sobre los sufrimientos que debieron soportar. Pasaron más de treinta días y sus noches con el agua hasta cintura y “tuvimos que beber el agua asquerosa” que era caliente. Los mosquitos los acosaban día y noche y no los dejaban dormir (de la crónica de Ulrico Schmidel [1567] 1986: 66-73).

Empero, no toda la geografía ni los seres fantásticos que la

12 Una muestra excelente de esta variedad de etnónimos y topónimos puede encontrarse en Chávez Suárez 1986: 3-21. Los autores modernos han preferido utilizar nombres de macroetnías, que resultaban muy difíciles de identificar a los viajeros improvisados de los siglos XVI y XVII. Cuando sea necesario hacer referencias concretas en el texto, en lo posible se recurrirá a los autores modernos.

poblaban eran vistos bajo el espectro de lo negativo. También la naturaleza entregaba dones maravillosos. Frutas, peces, agricultura, tierra feraz, además, claro está, del oro, la plata y las perlas, de lo que ya hablaremos más adelante. Fue bastante habitual otorgarle propiedades edénicas a esta tierra tan ubérrima (De Melo e Souza 1993: 31-46), que por otra parte contrastaba con los peligros de las serpientes, las molestias de los insectos, las lluvias interminables y la humedad agobiante en todo tiempo. O sea, el “Paraíso en el Nuevo Mundo” de León Pinelo, amenazado no obstante por la extraña y a la vez fascinante alteridad del ambiente y de los hombres, descritos con una especie de embriaguez por lo maravilloso y exótico. Enrique Finot (1978) ha transcrito interesantes relatos sobre esta visión edénica de la selva, que incluye aguas cristalinas, pajarillos que acompañan al viajero con su música, las abejas que proveen de dulcísima miel, las flores que perfuman el ambiente¹³. Por el momento, sólo nos interesa marcar el contraste entre la feracidad y la peligrosidad; entre aquello que hace apetecible a la selva y que envuelve a sus descubridores en una especial lujuria por sus dones y les brinda los argumentos para hacer gala de una extraordinaria valentía para penetrarla.

Entre los indios, había “gente crecida” que fueron identificados con gigantes. En las proximidades de la laguna del Paytiti vivían, según algunos relatos, las amazonas¹⁴, esas mujeres que se cortaban un pecho para poder manejar el arco y sólo tenían comercio sexual con los hombres una o dos veces al año. En la *Relación General* que relata la entrada de Ñuflo de Chávez, además de “gente crecida”, aparecen también aves gigantescas que devoran carne humana, que como dice Juan Gil, pueden ser representaciones de los míticos grifos (Gil 1989: 295; Kappler 1986: 149¹⁵). O se

13 Relación de Lorenzo Caballero, recogido por el oidor Juan de Lizarazu en 1636. V. Maúrtua, *Juicio de Límites, ... Prueba Peruana*. Buenos Aires, 1906, tomo IX.

14 Este no es el único lugar donde se localizaron a las amazonas. También se las buscaba en las proximidades del gran río al que darán su nombre. El mito de las amazonas es muy antiguo en el Viejo Mundo. Por ejemplo Marco Polo las vio en “las islas macho” y las “islas hembra” (Kappler 1986: 166). Lo mismo sucede, en cuanto a la antigüedad y la difusión de “lo monstruoso” en el Viejo Mundo. Nada era imposible para la mentalidad medieval.

15 Kappler cita la descripción de Mandeville diciendo que estas aves gigantescas

habla de los indios chiquitos, entendidos como enanos, pero que en realidad se los llamó así porque habitaban en viviendas muy pequeñas. A propósito de esto Juan Gil trae otra cita de Juan Castellanos, relatando la entrada de Juan Alvarez Maldonado:

No mucho de los Andes apartado
De los pigmeos que la fama siembra
*Captivaron un macho y una hembra*¹⁶

Según parece, Pedro Sarmiento de Gamboa, indignado con tanta fantasía escribió airado al margen del manuscrito "No hubo tal cosa, que yo estaba allí y Juan Alvarez Maldonado en Lima" (ibídem). Pero también había negros. Hernando de Ribera oyó en 1545, que

*pasados los pueblos de las mujeres, hay otras muy grandes poblaciones de gentes, los cuales son negros, y a lo que señalaron, tienen barbas como aguileñas a manera de moros*¹⁷

Tampoco hay que olvidar los indios blancos, como los Chachapoyas según Cieza de León, o los Moxos que visita el padre de Diego de Alcaya (ver más adelante). En su afán erudito, León Pinelo cita cuanta información sobre seres extraños aparece en la bibliografía que consulta: pigmeos, gigantes, hombres con cola en el sur de Chile, o los que tienen la cabeza entre los hombros que menciona sir Walter Raleigh (Pinelo [1656] 1943).

Amazonas, enanos, hombres y aves gigantes, negros, y blancos. Falta mencionar, empero, algunos elementos menos fantásticos, pero que indirectamente aumentan el clima de irrealidad y peligrosidad. Al sur de los Chiquitos se encuentran las avanzadas de los antropófagos Chiriguanos, grupos de origen guaraní que marchaban hacia el oeste en una de las tantas migraciones en busca

tienen "la fuerza de ocho leones y de cien águilas. Pueden llevarse por los aires un caballo con su jinete, o dos bueyes y la carreta correspondiente"

16 *Elegías III, Elegía a Benalcázar* (BAE 4, p. 544. citado por Gil 1989: 297).

17 AGI, Lima 34, documentos sueltos, nº 15. citado por Juan Gil 1989: 321.

de “la tierra sin mal”. Algunos autores sostienen que el mito del Paytiti se origina entre ellos como parte de sus propios ciclos mitológicos. Estas opiniones podrían aceptarse en lo que refiere a una nueva localización del Dorado, pero dados los múltiples emplazamientos en América del sur, desde Venezuela hasta el país de César o Trapalanda buscado hasta los confines de la Patagonia, creo que es una construcción europea a partir de informaciones ambiguas resignificadas. Paytiti parece haber sido una palabra guaraní y eran ellos los que informaban a los españoles sobre la existencia de este reino del cual tenían “noticias”. Por otro lado, tenemos también las noticias acerca de la entrada de *viracochas* (*europeos*) *bermejos* que no podían ser sino ingleses (u holandeses), que entrarán en la historia a través de la supuestas o posibles alianzas entre ellos y los indígenas. Este discurso sobre el apoyo de los ingleses aparece muy temprano en el siglo XVI, cuando se producen los primeros asaltos de sir Francis Drake, pero se repiten a lo largo de la historia colonial, hasta el momento de la independencia. Será uno de los argumentos de sir Walter Raleigh para convencer a su rey de que le financie una nueva entrada. Dice haber recogido noticias sobre esto en las Guayanas, provenientes de un hombre que había estado en Manoa ([1595] 1993: 168).

Para completar nuestro cuadro de la “unidad del espacio” tenemos que introducir también el espacio construido. O sea, el reino del señor de Candire, o del Paytiti o del Gran Mojo, los tres nombres que se atribuían al mítico rey. A riesgo de repetir lo que casi todos los autores han hecho, no puedo ceder a la tentación de transcribir los fragmentos del poema de Martín del Barco Centenera que describen la ciudad y sus palacios.

*En una gran laguna éste habitaba,
En torno de la cual están poblados
Los indios, que a su mano él sujetaba
En pueblos por gran orden bien formados.
En medio la laguna se formaba
Una isla de edificios fabricados
Con tal belleza y tanta hermosura
Que exceden a la humana compostura.*

*Una casa el Señor tenía labrada
De piedra blanca toda hasta el techo,
Con dos torres muy altas a la entrada,
Había del una al otra poco trecho,
Y estaba en medio dellas una grada
Y un poste en la mitad della derecho
Y dos vivos leones a sus lados
Con sus cadenas de oro aberrojados.*

*Probamos la fiereza de sus flechas,
Que de alto veinte y cinco pies tenía
De plata, estaba puesta una gran luna
Que en toda la laguna relucía.
La sombra que hacía en la laguna
Muy clara desde aparte aparecía,
Quien ¡ay! que no tomara una tajada
De la luna, aunque fuera de menguada.*

*Pasadas estas torres se formaba
Una pequeña plaza bien cuadrada,
Del invierno y verano fresca estaba
Que de árboles está toda poblada,
Los cuales una fuente los regaba,
Que en medio de la plaza está sitiada,
Con cuatro caños de oro, gruesos, bellos,
Que yo sé quién holgara de tenellos.*

*La pila de la fuente más tenía
De tres pasos en cuadra su hechura,
De más que hombre mortal ser parecía
En talla, perfección y compostura.
En extremo la plata relucía
Mostrando su fineza y hermorura.
Y el agua diferencia no mostraba
De la fuente y pilar do se arrojaba.*

*La puerta del palacio era pequeña
De cobre, pero fuerte y muy fornida,
El quicio puesto y firme en dura peña,*

*Con fuertes edificios guarnecida,
Seguro que del pelo y de la greña
Del viejo portero, que es crecida,
Pudiéramos hacer un gran cabestro.
Oíd, pues, del viejazo el mal siniestro.*

*Aquellos que por dicha ya han pasado
Por medio de las torres y columna
Habiendo las rodillas ya postrado,
Levantando los ojos a la luna,
Aqueste viejo así les ha hablado,
Con una muy feroz voz importuna
Y dice: A éste adorad, que es solo uno
Y fuera de él otro ninguno.*

*En alto está un altar de fina plata
Con cuatro lamparillas a sus lados
Encendidas, y alguna no se mata,
Que están cuatro ministros diputados.
Un sol bermejo más que una escarlata
Allí está con sus rayos señalados,
Es de oro fino el Sol allí adorado,
Más al de quien él sea desechado.*

*Aqueste gran señor de la riqueza
El Gran Moxo se dice y es sabido
Muy cierto su valor y su nobleza,
Su ser y señorío enriquecido;
De sus vasallos fuerzas y destreza
Por nuestro mal habemos conocido,
Que poco tiempo ha que en cortas trechas
Probamos la fiereza de sus flechas.*

*¡A qué no fuerzas hambre detestada
Del oro, que los ánimos perdidos
Tras ti llevas con fuerza tan nefanda,
Que ciegas las potencias y sentidos!
Con todo, des que ven que la muerte anda
De priesa, con temor los doloridos*

*Que habían emprendido este viaje,
Se vuelven para atrás de este paraje.*¹⁸

Cuando el lector compare esta descripción de la ciudad y del palacio del Gran Moxo que nos ofrece el Arcipreste del Barco y Centenera, con la que hará Pedro Bohorques de la ciudad que dice haber encontrado en medio de la selva, se observará que existe una concepción común. Es así que ésta, como otras descripciones semejantes, se sustentan sobre dos principios básicos, la riqueza y el orden. También aparecen a veces, como en este caso, la majestad del señor y su nobleza. En una información tomada entre los Xareyes (en las nacientes del río Paraguay), estos hablan del país de Candire ubicado según ellos junto a la sierra de Ararachagua, que lindaba con una laguna muy grande y de mucha gente que

*no tenía más de un principal que era señor de todos que se llamaba Candire y que delante de éste se juntaban todos a cantar con los instrumentos de metal verdadero a manera de caña gorda...*¹⁹

Finalmente el poeta agrega un señuelo más: el Gran Moxo es un anciano de largos cabellos y les habla de un solo Dios: "A éste adorado, que es uno solo, y fuera de él otro ninguno". ¿Cuál es la importancia de que, además del oro, aparezcan el orden, la nobleza, la figura del anciano sentado en su trono y la existencia de un solo Dios? La respuesta es obvia. Es un espacio "civilizado", habitado por un pueblo monoteísta. La ciudad es limpia, fresca, umbrosa y los indios habitaban en pueblos "por gran orden bien formados". Era gente de "pulicia". El Gran Moxo encierra en su persona dos roles: el político, en tanto señor de "indios que a su mano él sujetaba" y el religioso, en tanto guardián, "portero", del santuario. La ancianidad y la voz tronante son atributos con los que los cristia-

18 Martín del Barco Centenera, *Argentina o Conquista del Río de la Plata*, Canto V.

19 "Relación General que se tomó en pública forma y se envió autorizada al Virrey en la provincia de Xareyes que es en 17^o sobre el río Paraguay, 250 leguas de la Asunción, donde había llegado el general Ñuflo de Chávez con 150 hombres con orden e intento de poblar en ella..." En: *Relaciones geográficas de Indias*, ed. Jiménez de la Espada. Tomo II: LXXXIII. Madrid 1885.

nos identifican y representan a Dios Padre, que en este caso, como sacerdote supremo, les enseña con gesto severo y sin dar lugar a dudas u objeciones, que solo habría de adorarse ese solo dios y “fuera de él otro ninguno”. Sólo la tradición judeocristinana es tan exclusivista y no admite en su seno otras formas de religiosidad. Al menos en lo teológico sino en la práctica. ¿Qué importancia tenía entonces que estos pueblos fueran monoteístas, si de todas maneras adoraban al Sol y no al Dios de los cristianos? Pues porque habían podido superar la etapa del politeísmo y estarían entonces en condiciones de comprender el mensaje evangélico que estos cruzados españoles distribuían por la faz de la nueva tierra como el más preciado de los dones. Garcilaso de la Vega hace una interpretación evolutiva de la historia de los pueblos andinos que, según él, pasaron por diversos estadios de complejidad religiosa, colocando en el más elevado a los inkas, ya muy cerca de un monoteísmo conceptual. La localización de espacios más civilizados en medio de los infieles de la selva, les ofrecía la oportunidad de disponer de intermediarios, que podrían ser convertidos con mayor facilidad y luego colaborar en la evangelización de esos salvajes que debían saltar varias etapas para llegar al nivel de abstracción que propone la teología cristiana. En una Carta Anua de 1569, el Provincial transcribe otra carta remitida por el padre Hierónimo de Andion en la que expresa que

*voy con mucho consuelo a ir a esta misión tan deseada [...] y si el Señor no es servido de llamarme a cuentas antes, pienso con su divino favor verme en el Paititi tan famoso y deseado, de que ya se debe llegar el tiempo de los predestinados en aquella tierra y de recibir la buena nueva del Evangelio*²⁰.

Los españoles comprendieron rápidamente que la conversión de los infieles era una tarea ciclópea y previeron que nunca lo lograrían sin echar mano de otros americanos que se encontraran en etapas más avanzadas de “civilización”. Por eso, el orden era un

20 “Anua de la Compañía de Jesús. Tucumán y Perú 1596. Misión o Residencia en Santa Cruz de la Sierra”. *Relaciones geográficas de Indias*. Jiménez de la Espada, ed. Tomo II: LXXVIII, Madrid, 1885.

dato esencial en la construcción de este espacio imaginario. Entre pueblos que vivían en aldeas, la mayoría de tamaño reducido o tenían una localización dispersa, la existencia de una ciudad, el lugar utópico por excelencia ideado por Moro o por Bacon, era un signo que emitía un mensaje particular. La ciudad: allí donde había que llegar después de atravesar el bosque y luchar contra los monstruos que la naturaleza había desarrollado para protegerla. "La ciudad" = el orden; "dios" = uno solo; escalones necesarios para cumplir la misión que el dios cristiano había encomendado a los españoles, que no por azar se consideraron un pueblo elegido. Y en premio de tantos sufrimientos y desventuras soportados en pos de la sagrada misión, por qué no el oro y la felicidad del ocio bajo la sombra del árbol regado por la fuente de agua pura; aislado además de la lujuria del bosque.

Empero, ¿no hay acaso algo más detrás de la imagen del palacio, el patio, el árbol, el templo, el señor, el sacerdote? Hay una fuente de agua cristalina, hay sombra agradable, limpieza. Todo recuerda un palacio moro, "las mezquitas", que así llamaron en México a los primeros grandes templos que vieron los españoles. Encontramos así una empatía entre dos imágenes, la otredad ordenada de los moros fue el parámetro para describir el Palacio del Señor de los Moxos. Paz, silencio, riquezas, agua cristalina, sombra y frescura. La esperanza de encontrar el lugar perfecto y de lograr así la perfección. Mundo utópico si los hay. Sin embargo, aunque ese tesoro nunca era alcanzado, siempre volvían una y otra vez a buscarlo. La fuerza de la esperanza era más movilizadora que la de los obstáculos, porque usando una lógica más pragmática, esos obstáculos debieron haber invitado a un rápido desaliento. En el interrogatorio formulado por Ñuflo de Chávez para que se hiciese su Probanza de Méritos y Servicios en 1561, se pregunta:

11. Item si saben que...entró siempre al ueste norueste, descubriendo y pacificando... por la cual dicha tierra, según la relación que llevaba, iba acercándose a la tierra de la noticia...²¹

21 AGI, Est. 1. Caja 4. Leg. 16-21. (nomenclatura antigua, citado por Finot 1978: 91).

Según las “noticias” iban acercándose a la tierra prometida. Tierra prometida en cuanto a la esperanza de riquezas y bienestar y almácigo para la cosecha evangélica. En su historia de la Orden dominica, el padre Juan Meléndez (1682) relata la fantástica aventura vivida por fray Tomás de Chávez en una entrada que hizo en 1654 desde Larecaja (y que años antes había estado junto con los franciscanos Jiménez y Lario en el piedemonte de Tarma). Llegó hasta los Moxos adonde encontró a un cacique que estaba por realizar una sacrificio colectivo de niños para curarse de una gran lla-ga que tenía en su pecho. El padre lo curó con agua bendita, por lo que fray Tomás adquirió gran fama que se expandió hasta otro reino muy extendido “*nombrado Moços*” (con lo cual fray Meléndez duplica la existencia de dos lugares con el mismo nombre) cuyo señor era

emperador y señor de muchos reyes cuya mujer hacía algunos años que padecía de cierta enfermedad que ninguno de sus médicos entendía [...] (Libro II, Caps. III y IV, pp. 697 y ss.)

El rey envió 600 hombres para que buscasen al cura, amenazando a los Mojos si no se lo entregaban. Marcharon durante 30 días y los indios llevaban al cura en litera. Parte del camino se hizo en canoas. Llegaron primero a una población sólo de hombres, porque las mujeres vivían en otra población y durante el día iban a llevarle la comida a sus esposos. Una “noticia” similar se encuentra en la *Relación...* escrita en 1623 por Juan Recio de León sobre el Paytiti y la región colindante²². Sin duda aquí nos encontramos con el mito de las amazonas. De allí “*camminaron hacia la Corte*”, durante otros 27 días, llevado el cura siempre en “huanda” o andas. Pasaron por un lugar donde el río se dividía en innumerables brazos (los bajos de Moxos). Finalmente

22 “Breve Relación de la descripción y calidad de los ríos de la provincia de Tipuani, Chunchos y otras muchas que de ellas se siguen del gran Reyno de Paitite de que es gobernador Pedro de Leaegui Urquiza, hecha por Juan Recio de León, su maese de campo y lugarteniente...”. Biblioteca Nacional de Madrid, manuscrito 3826.

llega a la Corte de aquel grande Rey, (y no escribo su grandeza, por quitar ocasión a los incrédulos de servirse, sin más razón, que tener por fabuloso, quanto no han llegado ver, que es el argumento fuerte de los ignorantes. No lo he visto. En llegando al palacio del Rey que era muy grande, aunque sin la policía, como todo lo restante a la ciudad, que se usa en los palacios y fábricas de Europa, les salió el mismo Rey al encuentro a recibirlos, les hizo gran cortesía, y agasajo y les mandó poner la mesa a su usanza, en el suelo, y darles de comer en su presencia. El Rey era de buen talle, corpulento, blanco y de gravísimo aspecto. Estaba vestido de plumas de diferentes colores, que le parecían bien... (ibídem, subrayado en el original)

Fray Tomás Chávez describe el templo y sus ídolos, que eran de piedra sin labrar. Describe también algunas ceremonias y milagros que le suceden a él. Meses después, ya curada la reina, regresa a Cochabamba. Es notable el manejo de los criterios de verosimilitud en el texto de fray Chávez. Tal como lo hará Bohorques años más tarde, recurre al argumento del testimonio personal: él vio personalmente todas las maravillas que relata. Precaución lógica si teme que lo acusen de haber inventado una fábula. Aquí no tenemos un Inka, ni rastros de esta “civilización”. Pero la amplitud del territorio que domina este rey, que además era “blanco”, lo coloca sin duda en el rango de gran señor. Escalones o articuladores necesarios para conseguir la conversión de los pueblos nómadas de la selva. Notemos también el rol de shamán que se le atribuye seguramente a fray Tomás: sacerdote y curandero a la vez; un recurso que resulta eficaz como vehículo de comunicación entre las dos culturas.

En esta versión se enfatizan más el poder y la grandeza del señor o rey que sus riquezas. En cambio, en una transcripción de León Pinelo ([1656] 1943) tomada de la obra de Fernando de Montesinos sobre el *Ophir de España*²³, se destaca en cambio el fabuloso tesoro de uno de estos señores.

23 Obra que no hemos podido consultar. Jiménez de la Espada creyó que este

Don Fernando de Montesinos refiere lo que leyó en la relación de un español que entró a lo no descubierto del Perú y en un Pueblo grande de gente vestida estuvo catorce meses, cuyo cacique le mostró su Thesoro que tenía en muchas Salas llenas de grandísimas Tinajas, Vultos humanos, maizales con sus hojas y mazorcas, mucha yerba y Frutas, Paxaros, Animales, Peces, Armas, y otras cosas, y de cada suerte número infinito. Todo hecho de Oro y le parecería su valor de Quatro Millones y al respecto y con su exemplo hacían lo mismo los caciques y demás indios²⁴.

En realidad le están atribuyendo o trasladando al centro de la selva, el jardín de oro y plata que tenía el Inka en el Cuzco. Una versión similar es comentada respecto de la inkaica ciudad de Manoa por sir Walter Raleigh. Pero estos autores pasan por alto estas coincidencias o traslapamientos, siempre y cuando favorezcan su construcción de lo maravilloso. Aquí veremos cómo la racionalidad de la demostración pierde la batalla frente a la fuerza argumentativa que provee la esperanza de probar que el mito o la utopía tienen realidad concreta. Una vez más aparece al recurso del testigo de vista.

Bernardo de Torres ([1657, libro II, cap. X] 1971, II: 315) comenta que el licenciado Miguel Cabello de Balboa estuvo predicando entre los Chunchos y que estando entre ellos, fue llamado por “*el gran Marani, rey poderoso del Paytite*”, pero los indios que lo alojaban le negaron el permiso para partir.

Más adelante volveremos sobre este tema. Por el momento, conviene que echemos una mirada a los datos sobre las conquistas inkas del piedemonte andino y de las llanuras de la gran cuenca

libro o primeros capítulos del libro *Memorias antiguas históricas y políticas del Perú* nunca fueron publicados debido a su exceso de fantasía y confusa redacción (Jiménez de la Espada en el prólogo de su edición de la obra de Fernando de Montesinos de 1882). Sin embargo León Pinelo lo cita como una obra aparte.

24 León Pinelo, tomo II, libro IV, cap. XXV, p. 364. León Pinelo cita el Libro I del *Ophir de España*, cap. 5. de Fernando de Montesinos.

amazónica, concentrándonos en el sector meridional que es el que nos interesa.

Los inkas y la selva

Garcilaso de la Vega es uno de los pocos autores que intenta probar que Inka Roca, sexto inka en la línea sucesoria que se iniciaba con Manco Cápac, ya había comenzado la penetración hacia las tierras húmedas orientales, hasta los ríos Paucartambo y Tono, si bien los nombres de los capitanes que comandaban las fuerzas cuzqueñas se repiten luego en otros generales que estuvieron a las órdenes de los inkas que lo sucedieron²⁵. De todas maneras la mayoría de los autores atribuyen el comienzo de estas conquistas al noveno rey Inka Yupanqui o Pachacuti y sobre todo a su hijo Túpac Inka, ya sea como capitán y cogobernante junto con su padre o durante su propio reinado. Según Garcilaso ([1609] 1991, tomo II, libro 7º, cap. 13) fue durante el gobierno de Túpac Inka que tuvieron noticias de los Musus o Moxos y de los muchos ríos, cinco, que se juntan en uno para formar el llamado Amaru-Mayo que no es otro que el Madre de Dios. En el capítulo siguiente, relata que 10.000 hombres bajaron en balsas y tuvieron combates con los Chunchos a quienes vencieron. Después los Chunchos reconocieron vasallaje al inka, por lo cual enviaban al Cuzco “papagayos, micos y guacamayas, miel y cera y otras cosas que se crían en aquella tierra”. Con los Chunchos se pobló un asiento en el río Tono, con lo cual pudieron entablar relaciones de reciprocidad a partir de intercambios de bienes y servicios, probablemente no regulares (Renard Casevitz y Saignes 1986: 47 y ss.). Con los Moxos entablan “amistad” dice Garcilaso, porque éstos no quisieron reconocer vasallaje. Quedaron así “confederados pero libres” (op. cit. libro 7º, cap. 14). Los Moxos permitieron que los 1000 inkas que ha-

25 En la versión de Garcilaso ([1609] 1991; libro IV, cap. 16) los inkas que le precedieron fueron preparando el camino, avanzando hacia el oriente. Inca Roca habría enviado a su hijo Yaguar Huacac a conquistar hasta el río Madre de Dios. En otras versiones es el mismo Inca Roca el que realiza esta conquista, tal vez con su hijo Otorongo Achachi. Estos nombres aparecen en otros relatos como capitanes del décimo inca, Túpac Inca.

bían sobrevivido a la expedición de los 10.000 que bajaron en balsas, poblaron en sus tierras y además les dieron sus hijas como esposas y después de establecida esta alianza, “*bolgaron mucho con su parentesco (y hoy día lo tienen con mucha veneración y se gobiernan por ellos en paz y guerra)*”. Una embajada de Moxos fue al Cuzco a confirmar esta “amistad”. Incluso hay datos que prueban que hubo una colonia de Moxos en la sierra. Pero lo más importante de la versión de Garcilaso es el siguiente párrafo:

Particularmente dicen los Incas que en tiempo de Huaina Cápac quisieron los descendientes de los Incas que poblaron los Musus volverse al Cozco porque les parecía que, no teniendo que hacer más servicio al Inca que estarse quedos, estaban mejor en su patria que fuera de ella...[pero tuvieron noticias de la muerte de Huaina Cápac y de la llegada de Francisco Pizarro y] ... acordaron quedarse de hecho. Y que los Musus los tienen como dijimos con mucha veneración y que se gobiernan por ellos en paz y guerra (op. cit., libro 7, cap. 14).

Sin duda es ésta una versión clave para explicar la presencia inka en el Paytiti. Pero no es necesariamente prehispánica ni la única que habla de inkas instalados en la selva. Garcilaso tuvo información acerca de varias entradas hacia Moxos, entre ellas la de Juan Alvarez Maldonado entre 1567-1569 que en parte ya comentamos. En efecto, Alvarez Maldonado en su *Relación* ([1570?] 1906) ofrece su propia versión de estas noticias.

Pasado el río llamado Paitite, la cual tierra tiene llanos que empiezan desde pasado el dicho río, estos llanos tendrán de ancho quince leguas [...] hasta una cordillera de sierra alta de nieves, que la semejan los indios que la han visto como la del Pirú, pelada, los moradores de los llanos se llaman Corocoros y los de la sierra Pamaynos. Desta sierra dan noticia ser muy rica de metales; en ella bay grandísimo poder de gente al modo de los del Pirú y de las mismas cirimonias y del mismo ganado y traje y dicen que el Inga del Pirú vinieron dellos. Es tanta gente y tan fuerte y diestra en la guerra, que con ser el Inga

del Pirú tan gran conquistador, aunque envió al Paitite por muchas veces a muchos capitanes, no se pudo valer con ellos, antes los desbarataron muchas veces, y visto por el Inga quan poderoso era para contra ellos, determinó de comunicarse con el Gran Señor del Paitite, y por vía de presentes, y mandó el Inga que le hiciesen junto al río Paitite dos fortalezas de su nombre por memoria de que había llegado allí su gente (op. cit.: 64).

En suma, que la relación entre los originarios del Paytiti y los Inkas habría culminado en alianza. Pero Garcilaso ofrece una versión, que difiere en parte del original, acerca de las relaciones entre Inkas y "Musus", diciendo que desde que se quedaron con ellos "*reconocían al Inka por señor y acudían a servirle y le llevaban cada año muchos presentes*". En efecto, el cronista mestizo lleva agua en favor del molino de sus ancestros. Garcilaso explota también el hecho de que durante la expedición de Maldonado hubieran sido apresados un herrero y también un fraile llamado Diego Martín, quien decía "*que los Inkas que habían quedado entre los Musus serían de gran provecho para la conquista que los españoles quisieran hacer en aquella tierra*". En esta frase se puede reconocer la estrategia española para acceder a la conversión de los infieles mediante el apoyo de los inkas refugiados. (op. cit., libro 7, cap. 16).

Las conquistas tempranas de los pueblos "andes" está también documentada en Murúa ([1611] 1987), que dice que Ynga Yupanqui (Pachacutti) envió a Tupa Inga Yupanqui con un gran ejército, junto con sus hermanos Topa Cápac (hijo bastardo) y "fueron capitanes Yanque Yupanqui y Tilca Yupanqui", además de Amaro Tupa y Tupa Yupanqui que también lo acompañarán en otras campañas posteriores. En esta primera entrada llegaron hasta el valle de Amaybamba y los Pilcosunis.

John Rowe (1985) ha publicado la *Probanza de los inkas nietos....* de Túpac Inga Yupanqui, Amaru Túpac Inga y Túpac Yupanqui Inga, presentada en 1569, fecha que también coincide con el regreso de la expedición de Juan Alvarez Maldonado de las selvas del río Madre de Dios. Rowe dice que mayo de 1569 fue un

momento oportuno para llamar la atención sobre las grandes conquistas de los Inkas (pág. 195). En el relato que proviene del quipu que leyeron los nietos reclamantes se dice que

Luego entraron tres hermanos [Túpac Inga Yupangui, Amaru Túpac Inga y Túpac Yupangui Inga] en la prouincia de los andes y conquistó la prouincia de paucarmayo y tomina hasta los yscayssingas.

Rowe hace notar que no hay texto paralelo de los cronistas Sarmiento, Cabello o Murúa. Pero Murúa, cap. XXIX dice que Tupa Inka Yupanqui, siendo rey, llevó consigo en esta conquista a Tupa Yupanqui y Amaru Tupa, sus hermanos y que el último quedó como gobernador, pero luego dejó en su lugar a Otorongo Ochache (o Achache). La Probanza de los nietos del linaje de Topa continúa ofreciendo más información:

...y luego pasaron delante y conquistaron la prouincia de opatari y manari y luego conquistaron la prouincia de yanpussi y luego la prouincia de paucarguambo y a ualapi y manupampa y chicoria a donde prendieron en batalla campal a sus rreyes llamados santa guamaulo vinchincayna y uariço...

Es evidente que a esta probanza se la ha despojado de hechos fantásticos. Y no debió ser por azar. Los descendientes del linaje de Topa Inka tenían otros intereses, como ya lo hicimos notar en el capítulo anterior. Pero lo que resulta curioso es la precisión de la memoria sobre las hazañas de sus abuelos, hechos que sin duda se conservaban en el linaje y que explica, cambios mediante, que los cronistas hayan podido ofrecer precisiones similares.

Santa Cruz Pachacuti ([1613?].1950: 252-254) dice que Topa Inka entra a los Andes con 300.000 hombres y “*para ello nombra por general del exercito a Otorongo Achachi y luego a Kapacuari y a Apoquibacta ...*” y conquistado hacia abajo en la montaña por las provincias de Manaresuyo (Manaríes) y Opatari y llegó a una provincia de mujeres llamadas *Guarmiauca* (las amazonas?). Pasa luego a los Inkayoyas (Iscaisingas: hombres de narices partidas). “A

esta provincia se llama Dorado". Sin embargo estos grupos estaban ubicados más hacia el oeste y norte de los Mojos, con lo cual se prueban las confusiones y ambigüedades en los emplazamientos de estos espacios míticos. Todos estos indios eran muy bravos flecheros y caníbales. Después de tres batallas el Inka los vence. Pero debido a noticias de alzamientos en la sierra, deben abandonar la jornada, dejando una guarnición al mando de Otorongo Achachi. Este no pudo dominar una rebelión de los "Escayuyas y Opataris y Manares" y debieron regresar al Cuzco, habiéndose perdido la conquista. Tiempo después se realiza otra entrada a las Guarmiaucas *"donde deja una compañía de gente para que sirvieran de garañones²⁶, y de allí trae gran cantidad de oro finísimo para el Cuzco"*. Por cierto que lo que trata de demostrar Santa Cruz es que los inkas fecundarían a las amazonas, para lograr por ese medio instalarse en una tierra famosa por sus ríos auríferos. Con ese oro se mandó a hacer planchas que se usaron como "tapicería" en el Coricancha, el templo del Sol en el Cuzco.

Durante el reinado de Pachacuti, se realiza la conquista de los Charcas y Chichas. Esta expedición tuvo como capitanes a sus hijos Amaro Topa Inga y Apo Paucar Ushnu. Este último muere en el asalto a una fortaleza chicha (Betanzos [1551] 1987), 1a. parte, Cap. 23). A fin de completar la conquista de las diversas poblaciones del llamado territorio de los Charcas, que se habían reunido para enfrentar a las fuerzas invasoras, el poderoso ejército inka se divide en tres cuerpos que los cercarían desde distintos puntos. Un "escuadrón" de 5000 hombres fue enviado por la montaña (las yungas o selva al este de Cochabamba) y los dos restantes tomaron otros rumbos.

Y es de notar que los 5000 orejones que entraron por la montaña nunca más se supo dellos qué se hubiese hecho... (Sarmiento de Gamboa [1572] 1942: 128).

Estas huestes inkas perdidas durante esa campaña forman

26 Garañón: semental. Usado en sentido metafórico, o sea hombres que debían fecundar a las amazonas.

parte sustancial del mito del Paytiti, pues habrían formado el núcleo del reino "neoinka" recreado en el corazón de la selva.

Sarmiento le atribuye a Topa Inka la entrada más organizada hacia el oriente, con el ejército dividido en tres alas. Cada una siguió una ruta diferente siendo el punto de reunión Opatarí, considerada una de las entradas a los Moxos. Una de las alas quedó bajo su mando personal, otra bajo la autoridad de Otorongo Achachi y la tercera parte bajo el capitán Chalco Yupangi. Estas huestes conquistaron a los Opataríes, Manosuyu y Manaríes y la provincia "del Río y la provincia de los Chunchos". Aparte de los tres contingentes que hemos mencionado, Topa Inka envió un cuarto ejército que entró por Camata (saliendo probablemente desde el valle de Cochabamba o de Larecaja) al mando de Apo Curimache

el cual fue la vuelta del nacimiento del sol y caminó hasta el río, de que agora nuevamente se ha tenido noticia, llamado el Paytite, adonde puso los mojones del Inga Topa... ([1572] 1942: 144-145).

El relato de Sarmiento continúa en forma semejante a los de los otros cronistas. Topa Inka debió regresar al Cuzco a causa de una rebelión y dejó a Otorongo Achachi culminando la conquista y "*dejole mandado que, acabada la conquista, se saliese al Pirú y no entrase triunfando en el Cuzco hasta que él viniese.*" No fuera a ser que su capitán se atribuyese el triunfo que le correspondía a su rey. El cronista Martín de Murúa ([1611] 1992), por su parte, atribuye a Topa Inka, como general del ejército de su padre, la conquista de las poblaciones de la ceja de la selva desde el Cuzco hasta Huánuco. El relato de Murúa sobre las conquistas de los pueblos antis, siendo ya rey, no difiere mayormente del de Sarmiento o el de Santa Cruz Pachacuti. Salvo que entre los capitanes se encontraba también su hermano Tupa Yupanqui (op. cit.: 49-50), dato que aparece también en la probanza de los descendientes de su linaje (Rowe 1985). En la Relación de los *Quipucamayos* (Jiménez de la Espada 1892) se atribuye a Pachacuti la primera conquista de la "cordillera de Andes y Carabaya", así como que a aquellos pueblos que no podía dominar por las armas los atraía

con balagos y dádivas, que fueron las provincias de los Chunchos y Mojos y Andes, hasta tener sus fortalezas junto al río Patite [sic] y gente de guarnición en ellas. Pobló pueblos en Ayavire, Cane y el valle de Apolo, provincia de los Chunchos. (op. cit.: 18).

Y más adelante dice que Wayna Cápac llevó a la guerra de Quito a indios “Chunchos, Mojos, Chichas y Chubíes [Xuríes?²⁷]”.

La penetración inka hacia el este está atestiguada por caminos, cuya construcción exigió un especial esfuerzo de ingeniería. Los suelos barrocos y las avenidas de tierra provocadas por las lluvias constantes, hicieron que muchísimos tramos fueran cuidadosamente pavimentados, que buscaran las mejores pendientes y tuviesen que pasar quebradas y ríos mediante puentes (Hyslop 1984). Así también unos pocos centros de avanzada como Ixiamás, Samaypata, o Cuzco Tuyo (Cuzcotuiri) señalan que el proyecto inka era el de apropiarse de esa región, aunque por cierto su conquista estaba aún muy lejos de consolidarse cuando llegaron los españoles. Pärssinen (1992: 113) piensa que la información de Garcilaso, de que los inkas hubieran controlado unas 200 leguas (aprox. 700 km.) al este del Cuzco es muy probable, porque es la distancia en la que se encuentra la confluencia de los ríos Beni y Madre de Dios. Comenta además que cuando Ñuflo de Chávez visitó a los Xareyes en 1541-42 encontró que había “orejones” (inkas o poblaciones ascendidas por los inkas) instalados allí. Y el oidor de la Audiencia de Charcas, Juan de Lizarazu (que discutió con Pedro Bohorques sobre estos temas como se verá oportunamente), también habla de “una provincia de los Orejones” situada cerca de Itatín (citados por Pärssinen 1992: 133). Todo esto lleva la frontera de control inka hasta las nacientes del río Paraguay. Sean o no correctas estas informaciones, lo que sí prueban es la extensión orien-

27 Xuríes o Juríes es un término utilizado como una categoría cultural para designar a indios que habitaban el borde oriental de las sierras del noroeste argentino. Jurí es una deformación de Suri, el avestruz americano, y se refiere a indios que se vestían con plumas de suri. Estos juríes fueron dispersados en muchas fortalezas de la frontera entre el altiplano y la llanura para defenderla de los ataques chiriguano. Parece que también fueron incorporados a los ejércitos que conquistaban el Ecuador.

tal del mito y justifican que los guaraníes las hayan transmitido a los españoles de Asunción que emprendieron sus propias expediciones para localizar "la noticia" del gran reino anhelado.

Sin embargo son las crónicas locales, las de la gente de Santa Cruz de la Sierra, las que demuestran que esta conquista, buscando los intermediarios adecuados, estaba más próxima al éxito de lo que la lectura de los cronistas generales parece sugerir. La crónica de Diego Felipe de Alcaya ([1610 ca. 1961]²⁸), ofrece una curiosa versión sobre el modo en que los inkas poblaron en Paytiti, directamente ubicado en los Moxos. Alcaya comenta primero las entradas de los inkas hasta los llanos de Grigotá, gran señor, probablemente de origen Chané, que ofreciera su vasallaje al Inka. Estos llanos de Grigotá se encuentran en la zona donde más tarde se realizaría la primera fundación de Santa Cruz de la Sierra. Alcaya dice que la expedición fue enviada por el Inka, probablemente Wayna Cápac (a quien no menciona) o por su hijo Huáscar según vagas referencias posteriores. El capitán de esta campaña, que se llamaba Guancané, se instaló en Samaypata y además de construir ese asiento, explotaba las arenas auríferas de la región, mientras su hermano Condori o Condorillo descubrió unas minas de oro y plata en el cerro Caypuru, que podrían haber sido las llamadas Chipillosan en la crónica de Bernardo de Torres ([657, libro II, cap. VIII]; 1971, II: 308) aunque en algunos párrafos se insinúa que fueron las de Porco²⁹. Guancané fue asesinado por los guaraníes que invadieron la zona y su hermano apresado. En represalia por estas muertes, el rey Inka envió una nueva expedición que también fue desbaratada por los guaraníes. Simultáneamente despachó otra co-

28 "Relación cierta que el padre Diego Felipe de Alcaya, cura de Mataka, envió a su Excelencia el Señor Marqués de Montes Claros, Visorrey de estos Reynos, sacada de la que el Capitán Martín Sánchez de Alcaya, su padre, dejó hecha, como primer descubridor y conquistador de la gobernación de Santa Cruz de la Sierra." Prólogo, estudio y notas de Hernando Sanabria Fernández. En: Gabriel René Moreno *Cronistas cruceños del Alto Perú virreinal*, Santa Cruz de la Sierra, Publicaciones de la Universidad, 1961, pp. 47-86. Hay otra edición de esta crónica en V. Maúrtua, *Juicio de Límites entre Bolivia y Perú. Prueba Peruana*, t. IX.

29 Todos estos datos y localizaciones —excepto Samaypata cuyas ruinas se conservan y han sido y están siendo excavadas por los arqueólogos— son por demás ambiguas. El autor se contradice con frecuencia.

lumna hacia los Chunchos al mando de su sobrino Manco Inga (segundo rey de este nombre dice Alcaya) con 8000 hombres. Llegó a las sierras de Santa Cruz. Manco Inka, igual que Guancané

también llevaba título de rey de las provincias que conquistase. Y no quiso quedar ni hacer asiento tan cerca del Inga del Cuzco, porque no le quitase lo que ganase, como hizo a los reyes de Umaguaca, Chile y al de Quito, después que tenía quieta y sujeta la gente. Antes con esfuerzo varonil determinó con su gente pasar todas las dificultades que podían haber de en alejarse de su tío (op. cit.: 56).

Según el cronista, Manco Inka tuvo el apoyo de los indios comarcanos que le construyeron barcas y puentes para atravesar muchos ríos caudalosos. Entre ellos el Guapay y luego el Manatí o Mamoré donde el Inka puso un mojón de piedra para señalar el comienzo de su territorio. Llegó finalmente a Moxos donde estableció su reino entre poblaciones de "gente muy limpia", que vestía con ropa de algodón y que eran labradores. Inmediatamente lo reconocieron por señor. Manco Inka estableció su población a espaldas del cerro Paytiti.

Que en este cerro se halla en partes plata corrida, y de allí sacan su metal y lo acrisolan y funden y sacan la plata limpia. Y así como acá fue el cuzco cabeza de este reino, lo es ahora en aquel grandioso reino el Paytiti, llamado Moxos³⁰ (p. 58).

Una vez instalado, Manco Inka envió el Cuzco a su hijo llamado Guaynaapoc para que informase al rey donde se encontraba, pero sin decirle de las riquezas que habían logrado, para que no le quitase su nuevo reino. Al llegar al Cuzco, el joven inka encontró que el imperio había sido invadido por Francisco Pizarro y que su hermano Gonzalo controlaba la ciudad, mientras su propio tío esta-

30 Moxos, mojos o musus significa "nuevo" en quechua. Es probable que con la expresión "Paytiti llamado Moxos", Alcaya trate de explicar que se trata de un "nuevo reino inca".

ba preso por la muerte del rey de Quito y “al [del] otro inka retirado en Vilcabamba”³¹. Frente a estas circunstancias, unos 20.000 hombres siguieron a Guaynaapoc, llevando “ganados de la tierra y oficiales de platería”³². Y llegando al río Manatí los “*plantō*”, supongo que significa que los instaló, para ampliar el poblamiento serrano en la zona. A partir de ese momento, Manco Cápac consolida su reino, enseñando a labrar y “*poseer plata y oro a los de la tierra*”.

*Lo cuentan los indios de la provincia de los Pareñes, quienes veían sacar de aquella laguna las perlas y de unos cerros altos las piedras de colores, y que veían salir y entrar el sol en esta laguna, de donde se infiere que no es laguna, sino la Mar del Norte*³³ (p. 59)

A diferencia del relato de Martín del Barco y Centenera, en el templo de esta ciudad de los inkas no se adoraba al sol, sino a un idolo

[que tenía] *una nariz encorvada y grande, dos ojos rasgados y una boca grande con cuatro dientes fieros, el brazo derecho levantado y en la mano una escoba*” (p. 61).

-
- 31 Evidentemente Alcaya, confunde los personajes de la casa real cuzqueña. Huáscar, el pretendiente de la corona que había quedado en Cuzco había sido asesinado por enviados de Atahualpa. Este último era probablemente el “rey de Quito” a quien se refiere el autor, ejecutado por Pizarro en Cajamarca. El inca que fue puesto en prisión por los hermanos Pizarro fue Manco Inca que luego se retiró a Vilcabamba. Evidentemente, el Manco Inca que según Alcaya se quedó en el Paytiti no fue el mismo que conocemos históricamente. Pero reutilizar ese nombre del fundador de la dinastía no era excepcional. Por ejemplo, uno de los hijos del Manco Cápac histórico, Sayri Túpac, adoptó también el nombre de “Mancocápac Pachacuti”, según Calancha ([1638, libro II, cap. XXIX] 1976: 1027).
- 32 Una versión semejante se encuentra en el libro de sir Walter Raleigh ([1596] 1993), salvo que en ese caso, la expedición de Manco Cápac se habría instalado en Manoa, la otra ciudad incaica perdida en la selva.
- 33 No es la única versión en donde se interpreta que la gran laguna del Paytiti en donde se extraen las perlas es el Mar del Norte, o sea el océano Atlántico.

El ídolo representa una visión que Manco Inka había tenido, en la cual el personaje, que tenía una escoba en la mano, le había dicho que abandonara el culto del sol y que le construyese un templo, porque él era el señor de estas tierras. La descripción del ídolo se asemeja en algunos rasgos a los felinos de la cultura Chavín, o de Tiahuanaco, de gran expansión en los Andes en tiempos pre-incaicos. Alcaya describe el templo y su altar, así como los sacrificios humanos que realizaban en honor a la divinidad.

Esta versión se diferencia de las otras porque Alcaya la ubica al final del imperio y en parte le otorga la condición de nuevo reino como la que tuvo el estado neo-inka de Vilcabamba. De todas maneras, no es la única crónica que atribuye la conquista del Paytiti a Wayna Cápac. Bernardo de Torres (1657) afirma que este rey envió a su hermano Urcugaraca "*con la flor de sus ejércitos*" pero que, frente a la resistencia de sus pobladores, optó por la alianza ya que no pudo hacerlos sus vasallos. Murúa ([1611] 1987), asimismo, nos dice que Wayna Cápac intentó la conquista de Mojos y Chiriguanos, pero la dejó por considerarlos "gente pobre" (Cap. XXX: 108-109) y luego que los Chiriguanos asolaron la fortaleza de Usco (o Cuzco) Turo (Cuzcotuiro), se enviaron refuerzos para realizar un castigo en represalia por ese ataque (Cap. XXXVI: 130) Alcaya trae además otros datos interesantes: la aparente intención de los capitanes de los ejércitos inkas de establecer reinos propios en los territorios que conquistaban. Si ésto tuvo o no alguna influencia en el modelo de Estado independiente que se propuso organizar Pedro Bohorques, no podemos saberlo, porque tampoco sabemos en qué medida esta tendencia separatista estaba generalizada o era del conocimiento popular. Mas no deja de ser interesante comentarlo.

Ciudades como Paytiti o Manoa sintetizan una cantidad de rasgos que provienen de relatos distintos y de expediciones y mitos esparcidos a todo lo largo y ancho de América del Sur y con los que se construye la leyenda de El Dorado. Y todos además comparten la dimensión hiperbólica, producto de la imaginación desbordada. La historia del rey que se bañaba en una laguna con el cuerpo cubierto de polvo de oro procede de Ecuador y se corresponde con la primera expedición a Quito de Benalcázar en 1539,

aunque pudo tener aún raíces más antiguas (Gil 1989: 66). La vemos repetida en Manoa, e incluso el Paytiti. Los jardines con estatuas de oro que según Montesinos había en el Paytiti y según Raleigh en Manoa son, como dijimos, un traslapamiento del jardín del Cuzco, a lo que hay que sumar todo el botín obtenido en los primeros años de la Conquista. Las expediciones inkas perdidas o expresamente refugiadas en la selva, ya sea para romper vínculos con un rey déspota o para huir de los españoles, de alguna manera reflejan, por un lado, las rivalidades por el poder entre los linajes inkas que estaban eclosionando en la guerra entre Huáscar y Atahuallpa, ya sea el deseo de los capitanes de los ejércitos imperiales de apropiarse de los territorios que ganaban. Por otro, tenemos la huida de Manco Inka a Vilcabamba y el establecimiento del Estado neo-inka que persiste exitoso hasta 1572. Puestos todos estos ingredientes en clave fantástica, el resultado es que se puede ver casi filmicamente como emergen estas nuevas ciudades en el verde corazón de la selva.

La interpretación de los "indicios"

En el siglo XVI y sobre todo en el XVII, fue necesario conciliar la imaginación desbordada y la atracción irresistible por lo maravilloso y fantástico, con el incipiente racionalismo renacentista. Como dice Maravall, la desmesura no excluye la prudencia y las impredecibles rutas hacia los mundos utópicos debían ser trazadas a partir de una cuidadosa selección de indicios. El problema se presenta al considerar los criterios que rigen esa selección. Tal vez el más obsesivo representante de esta corriente haya sido León Pinelo en su obra *El Paraíso en el Nuevo Mundo* ([1656] 1943). Hombre cultísimo, de origen judío –sus abuelos fueron quemados vivos por la Inquisición en Lisboa– sus intereses intelectuales abarcaban la geografía y la cosmografía medieval, consultando obras en latín, griego y hebreo. Se interesó por la ciencia talmúdica abrevada en 780 obras hebreas en una biblioteca rabínica; así como leyó también a los padres de la Iglesia, a exégetas de la *Biblia* o doctores escolásticos, sin olvidar los libros de caballerías, en todos ellos buscando siempre el lugar del Paraíso (Porrás Barrenechea 1943). Para verificar la presencia del Paraíso en el corazón del Amazonas,

consulta también las crónicas americanas, algunas inéditas o casi desconocidas y cuanto documento o evidencia llega a sus manos. Por ejemplo cita una crónica casi desconocida, dice Porras Barrenechea, escrita por Felipe de Pamanes, un clérigo que estuvo en Perú a fines del siglo XVI, que trae datos sobre tesoros, sobre el ídolo Punchao (una de las representaciones del Sol que se encontraba en el Coricancha) y uno que nos interesa directamente: asegura que el río Desaguadero (el vertedero del lago Titicaca) desembocaba en la laguna del Paytiti³⁴. (Pinelo, op. cit.: Libro IV, cap. X: 133.). Amigo de otros personajes imaginativos como Fernando de Montesinos, que también buscaba el Ophir y el Paytiti, vivió en un clima intelectual donde la imaginación y la racionalidad competían duramente, siendo la racionalidad la que perdía en este combate las más de las veces. Pinelo sostenía que el Paraíso se debía encontrar en el centro de la América Meridional “*en un círculo de nueve grados de diámetro que son 160 leguas y 460 de circunferencia*”. Los cuatro ríos bíblicos eran el Río de La Plata, el Amazonas, el Orinoco y el Magdalena para lo cual llena decenas y decenas de páginas con su interpretación de lo que considera las pruebas eruditas de su afirmación. Cada uno de los rasgos atribuidos al paraíso fue identificado en la región y corroborado con infinidad de citas. El mismo autor se expresa en términos de *indicios probables y de buena apariencia y fundamento* para demostrar que el nuevo mundo estuvo poblado antes del diluvio. Necesitaba probar la existencia de gigantes, como relata la *Biblia*. Su verificación mezcla los relatos de cronistas sobre hallazgos de huesos muy grandes, atribuidos a gigantes o el caso de los Patagones, con ángeles que descienden del cielo con espadas flamígeras para castigar la sodomía de esos gigantes, basándose para ello en la angeleología. O también, para ofrecer otro de los innumerables ejemplos que llenan esta extensísima obra, discute el valor indicial de la aparición de un clavo de hierro en forma de cruz incrustado en una roca en el fondo de una mina. El hecho de que se encontrara enterrado pro-

34 El Desaguadero desemboca y alimenta el lago Poopó en el centro del altiplano y sus aguas se subsumen al norte del salar de Uyuni, en la provincia de Lipez. Hay mitos que basados en el curso de estas aguas, conecta subterráneamente los lagos Titicaca y Poopó con Tarapacá (norte de Chile actual) y el océano Pacífico.

baría su enorme antigüedad, posiblemente antediluviana. Como vemos, no lo inhibe el hecho de que la cruz o el mítico Santo Tomás, que habría predicado en algún momento preinkaico en torno al lago Titicaca, sean símbolos que corresponden a la era cristiana; por el contrario, sería un profeta o apóstol de los primeros tiempos cristianos que cumplía la misión que Jesús les había encomendado. Lo que pretende demostrar es que no sólo el Paraíso pudo estar en América equinoccial, sino que quedaron huellas del paso de los sucesores de Cristo y de que era posible recomenzar la tarea de evangelización. Supuestas huellas de pies en las rocas, son considerados uno de los tantos *indicios* que prueban la presencia del apóstol.

Es interesante observar cómo un inglés como sir Walter Raleigh participa en y manipula este tipo de informaciones fantásticas. Por ejemplo, le señalan la presencia de acéfalos, hombres sin cabeza que tienen los ojos sobre los hombros y la boca en el pecho. Y esto es posible porque Plinio habla de ello. Raleigh dice "algunos creen y otros no". El cree. Era hombre de su época, pensaba que los mitos eran historias reales. El hecho de no poder llegar a los sitios esperados no lo desalienta, por el contrario, encuentra argumentos para explicarlo. El más importante, e interesante para nuestros fines, es el informe que le brinda un cacique de las riberas del Orinoco, por donde navegaba el inglés. Se trata del señor de los Aromaia, en el puerto de Morequito, el viejo Topiawari cuyo sobrino, anterior cacique, había sido asesinado por los españoles. Raleigh le dice que él es enemigo de los españoles y que viene para protegerlo de sus ataques; que Su Majestad la reina de Inglaterra los ayudará. Le pregunta sobre cómo llegar a la Guayana que tiene oro y a las ciudades del imperio inka. El viejo le responde que Raleigh no podrá llegar hasta la ciudad de Manoa con los medios de los que dispone en ese momento (dando por cierto que existe, lo que da coraje a Raleigh). Agrega que si persiste en su intento, él y sus indios lo ayudarán pero que tiene que hacerlo con la asistencia de todos los pueblos que eran enemigos del imperio, puesto que sin ellos era imposible obtener los guías, las vituallas, el transporte de los víveres durante el viaje. El recordaba que en las planicies de Macureguarai 300 españoles habían sido vencidos y

que no habían logrado la amistad de ninguno de los pueblos de la región. Había 4 días de viaje hasta

Macureguarai donde habitaban los sujetos más próximos del Inka y los Epuremei, que es la primer ciudad donde vivían gente ricas y que usaban vestidos, que eran fabricados y de donde provenían esas placas de oro que se veían aquí y allá entre los pueblos fronterizos y que eran exportados a todas parte. Pero aquellas producidas en el interior de las tierras eran mucho mas bellas y representaban hombres, bestias, pájaros y pescados (Raleigh [1595] 1993: 168).

Topiawari explica además que había guerra entre la gente fronteriza a su propio territorio y los Epuremei, puesto que estos últimos les habían robado sus mujeres. Entre estos fronterizos parece que están los de Morequito, pues el viejo se queja de que antes tenían 10 ó 12 mujeres y ahora debían contentarse con 3 ó 4, mientras que los señores de Epuremei tenían 50 ó 100. Las mujeres les interesaban más que el oro; y a propósito de este tema, una persona del séquito del cacique Topiawari le dice que si los acompañan deberán repartirse los beneficios: *“para nosotros las mujeres, para vosotros el oro”*. Raleigh hace disquisiciones sobre la oportunidad, sobre las posibles alianzas, sobre la relación de ellos con los españoles, etc. Pero admite que aunque él les dice que vinieron a liberarlos de los españoles, pronto se darían cuenta que todos buscan lo mismo: el oro. Topiawari le dice que el oro no proviene de vetas sino del lago de Manoa y de muchos otros ríos. Que mezclan el oro con cobre sin el cual no lo podrían trabajar. Que lo funden en vasijas de barro con agujeros. Que el fuego se atiza con tubos hasta que el metal fundido cuele por agujeros. Lo meten en moldes de piedra o arcilla y es así como fabrican las placas y las imágenes. El informante menciona varias naciones enemigas de los Inkas, entre ellas los Ewaipanoma que no tienen cabeza. Dice que los Epuremei tienen la misma religión de los inkas. A pesar de la distancia que lo separa del Perú, Topiawari sabe que los españoles encontraron los tesoros más grandes en las tumbas inkas.

Raleigh queda convencido de la existencia de Manoa y es na-

tural si consideramos los detalles que le brindó el viejo cacique. *Le señala la ruta, los obstáculos y las alianzas que deberá entablar; enumera las tribus y sus características culturales; demuestra conocer las técnicas metalúrgicas que utilizan los inkas y los objetos que fabrican; le aconseja sobre la cantidad de gente y vituallas que necesita.* Sin duda una interesante suma de indicios. Raleigh no puede hacer frente a tamaña aventura con la gente y medios de que dispone, pero su proyecto es regresar, tras obtener la autorización y los medios de Su Majestad Británica a quien elevará la siguiente propuesta, que revela los intereses políticos con los que reviste su ambición personal:

Y estoy convencido que en Guayana será suficiente un pequeño ejército de infantería, que se dirija a Manoa, la principal ciudad del Inca, para apartar a Su Majestad varias centenas de miles de libras por año en total, lo que permitiría protegerse contra todos los enemigos del exterior, hace frente a todos los gastos del interior; además el Inca mantendría con sus despensas reales una guarnición de tres o cuatro mil soldados para defenderse contra otros países. Pues el no puede ignorar cómo sus predecesores, en especial sus tíos abuelos Huáscar y Atabualpa, hijos de Huayna Cápac, emperador del Perú, que se batieron por el imperio, fueron derrotados por los Españoles y que estos últimos años, después de la conquista, los españoles buscaron los pasajes que accedían a su país. Ellos no pueden no haber escuchado hablar de los crueles tratamientos que han infligido a las poblaciones vecinas. Por estas razones, se puede estar seguro que él será convencido de pagar su tributo con gran alegría, pues no tiene armas de fuego ni de hierro en todo su imperio y puede entonces ser fácilmente vencido". Antes de terminar recuerda las profecías de la llegada de los españoles y que según ellas, "gracias a Inglaterra, los Incas reencontrarán en el porvenir su poder y será liberados de la servidumbre de sus conquistadores. (Raleigh [1596] 1993: 108; traducción mía).

No hay mejor prueba que esta cita para convencernos de que

Raleigh creía en la existencia de Manoa. Escribe un plan completo para justificar su conquista, incluyendo los mutuos beneficios que se obtendrían de la misma.

Volviendo a la interpretación de los *indicios*, es interesante observar la manera, a veces muy ingenua, con que se refuerza la ambición por las riquezas. En una *Relación* escrita por Juan Recio de León acerca de una entrada a los Chunchos³⁵, encuentran pobladores a quienes interrogan sobre los rutas que llevan al Paytiti y sobre las características de ese reino. Las respuestas ofrecen una imagen de señor muy poderoso y grandes riquezas

y que los indios de aquellas islas [de Mojos o Paytiti] son tan ricos que traen al cuello muchos pedazos de ámbar por ser amigos de olores y conchas y braceros de perlas, lo cual vide yo en algunos [indios] anamas y en señalándoles algunos granos de perlas que yo tenía le dije que si se criaban en aquellas cochas [lagunas] estos granos y respondieron que los Paytite les daban todos aquellos géneros y que como aquellos granos no los sabían oradar para hacer sartas de ellos que los echaban por ay y preguntándoles que de dónde los sacaban dijeron que también lo habían preguntado a los Paytite y que respondieron que de aquella cocha... (f. 90).

Estos informantes les dijeron también que más al norte, hacia el reino de Nueva Granada (Colombia) había otra gente riquísima en plata y ganados de la tierra, como en el Perú. Es probable que se estuviesen refiriendo a Manoa, con lo que se muestra que en el imaginario de los Chunchos existían al menos dos emplazamientos de inkas refugiados en la selva.

Ahora bien, no creo que los indios hayan hablado del reino de Nueva Granada, sino que se trata de una asociación libre de los españoles, al menos del que escribe. En segundo lugar, estos inte-

35 "Breve relación de la descripción y calidad de los ríos de la provincia de Tipuaní, Chunchos y" (ver cita 22).

rrogatorios son de resultados, cuando menos, dudosos. Tenemos que considerar ante todo el problema de las traducciones y esto vale para este caso como para todos los que hemos comentado hasta ahora. Conocemos la diversidad de lenguas de estas poblaciones, y seguramente debían recurrir a una cadena traductiva cuando no podían utilizar alguna lengua general, a veces muy imperfectamente aprendida. Agreguemos a esto, qué tipo de identificaciones hacían entre una perla y cualquier otro objeto redondo y blanco y si es cierto que las había en la “*cocha*” [laguna] del Paytiti y que “las echaban por ay”.

En 1621 entra a los Chunchos Diego Ramírez Carlos, haciéndose pasar por Inka, en compañía de fray Gregorio Bolívar. En su extenso relato sobre los sucesos de esa entrada, Bolívar no deja de mencionar los informes que recoge sobre la gran cantidad de oro y perlas que se pueden encontrar en esa región. Sin embargo, adosado al manuscrito de su *Relación*³⁶ aparece un nuevo documento, de la pluma del oidor de Charcas, don Francisco de Alfaro, quien hace muy duros reparos a las supuestas riquezas que pueden encontrarse en la zona de Chunchos y del río Beni [Diabeni dice Bolívar] y del Paytiti mencionadas por Bolívar³⁷. Alfaro confirma la entrada de Bolívar, pero no da crédito a otros datos de su informe porque

no distingue qué dice de relación, ni qué de vistas, y en lo que es relación puede haber recibido engaño, como generalmente acontece, y así no me conformo con lo que dice de perlas, y conchas de nácar no sólo en la grandeza que refiere pero en nada. Muevome a esta opinión por los discursos que con muchas personas inteligentes he hecho y porque por la parte de acá yo he andado toda la tierra y más que el dicho padre y tratado, y examinado

36 AGI, Lima 41, vol. IV, nº 58. Fecha: 27 de febrero de 1628.

37 Bolívar viajó a España y a Roma para presentar este memorial y limpiar su nombre de la comprometedor asociación con Diego Ramírez Carlos y buscar apoyo para su misión evangélica. Antes de eso, se dirigió al virrey para que solicitara otros testimonios sobre su entrada y los verdaderos fines de la misma. Uno de ellos es el de Francisco de Alfaro que comentaremos a continuación.

*con particularidad capitanes, y soldados que han entrada y estado de la otra parte de la cordillera en diferentes provincias y parcialidades, por la gobernación de Santa Cruz, yungas de Pocona, Cochabamba, yungas de Sica Sica, Larecaja y otras, y nunca se ha sabido ni entendido haya perlas en aquellos ríos. Y en Santa Cruz supe habían unos indios de las provincias de el río abajo dado noticia de perlas, y después se averiguó no haberlas y se trujeron algunas cuentecillas blancas que yo vide, y eran como gueso y es muy fácil equivocarse por no saber examinar bien los indios, ni entender las lenguas de aquellas provincias. También en lo que dice oro siento lo contrario por lo que he referido, y si alguna cual, o cual puntillas hubiere visto ser cosa de muy poca consideración y no tal que se pueda seguir ni movernos...*³⁸

Y ya vimos lo expandidas que estaban estas interpretaciones miméticas, a partir de las cuales se desarrollaba no sólo una quimera fantástica, sino que ésta tenía la fuerza de mover centenares de hombres que arrasaban con todos los obstáculos tras la esperanza de realizar sus sueños. Raleigh, por ejemplo, llevó a Inglaterra numerosas muestras de roca con pequeñas incrustaciones de oro, para que se hiciesen los análisis de pureza (que fueron promisorios), en verdad convencido de que con herramientas más adecuadas obtendría cantidades comercialmente rentables. En realidad todo era similar a lo que encontraba, o poco más. Por cierto, en este asunto no resultó válido en definitiva, aquel aforismo que dice “para muestra basta un botón”.

La misma fría razón con que Alfaro desmonta estos falsos indicios, le sirven también en relación con el imaginario sobre enormes poblaciones y jefes poderosos:

porque siempre son las relaciones grandes, y las diferencias de nombres que ponen en la relación no importan porque hay ayillos de seis, cuatro más o menos indios y

38 AGI, Lima 41, vol. IV. f. 140. Informe del 15 de diciembre de 1628.

quien lo oye tendrá aquello quizás por provincias y muy grandes..." (ibídem).

No obstante la opinión tan contundente y prestigiosa de Francisco de Alfaro, no todo el mundo miró con desconfianza la aventura de Diego Ramírez Carlos. Ramírez había elegido para su entrada la provincia de Omopalca, cuyos habitantes se consideraban descendientes del Inka. Por eso los religiosos de La Paz, a donde se dirigió en compañía de un cierto número de indios salidos de los llanos, lo recibieron con beneplácito, pensando una vez más que la entronización de un Inka podría abrir las puertas a la evangelización.

La actitud de Alfaro no difiere de la que el virrey Toledo había sostenido en el siglo anterior, intentando otorgar racionalidad al sistema y eliminando cualquier manifestación en favor de los inkas, por más atendibles que fueran las razones que la sostuvieran. Ya vimos como trata de inculpar a los hijos del Inka Paullo y como desconfiaba además de los supuestos descubrimientos de Alvarez Maldonado (Gil 1989: 299-301). A pesar de lo cual ni Toledo ni Alfaro ni Sarmiento de Gamboa, o cualquier otro que intentase poner racionalidad a tantas fallidas aventuras tuvieron finalmente éxito. Los religiosos, porque buscaban cualquier medio para evangelizar, a sabiendas de que para ello era necesaria una tarea permanente y muy difícil, como lo mostraban los escasos resultados obtenidos hasta el momento. Los restantes, porque el Perú ya no ofrecía riquezas fáciles y todos querían ser los primeros en llegar al fabuloso Dorado y repetir el destino de los Pizarro y su hueste. ¿Contradicciones? Sí, y muchas. El espectro que rodea la construcción de estos mitos es amplio y variado. Por un lado se observa una fuerte influencia de la Contrarreforma, por la cual "el libre albedrío está condicionado siempre por la voluntad de la Providencia" (Martínez y Rotker 1992: XXX) y de esto depende la posibilidad descifrar los signos y llegar al apetecido Dorado. Pero alternando con la explicación providencialista, se hace presente la total desconfianza que exige arrimar pruebas de verosimilitud. Se pasa así de la fábula a la racionalidad renacentista. Pero en el medio hay un abanico de situaciones: recurrir al testimonio de la "relación" o a la del testigo de vista si era necesario, *afirmar* la existen-

cia de El Dorado, sabiendo que todos ellos eran eficaces recursos discursivos. Y todo esto apelando o más bien manipulando según conviniese, los criterios de verdad o de verosimilitud. Se trataba de convencer a los otros, pero sobre todo de convencerse a sí mismos y recomponer fuerzas para reintentar tanto el desafío del medio geográfico hostil cuanto el de la sociedad generalmente agresiva. Y detrás de todo eso, un fuerte pensamiento mítico con raíces en la antigüedad y en la alquimia de la Edad Media: como dice Gilbert Durand (1981), hay un isomorfismo entre la luz, el sol y lo dorado. El oro se cría allí donde hay más sol, en los aledaños equinocciales. Asimismo, el mito de los inkas en la selva, producto sin duda colonial, tiene vigencia porque lo inka se transforma en signo no sólo de civilización frente a la barbarie, sino que moviliza la imaginación en busca de un arquetipo que todavía se cree vigente: volver a ver un segmento del Imperio funcionando. Por eso los proyectos, al menos a nivel del discurso, no intentan "conquistarlo para destruirlo", sino para hacer lo que no se hizo a partir de 1533, incorporarse al antiguo poder y aliarse con él para construir un mundo distinto. ¿Hubiese sido posible, o simplemente, y como siempre, las pasiones de los hombres lo hubiesen destruido? Porque no podemos ignorar que todas estas aventuras se motorizan en parte por el anhelo de heroísmo, que debe concluir necesariamente con una conquista. Recordemos que Raleigh admitía expresamente que quería imitar a los Cortés y a los Pizarro. Gilbert Durand dice que la memoria y el imaginario son "antidestinos" (op. cit.: 384), porque encubren una insubordinación contra las amarguras o decepciones de la existencia. ¿Contradicciones? Sí, tantas que pueden pasar delante de nuestros ojos como un caleidoscopio; en cada vuelta veremos una y un nuevo diseño.

CAPÍTULO IV

PEDRO BOHORQUES EN EL PERÚ

El discurso escriturario construye (o reconstruye, o crea) los documentos sobre los que se erigirá la historia legitimadora.

TOMÁS ELOY MARTÍNEZ Y SUSANA ROTKER¹

Impostor, fabulador, pícaro, héroe, visionario. Cualquier adjetivo es posible para calificar a este andaluz de reacciones inesperadas y contradictorias, emocionalmente inestable, pero astuto y seductor. El Obispo de Tucumán Melchor Maldonado dice de él que era “noble de entendimiento, no de recta prudencia pero de astucia”². Era, sin embargo, un personaje de su tiempo, ejemplo de las pasiones y de los deseos desmesurados de todos los conquistadores. Temerario, perspicaz, intuitivo, ambicioso y sin escrúpulos, pero con suficiente sensibilidad para captar el fermento social que subyacía en el imaginario colectivo del siglo XVII. Siglo sobre el cual en la mayor parte de los estudios se han analizado las estrategias adaptativas de los indios, pero relativamente soslayado el hecho de que, en realidad, tanto ellos cuanto los españoles continuaron alimentando sueños de separatismo o de libertad. Sueños que se manifestaron en subterráneos murmullos que emergían a la superficie de tanto en tanto en forma de reiterados conatos de subversión. Ruidos que muchos se negaron a escuchar, pero que hicie-

1 Tomás Eloy Martínez y Susana Rotker, “Prólogo”. En José de Oviedo y Baños, *Historia de la conquista y población de la Provincia de Venezuela*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1992.

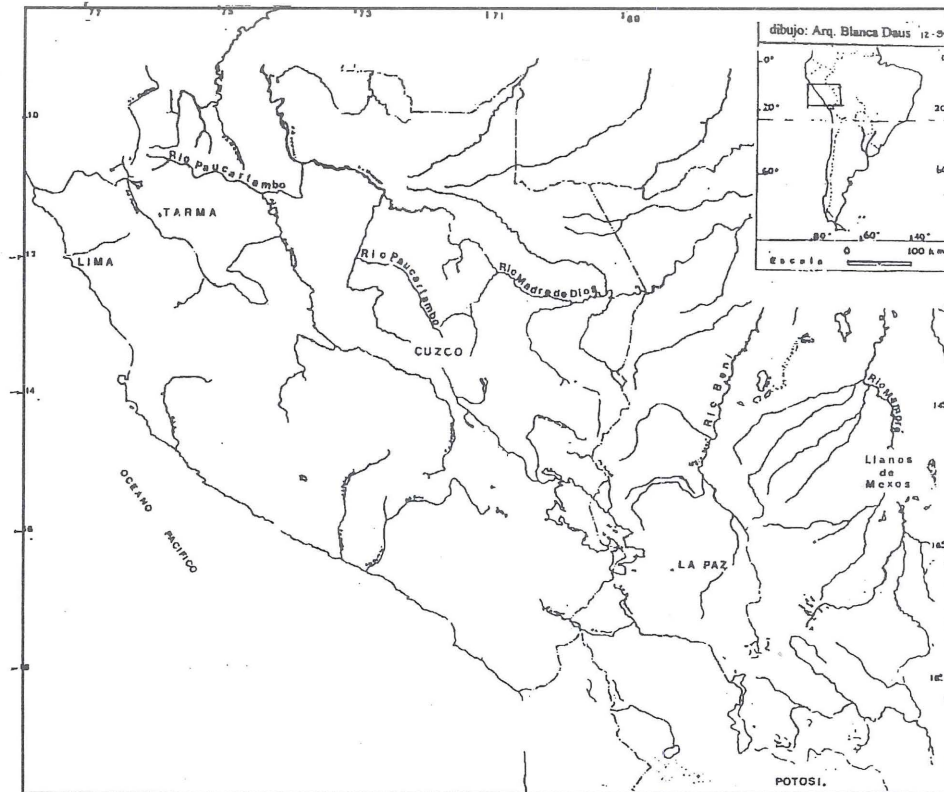
2 Charcas 122, ff. 10-14, de fecha 13-IX-1658.

ron repicar campanillas de alarma en los oídos de las autoridades, a pesar de que este fermento nunca logró cuajar en verdaderas rebeliones. Pedro Bohorques era un agudo observador que aprendió a circular entre sociedades aborígenes apropiándose de sus discursos y de sus tradiciones, así como fue capaz de percibir las ambiciones de sus contemporáneos y utilizarlas en beneficio de sus propios proyectos utópicos. La biografía de este hombre de su siglo será nuestro hilo de Ariadna para circular en los vericuetos, a veces ocultos, de pasiones y contradicciones de la sociedad colonial.

Pedro Bohorques era español y de acuerdo a su propia versión, nacido en Granada, e hijo legítimo de don Pablo Bohorques Girón y de doña María de Guzmán tal como lo manifiesta la probanza que el Capitán Don Andrés Salgado elevara ante el virrey en 1663 y en la que se encuentra un traslado del *Memorial* presentado por Pedro Bohorques en 1651³. Los mismos datos de filiación aparecen en el pleito homenaje que Bohorques realiza en 1657 en Pomán, provincia de Tucumán⁴. El historiador jesuita Pedro Lozano

3 AGI, Indiferentes del Perú 631. El Memorial es presentado por el Capitán Don Andrés Salgado de Araujo al Rey en 1663, en el que solicita licencia para realizar una nueva entrada al valle de Chanchamayo. El documento consta de diversas piezas. El primero es el *Memorial de Don Pedro Bohorques*, del cual Salgado era el lugarteniente, donde Bohorques narra sus conocimientos previos sobre la región y solicita una nueva entrada. Este primer informe es probable que date de 1649 o principios de 1650. El segundo es un *Diario*, en el cual constan "las cosas que se van obrando" y relata los sucesos de la entrada de Bohorques y el sometimiento de los pueblos Campas y Amueshas que habitaban Chanchamayo y el Cerro de la Sal, hechos que transcurren entre agosto y octubre de 1650. El tercero son las *Actas del Cabildo* de la ciudad de San Miguel Arcángel de Salvatierra fundada en el valle de Quimiri. De estos documentos se consultaron el original del AGI y la edición de Fernando Santos en sus artículos "Bohorques y la conquista espúrea del Cerro de la Sal" y "Memorial" en *Amazonia Peruana*, 1986, 13: 119-159 y 1987, 14: 131-150. Lima, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica. (Se constataron algunos errores de edición). Este *Memorial* y el estudio de Fernando Santos constituyen una fuente fundamental para el estudio de los sucesos de la vida de Bohorques en el Perú. En lo sucesivo será citado como *Memorial* cuando nos refiramos al documento y por el autor cuando se trate del estudio de Fernando Santos.

4 Ver en el capítulo siguiente, Autos del Proceso a Pedro Bohorques. Hay numerosos documentos que traen el relato de este suceso. AGI, Charcas 58, 121 y 122, entre otros.



Mapa N^o 1. Región por donde discurren las andanzas de Bohorques en el Oriente peruano-boliviano.

rechaza estas declaraciones y cuenta que su nombre original era Chamijo (aunque se puede escribir Chamiço o Chamizo) y en la *Relación* del padre Hernando de Torreblanca se habla de Chamijo o Chamico. Ambos dicen que luego lo cambió por el de Bohorques⁵, aunque no hay documentos que lo prueben, ni Lozano da a conocer sus fuentes sobre tal cambio de nombre. Según Lozano, el cambio se produjo durante un viaje de Bohorques a Potosí y a Porco donde conoció a un cura llamado Alonso Bohorques. Sostiene, además, que era natural de Andalucía baja, de un pueblo llamado El Arabal (posiblemente El Arahál, villa que se encuentra a unos 15/20 km. de Utrera), "entre las villas de Morón y de Morales, estados del duque de Osuna".⁶ Al resumir su historia, Lozano no ahorra adjetivos peyorativos, incluso para calificar su nacimiento. Dice que su padre se llamaba Pedro Chamijo, "hombre ordinario y pobre y su madre se ignora del todo; ni consta fuese de legítimo

5 Era bastante común en la época que la gente cambiase sus apellidos. A título de ilustración podemos mencionar el caso del clérigo Fernando de Avendaño, el conocido extirpador de idolatrías hizo tres probanzas en busca de ascender en la jerarquía eclesiástica: en la primera de 1612 afirmó que sus padres eran Gaspar de Avendaño y María González Enríquez su mujer, nacido en Lima. En la segunda de 1637, dice que era hijo legítimo de Gaspar de Avendaño y de doña María González Trujillo naturales que fueron de la ciudad de Trujillo reinos de España. En la tercera en 1642 confirma el anterior nombre del padre, pero que su madre se llamaba María de Orozco naturales de Buitrago (Pease 1980: 93-94).

Con respecto a Bohorques debemos hacer algunas aclaraciones. En primer lugar que en los documentos originales nunca se escribió Bohórquez, incluso tampoco se utilizaba el acento sobre la segunda o, como se ha hecho en obras más modernas, siguiendo la grafía reciente de este apellido, que todavía se conserva en algunas familias de Bolivia.

En cuanto al apelativo Chamijo, existe una indicación aislada de su uso, escrito en el margen de un documento reunido en los Autos del Proceso a Pedro Bohorques, procedente del Archivo de Indias, sin otra aclaración. (Charcas 121, ff. 408-410. 6-IX-1662 [1659]. Carta del Oidor Retuerta a S.M.). Entre los pasajeros de Indias figuran algunas personas de apellido Chamizo, por ejemplo un Alonso Chamizo de Cáceres, natural de Garrovillas (Catálogo de Pasajeros de Indias, Vol. V [1567-1577] tomo II, 1575-1577, AGI, ed. por Ma. del Carmen Díez, 1986), entre otros.

6 En realidad se trata de los Tellez-Girón, duques de Osuna (Piossek Prebisch 1976: 24, nota 22). De allí que don Pablo Bohorques Girón (padre de don Pedro, según sus manifestaciones) pudiera estar emparentado con ellos, si damos fe a su palabra, o que hubiese tomado ese nombre por ser vasallo del duque.

matrimonio; parece fue aborrecido⁷ este monstruo por los años de 1602 o poco después” (1784-85, V: 14). En el Perú se lo conoció con el nombre de Francisco y de Pedro Bohorques y algunos autores han creído que se trataba de dos personas distintas⁸. Por su parte Constantino Bayle (s/f) menciona que hacia 1636 vivía en Potosí un escribano llamado Gerónimo Bohorques y Guzmán a quien Pedro pudo haber conocido durante sus correrías por esa zona y esto sería una variable a la propuesta por Lozano. Porque además, dicho escribano, atestigua sobre una de las entradas al Dorado de Antonio Sotelo Pernía; sin duda estos son hechos que pudieron haber vinculado a ambos hombres. Pero aquí no terminan las variaciones sobre el tema: en una carta del Obispo de Tucumán dirigida al Virrey del Perú, se dice que Pedro Bohorques Girón era natural de Granada y “su casa de Bohorques en Utrera”, para aclarar en otra carta dirigida al propio Bohorques, que su raíz es “de los nobles de España (conózcolos señor don Pedro, y que la casa, no el nacimiento, está en Utrera, cinco leguas de mi patria que es Sevilla)⁹. De todas maneras, nada nos garantiza que haya pertenecido realmente a esa familia, con lo cual quedaremos por el

-
- 7 “aborrecido”: en este caso, aparentemente, está usado en el sentido de abandonado, como sucede con los hábitos de algunos animales, en especial las aves que abandonan en el nido a los huevos de sus crías. (*Diccionario enciclopédico Salvat 1986*. Barcelona). Dado que Lozano comenta más adelante los problemas de relación entre Pedro Bohórquez y su padre, es probable que lo diga en sentido que su madre pudo abandonarlo. No queda claro en el texto. Tampoco, como ya lo expresé, el autor ofrece fuentes para sostener estas aseveraciones.
- 8 Manuel de Mendiburu, *Diccionario histórico-biográfico del Perú*. 2a. edición, Lima, 1932. Tomo III:78-79. Con el nombre de Francisco Bohórquez consigna las aventuras de este personaje en el oriente peruano. Con el de Pedro aquellas que tuvieron por escenario los valles Calchaquíes y su participación posterior en la abortada rebelión de los curacas de Lima en 1666/67.
- 9 Carta transcrita por Lozano 1875: 137-141. El original se encuentra en AGI, Charcas 121. Utrera es efectivamente una población que se encuentra a sólo 29 km. al sudeste de Sevilla, camino a Málaga. Hay varios Bohorques de Utrera que llegaron al Perú en las últimas décadas del siglo XVI. En 1590 hay un tal Juan Millán de Bohorques, soltero, hijo de Juan Millán de Bohorques y de doña Leonor Jiménez. Esta Leonor Jiménez, natural de Sevilla es hija de Francisco Jiménez Bohorques y parte para el Perú en 1592. En 1598 hay una tal Ana de Velasco, hija de Benito Sánchez Bohorques (Catálogo de Pasajeros de Indias, vol. VII. 1586-1599, Murcia, 1986). En cambio no hemos encontrado Bohorques que se dirijan al Perú en las fechas más probables de la llegada de Pedro Bohorques, aproximadamente hacia 1620.

momento en la duda sobre su verdadera filiación, si bien las localizaciones de su lugar de nacimiento se encuentran todas en la misma región. Si liberamos la imaginación, podríamos pensar que se trata de un bastardo, fruto de una relación irregular, forzada o voluntaria, que no fue reconocida por la familia (probablemente la de su madre), pero tampoco ignorada por don Pedro, aunque si así fuera debía tener un serio motivo para no vanagloriarse de ella ni ofrecer pruebas de su origen, más allá de sus declaraciones.

No tenemos muchos datos sobre su apariencia física, salvo una escueta descripción de la época en que se encontraba en el valle Calchaquí donde se dice que por esa época tenía cincuenta años y que era *blanco y rubio*¹⁰.

Los orígenes y los primeros años en el Perú

En los procesos que se le seguirán a raíz de los sucesos que lo involucran en Calchaquí, no existen acusaciones con respecto a su origen cristiano; este es un tema que no aparece ni en los pleitos ni en las preocupaciones de sus biógrafos jesuitas, Hernando de Torreblanca, Pedro Lozano ni Constantino Bayle¹¹. Un sólo dato echa un manto de dudas sobre su "limpieza de sangre", aunque sin

10 AGI, Charcas 122, ff. 1. 17-9-1657 El gobernador del Tucumán, Don Alonso de Mercado y Villacorta informa a la Audiencia de Charcas que Pedro Bohorques es "...natural de Granada, y que reside, de 30 años a esta parte, en estos reynos, de *edad de cincuenta, blanco y rubio...*".

11 Hernando de Torreblanca fue testigo de los sucesos de Calchaquí y muchos años después de finalizados, ya en España, escribió una *Relación* tratando de limpiar la reputación de los jesuitas en lo que respecta a sus relaciones con Bohorques. Esta *Relación* fue editada por Teresa Piossek Prebisch (1984) con algunos cambios de vocabulario que a veces alteran en sentido y sobre todo las categorías sociales utilizadas por Torreblanca que son más correctas en términos del sistema imperante en la región. Por ejemplo se cambió la palabra "pueblo" por tribu, y otros similares. De todas formas, la editora no ha modificado el sentido general de la obra. La biografía escrita por Pedro Lozano para los sucesos de Calchaquí se basa fundamentalmente en este relato de Torreblanca, aunque para el periodo previo dispone de información independiente cuyo origen no consigna. Bayle a su vez utiliza a Lozano y los documentos del Archivo General de Indias, en especial Charcas 58 que contiene lo sustancial del proceso incoado a Bohorques a raíz de los sucesos de Calchaquí.

fundamento sólido para sustentarlo. Se trata de una breve referencia del viajero francés Accarette du Biscay [1670?] 1992: 67) afirmando que Bohorques era de nación morisca, nativo de Extremadura. Por cierto que por el hecho de ser andaluz, con lugar de nacimiento es la villa de El Arahal, bien podría considerarse su origen morisco, al menos como una hipótesis no totalmente desdeñable.

Según Pedro Lozano (op. cit.: 14), fue embustero desde muy pequeño, por lo que recibió frecuentes castigos de su padre. Por ello huyó de la casa paterna, se radicó en Cádiz e ingresó a un Colegio de la Compañía de Jesús donde aprendió a leer y escribir. En realidad, no sabemos en qué condición entró a este Colegio. Aún así es difícil que haya sido un verdadero estudiante, más bien uno puede inclinarse a sospechar que fue puesto como criado bajo la tutela de algún jesuita, quien en pago de sus servicios le enseñara las primeras letras. No obstante, cualquiera haya sido su condición, su firma es de letra regular, muy bien dibujada, hecho que revela un buen hábito de escritura, mejor que la de la muchos de sus contemporáneos de cunas más encumbradas. Esta relación con los jesuitas debió haber influido en su vida posterior y en la facilidad con que entabló relaciones con los misioneros de esa orden en los valles Calchaquíes. Su convivencia con los padres de la Compañía pudo también modelar no poco de su personalidad, fundamentalmente versátil. Pedro Bohorques como Juan Santos Atahualpa un siglo más tarde, le deben su primera formación a los jesuitas. Y éste no sería un dato despreciable, si consideramos que existió un cierto paralelismo en sus vidas y objetivos, aunque difieran en sus preocupaciones religiosas, ya que al primero no se le atribuyen veledades heréticas, como sucede con Juan Santos.

Lozano sostiene que Chamijo o Bohorques llegó al Perú hacia 1620 en compañía de un tío suyo llamado Martín García "(el *bella-co*, por mal nombre)", hombre analfabeto y de "poca habilidad" (op. cit.: 14)¹². Desembarcó en Pisco y luego se trasladó a un po-

12 Para este tema ver nota 8. El único documento que pude consultar (AGI-Contratación 5396, nº 52) se refiere a un tal Francisco Bohórquez y Carranco que en 1626 pide pasar a Nueva España como "criado" de Don Cristóbal Ortega y Bonilla que viaja con su madre viuda y su hermana. A todos les piden pruebas

blado llamado Quinga Tambo. Lozano, que no ahorra impropiedades a cada renglón, dice que llevaba vida libre y picaresca, viviendo miserablemente. Al tiempo se casó con Ana de Bonilla, hija de un mulato o zambo cuya esposa era una india de Cochamarca. El suegro trasladó a su hija y yerno a una "estancia"¹³ en la jurisdicción de Castrovirreyna, en la que se dedicó al pastoreo de los rebaños de la familia de su mujer. De la descripción de Lozano, se desprende que vivía de acuerdo con las costumbres de la comunidad indígena con la que convivía, por lo que adquirió mala reputación, como la tenían todos los españoles que residían entre indios. No sabemos si tuvo hijos en este matrimonio, pero al menos hay registros de dos hijos suyos como veremos más adelante.

Empero, apartándonos de las apreciaciones negativas que le endilga el historiador jesuita, esta convivencia de Bohorques con la comunidad indígena debió sembrar en su saber los rasgos primordiales que se expresarán en sus aventuras posteriores. Viviendo entre ellos aprendió el quechua; debió participar de la cosmovisión andina comprendiéndola desde su mismo seno; debió adquirir un lenguaje comunicacional que le permitió captar los conflictos y desasosiegos del indígena sumergido en la coerción colonial. En suma, participó como pudo de los dos mundos que se integraban conflictualmente en la sociedad del siglo XVII. Aunque Lozano no ofrece, como nunca lo hace, las fuentes de su información, no debe ser ajeno a su discurso agresivo, el hecho de tener que retra-

de limpieza de sangre, y este Bohórquez dice además que su familia ha sido gente principal de la villa de Gaudalcanal, que han tenido oficios públicos de alcaldes ordinarios y regidores y que él mismo ha sido alcalde ordinario en 1625, aunque tiene 18 años en ese momento. Este es el único Bohórquez mencionado entre los pasajeros de Indias entre 1600 y 1630 y ninguno de apellido Chamijo. En cambio, hay muchas personas llamadas Martín García que vienen a Perú entre las últimas décadas del siglo XVI y comienzos del XVII, pero ninguno en compañía de un Bohorques.

- 13 En el Perú reciben el nombre de estancias los terrenos destinados al pastoreo. En general los pastores viven dispersos, próximos a los pastos donde tienen sus animales. Este patrón habitacional no les impide sin embargo, mantener relaciones con el resto de las comunidades. El suegro de Bohorques, siendo mulato aunque casado con india podía permitirse algunos lujos, como el de criar ganado caballar.

tar a este español pobre que vivía entre y como los indios¹⁴. De esta época deben proceder las informaciones que recoge Bohorques acerca de los mitos de Inkarrí y del Paytiti y pudo tener conocimiento, tal vez, de los combates que los curacas nobles entablaban en los tribunales virreinales para obtener beneficios, basando sus reclamos en la memoria histórica del Tawantinsuyu; todo ello escuchado en los cantos o recitados en los *taquis*, que tenían en las chicherías los espacios privilegiados para su representación. De allí que Lozano diga que era afecto a traer y llevar chismes, con lo cual retrata al típico pícaro español del siglo XVII. Utiliza la figura del “corre veidile”, fabulador y mentiroso de clase baja, dentro de la cual incluye a Bohorques. Pero podemos hacer otra lectura menos tendenciosa de esta compleja personalidad: la de un hombre entre dos mundos, que reciclaba la información que recibía para alimentar sus propios sueños de español pobre que había llegado al Perú en pos de las quimeras del oro y del honor. Pocas opciones había en el Nuevo Mundo para estos personajes doblemente marginales, si a la vez estaban envueltos en sueños de heroicidad. Por eso exploraba nuevos caminos en la esquivada búsqueda del ascenso social y uno de ellos consistía en atravesar la puerta de los nuevos descubrimientos. Y esto fue en definitiva lo que hizo: al poco tiempo se lanzó a explorar el oriente peruano tras las huellas del Paytiti.

Después de la muerte de su suegro, Bohorques abandonó su hogar y se dirigió al valle de Jauja y luego a Guancavelica, donde se unió a una dama que poseía tierras en la zona. De esta relación nació al menos uno de sus hijos. Por problemas legales que arriesgaban su seguridad, huyó nuevamente hacia el valle de Guanta, a cinco leguas de Guamanga (Lozano, op. cit.: 16) y a raíz de delitos

14 Dice Lozano: “...fue reputado de hombre bullicioso, embustero, mentiroso, hablador, inconstante y sin firmeza, sagaz en que trataba, sin temor ni vergüenza de ser cogido en mentira, de eficaz persuasiva, amigo de traer y llevar chismes con que enredaba a muchos. Y para mejorar las costumbres, tenía muy pocos auxilios en el género de vida que pasaba; porque la indecencia de su traje le retraía de la comunicación de gentes cultivadas, pues ordinariamente andaba descalzo de pie y pierna, sin alcanzar mas que un mal juboncillo, y un capotillo de cordillate, por lo cual pocas veces acudía aun a misa, los días festivos” (op. cit.: 15-16).

que se le imputaron se dirigió finalmente hacia los Antis. En el tiempo de su permanencia en Guancavelica, mantuvo contactos con indígenas que conocían el oriente y que pudieron informarlo sobre el Paytiti y sobre las tribus y costumbres de la gente de la selva y dos de ellos lo guiaron en su primera entrada a los Antis (Torreblanca, f. 6). Es probable esta entrada se remonta al año 1630, si nos atenemos a las propias declaraciones de Bohorques contenidas en el *Memorial* enviado al virrey Conde de Chinchon en 1651¹⁵. Sin duda, en el imaginario de Bohorques ya se estaba construyendo su ruta hacia el Paiytit, o el Enin, no importa cómo se le llame a ese maravilloso país que atraía los deseos de tantos héroes frustrados. Ya hemos hablado de esto en el capítulo anterior. En éste trataremos de ver, paso a paso, cómo se construye ese mito en el imaginario de nuestro héroe, qué estrategias pergeña para lograrlo y hasta qué punto un hombre puede arriesgar su vida en pos de la desmesura de sus sueños.

Las primeras entradas en la selva (ca. 1630-1637)

En la tercera década de 1600 el gobierno del Perú había decidido dejar la conquista de los infieles en manos de las órdenes religiosas y desalentaba las propuestas de los civiles para que se les financien sus entradas¹⁶. Pero las órdenes competían entre sí por esos espacios tan propicios para cumplir la misión de pescadores de almas y atraer los infieles hacia el seno del Señor. La disputa y las rivalidades por esta región se entablaron primordialmente entre franciscanos y dominicos y, como veremos, Bohorques intentó capitalizar para sus objetivos los apoyos de una y otra orden según lo requirieran las circunstancias.

Los franciscanos emprendieron la evangelización del Huallaga

15 Con respecto a los datos de este *Memorial* ver nota 2.

16 En esto se ajustaban a las Ordenanzas dictadas por Felipe II en 1573, que eran muy explícitas al prohibir las entradas sin licencia, y que tiene un extenso articulado con instrucciones muy precisas sobre descubrimientos, conquistas, fundaciones etc. En la ordenanza se prohíbe que las Cajas Reales financien esas expediciones, salvo en el caso de misiones religiosas, que deberían ser ayudadas en lo posible.

a partir de 1631. En 1635, los padres fray Jerónimo Jiménez y fray Cristóbal Larios fundaron una capilla en Quimiri pero poco después perecieron en manos de los indios. En las crónicas de los franciscanos Fray Diego de Córdoba y Salinas ([1651] 1957) y Joseph Amich ([1771] 1975)¹⁷ se relatan las primeras entradas de su orden al Cerro de la Sal y a Quimiri. Bajando desde la quebrada de Tarma, que se encuentra en el borde oriental de la sierra alta, se desciende al valle de Quimiri, tierra de Campas y Amueshas¹⁸. Para llegar hasta allí es necesario cruzar el río Chanchamayo “formado por la junta de tres ríos”. Dos leguas antes de llegar al Cerro de la Sal, se encuentra el río Paucartambo que se une luego con el Chanchamayo para formar el Perené. Este río Paucartambo no debe confundirse con otro del mismo nombre que se encuentra más al sur y desemboca en el Urubamba y tiene una dirección transversal a las nacientes de los afluentes del Madre de Dios, donde se localiza Mojos o Moxos lugar del más probable emplazamiento del Paytiti. En realidad no sabemos si Bohorques decidió hacer pie en esta zona buscando una nueva ruta para ese Paytiti, porque tuvo

17 De la crónica de José de Amich se consultaron un ejemplar manuscrito y encuadernado que se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid, MS 20323 y la edición de 1975, editada por Milla Batres en Lima. El Padre Amich era misionero en el Convento de Santa Rosa de Ocopa y disponía de numerosos documentos sobre las misiones franciscanas, además de pinturas de los reyes incas que enriquecieron sus conocimientos sobre la ideología imperante en la época.

18 La franja piemontana de los Andes es una región fundamentalmente multiétnica. La geografía y la etnología histórica no siempre son explícitas respecto de la localización de los ríos y cerros o de los nombres tribales. Según Stefano Varese, los campos recibieron primero el nombre de pilcozones (1968: 31). Los campos, los amueshas y los matsiguengas eran de origen arawak, pueblos que fueron considerados intermediarios o articuladores entre las civilizaciones amazónicas y andinas que “hicieron de estos pueblos amazónicos preandinos un escalón privilegiado entre esos dos mundos, que les condujo a jugar un rol histórico muy particular, tanto antes cuanto después de la Conquista” (D’Ans 1982: 81; trad. mía). Desde los tiempos preincaicos, estas poblaciones arawak practicaron activos intercambios comerciales con los andinos y junto a los bienes trocados, circularon no pocos rasgos culturales de orden diverso. (Renard-Casevitz y Saignes 1986: 28-33). Ya hemos visto en un capítulo precedente, que esta zona sufrió varios intentos de conquista por los incas. Un ejemplo de estas relaciones con el Imperio, queda reflejado en mitos sobre matrimonios entre un Inka y la hija de un cacique amuesha (Renard-Casevitz y Saignes 1986: 66-67).

noticias de otro emplazamiento, o lo hizo atraído por la fama del Cerro de la Sal. No obstante su objetivo final era llegar al Paytiti y en diversas ocasiones mostrará un mapa con la ubicación que él le atribuye al Paytiti.

El Cerro de la Sal tiene una primordial importancia en los sucesos que estamos narrando. El Cerro se eleva en medio de una planicie y atrae por el color de sus arcillas; era el lugar de aprovisionamiento de sal de las poblaciones del piedemonte y aún de otras que vivían en regiones mucho más lejanas en el corazón de la selva. Siendo la sal un recurso escaso en ese medio ecológico, su valor se medía entre los indios no sólo por sus propiedades nutritivas, sino también por sus hondos contenidos simbólicos. El Cerro se erigía, así, en un lugar de encuentros y de intercambios generalizados. Era un polo hacia donde convergían periódicamente numerosas tribus que luego distribuían la sal entre otras que no tenían acceso o las intercambiaban con las poblaciones serranas, desde Huánuco a Tarma (Renard-Casevitz y Saignes 1986: 83-84; Santos s/f: 23-30). Este comercio permitió en especial a los Amueshas disponer de un conocimiento bastante afinado de las prácticas serranas y transformarse en intermediarios privilegiados entre los dos grandes espacios culturales. De esa manera, como ya lo hemos dicho, fue posible que entablaran con los inkas esas especiales relaciones que oscilaban entre vasallaje y la custodia de la frontera, unas veces favoreciendo los intereses de los cusqueños, otras impidiendo una conquista efectiva de las poblaciones selváticas.

Toda esta mitología en torno al Cerro de la Sal fue recubierta con un baño de oro por el imaginario de los aventureros españoles. Sólo el oro justificaría tanto celo de los indios y tan grandes movilizaciones. Así, de polo de encuentros e intercambios, de centro de aprovisionamiento de un bien escaso y apetecible para los hombres de la selva, el cerro de la Sal se convirtió para los misioneros en un semillero de futuros conversos y para los españoles aventureros en un dorado canto de sirena, a cuyo llamado no querían ni podían sustraerse.

Al poco tiempo de la llegada de los padres Jiménez y Larios a Quimiri, se les reunió el dominico fray Thomas de Chávez acompa-

ñado de 30 soldados. Aquí entran por primera vez en escena los dominicos, a disputarles a los franciscanos el mismo espacio de evangelización. Los soldados, en cambio, venían en busca de oro, con lo que alteraban a los indios y con ello la labor apostólica de los frailes. Todos juntos iniciaron una expedición bajando por el río Perené en compañía del cacique Zampati. Fray Chávez enfermó y regresó a la sierra y los restantes fueron víctimas de una emboscada. Fue Zampati quien remató a fray Jiménez con sus propias manos. A pesar de estos contratiempos la orden Seráfica no se amilanó y hacia 1640 en el Cerro de la Sal tenía siete capillas o pueblecitos asistidos por dos misioneros y dos donados. Un año más tarde fray Mathías Illescas se internó tierra adentro entre los Campas, pero pronto se perdió su rastro y sólo mucho después se tuvieron noticias más precisas sobre su muerte.

La noticia sobre las riquezas atesoradas en el Cerro de la Sal comenzó a atraer a soldados españoles. Es probable que ya por 1630 Pedro Bohorques haya realizado su primera entrada a la selva. Lozano atribuye este primer viaje a la "torpe aficción de una india infiel de baja suerte" (op. cit.: 16). Lo cierto es que regresó a Lima dando voces de sus descubrimientos y mostrando piedras que contenían oro, con las que pretendía ofrecer testimonio de las riquezas que atesoraba la selva. El mismo Bohorques, en su Memorial de 1651 dice que "de veinte años a esta parte" ya había realizado "diversas entradas y salidas en la tierra". Sin embargo no existen testimonios claros sobre las mismas. Lozano sostiene que a su regreso, Bohorques consiguió hacerse recibir por el virrey Conde de Chinchón, gracias a los buenos oficios de don Dionisio Pérez Manrique, alcalde de corte y presidente de la sala del crimen y después marqués de Santiago, "como también de otras personas graves, de quien se granjeó el crédito, con las patrañas que refería de aquella tierra..." (op. cit.: 17). Según este autor, el virrey "le arrojó de sí con enojo y bien avergonzado", afirmando que a pesar de eso, Bohorques no se amilanó y convenció a un tal Juan Bernardo Agote, portero del dicho Manrique para que lo acompañase a buscar sus fabulosas minas. Y así realizó una nueva entrada a la selva, arrastrando consigo a nuevos compañeros ansiosos como él de saborear la miel del oro y el poder.

Sin embargo, la versión del propio Bohorques contenida en el *Memorial* parece sugerir que el Conde de Chinchón le otorgó un acuerdo tácito, aunque no oficial, ya que dice que del informe que le hizo sobre sus fabulosos descubrimientos en la selva (de los que hablaremos después) “resultó volver a la tierra con licencia y pocos españoles que llevó consigo” (el *Memorial* está escrito en tercera persona). Esta entrada debió haberse realizado por los años 1636-37. Veamos el relato que ofrece el propio protagonista:

salió [Bohorques] a estas partes a representar esta gloriosa empresa al Exmo. Señor Conde de Chinchon a quien hizo informe de todo lo referido en este memorial de que resultó volver a la tierra con licencia y pocos españoles que llevó consigo que algunos de ellos están en esta corte, de donde habiendo vuelto a ella sacó algunos Yndios y primicias de lo ya referido [de las maravillas que vio y que comentaremos más adelante] que habiéndoles visto su Exa. Y enterado más latamente de su verdad determinó que pasados algunos días se entregasen a unos religiosos del orden de San Francisco con harto sentimiento y pena de dichos yndios visto que los apartaban de dicho suplicante y que no volvían en su compañía a sus tierras ordenando asimismo que fuesen acompañándolos algunos españoles y que en el entretanto dicho suplicante se quedase en esta corte hasta que se le diese nueva orden... (Memorial..., f. 1v).

Bohorques dice haber advertido al virrey de los peligros que correría esta expedición sin la garantía de su presencia y que queriendo pasar más adentro sin la autorización de los indios “no estando allí el Capitán¹⁹ Don Pedro no lo consentirían”; y efectivamente, los mataron a todos. A continuación dice que no trató más de esta empresa hasta que llegó a gobernar el Perú el Sr. Marqués de Mancera que autorizó una entrada a los religiosos franciscanos,

19 Observemos que es Bohorques quien se autotitula Capitán. Lo mismo sucede con el apelativo “don” que he conservado, porque se identifica a sí mismo de esta forma y también lo hacen todos los que escribieron los documentos que hemos consultado, incluidas las autoridades virreinales.

llevando como “lengua y guía” a Melchor Fernández de Monterey hermano de la tercera orden (franciscano) “persona a quien el dicho suplicante había entrado consigo a la dicha tierra algunas veces...”. Habiendo llegado a este punto conviene que hagamos algunas reflexiones. Lo más interesante es la forma en que D. Pedro se presenta a sí mismo: como el articulador imprescindible para que las misiones logren sus objetivos en la conversión de los infieles. Esta habrá de ser una de las claves de su estrategia y como veremos la aplicará muchas veces con éxito, tratando de combinar los códigos culturales y las aspiraciones de dos sociedades diferentes. El problema ante el cual deberá enfrentarse, sin embargo, es el de participar sólo fragmentariamente en cada uno de ellos y el resultado es una conjugación incompleta, cuando no directamente contradictoria. Sin duda hombre carismático, logra atrapar a sus interlocutores que luego, al verse defraudados en la confianza que depositaron en sus propuestas, reaccionan violentamente contra él.

En la entrada de los franciscanos con Monterey, éste fue comisionado para parlamentar con los indios, ante la reiterada amenaza de que no los dejarían continuar sin el Capitán Pedro Bohorques. Monterey se presentó como su enviado y estuvo nueve meses entre los indios tratando de convencerlos de que aceptasen a los religiosos. Según Bohorques “le respondieron que no la darían [la autorización] ni consentirían que entrasen ellos ni otra persona alguna a menos que fuese viniendo en compañía de su Capitán D. Pedro, y que se saliese dicho Monterey”. Informado de esto, el Virrey trató de hallarle solución y ordenó que se buscara a Bohorques que estaba en Chuquisaca, para lo cual escribió al presidente Don Juan de Lizarazu para que lo remitiese y al mismo tiempo despachó una segunda expedición de misioneros en compañía de un tal Don Diego de Zarzoza, con ayuda de siete mil pesos, hombres y armas, que volvió a fracasar por la misma causa: la ausencia de Bohorques, según su propia versión de los acontecimientos. En este relato contenido en el *Memorial*, primero dice que cuando él estaba en Chuquisaca, el virrey lo había enviado a buscar, pero un párrafo más adelante se contradice afirmando que había permanecido en la corte “por algunos siniestros informes que contra él hicieron a su Exa.”. Luego, a renglón seguido, y haciendo demostraciones de su celo apostólico y de su lealtad al rey, solicita,

al nuevo virrey Conde de Salvatierra a quien está dirigido el *Memorial*, su formal autorización para una nueva entrada, asegurando que todos los costos, en dinero, hombres y armas correrían por su cuenta. Hasta aquí la narración que Bohorques incluye en su *Memorial* sobre estas primeras entradas a la selva peruana.

Ahora bien, recordemos por un momento la versión del padre Pedro Lozano. Entre las “otras personas graves” a quien pudo convencer Bohorques para realizar esta entrada de 1636 se encontraba el cronista Fernando de Montesinos. Detengámonos en este personaje. Era oriundo de Granada y viajó a España en compañía del virrey Conde de Chinchón, que llegó a Lima en 1628. Aquí ya tenemos dos puntos que nos permiten vincularlo con Bohorques: el lugar de nacimiento y la fecha aproximada de llegada al Perú, aunque la de Montesinos parece ser más tardía si nos atenemos a los dichos de Lozano. Al poco tiempo, Montesinos recorre la sierra buscando informaciones sobre las que luego escribirá sus *Memorias antiguas del Perú* y el *Ophir de España*. Según su biógrafo Domingo Angulo²⁰ (1930) también se dedicó a preparar expediciones geográficas y en particular una al Paytiti. Estos datos fueron extraídos de las propias declaraciones de Montesinos.

En la edición hecha por Jiménez de la Espada en 1882 de esta misma crónica con el título de *Memorias antiguas historiales y políticas del Perú*, se confirma que Montesinos escribió una Historia del Paytiti (que no hemos podido identificar). Jiménez de la Espada cita el capítulo 7 de *Memorias...* donde Montesinos relata textualmente su preocupación por estos descubrimientos:

El año 1637 entró por orden mía mi primo Francisco de Montesinos por Tarama. Sacó de allí seis indios principales que hospedé en mi casa, en Lima, estuvieron regalados, estimados y protegidos del Virrey, Arzobispo, Au-

20 Ver Fernando de Montesinos, *Memorias antiguas historiales y políticas del Perú... Crónica del siglo XVII* [1644]. Anotadas por Horacio Urteaga. Biografía del historiador Montesinos por Domingo Angulo. Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú, Tomo VI. 2a. serie. Lima, Librería e Imprenta Gil, 1930.

diencia real, Tribunal del Santo Oficio y de todos los caballeros de la ciudad y lustre, vistióles el Virrey con finas sedas, diéronles otras algunas preciocidades. Volvióles por orden del Virrey a sus tierras adonde Francisco, tratándoles con el mayor cuidado que pudo poner tan cuerdo caballero, más pagáronle todo el favor con la muerte suya, de dos Padres franciscanos y de la compañía que llevaban, sin más motivo que su furor bárbaro”.

Por un lado sabemos que estas fechas 1636/1637 coinciden con las de la muerte de los franciscanos fray Cristóbal Larios y Jerónimo Jiménez. Por su parte, Jiménez de la Espada cuestiona que una entrada como esa se haya podido hacer sólo por orden del propio Montesinos y de alguna manera levanta la sospecha sobre la relativa ilegalidad de la misma, aunque evidentemente fue una entrada tolerada por el virrey, según el relato de los sucesos posteriores y el del propio protagonista central de nuestra historia. Jiménez de la Espada dice que estas historias noveleras sobre el Paytiti tenían rematada a la gente del Perú “[incluso al mismo virrey] merced a las invenciones y supercherías del que fue años después, Hualpa Inca en los calchaquíes, el famoso don Pedro Bohorques Girón” (op. cit.: pp. XXIX-XXXI). La vinculación entre los dos personajes y entre sus respectivas historias no puede ser más estrecha. El tal Francisco Montesinos (a quien, por lo que sabemos hasta ahora, no se lo menciona en ninguna de las crónicas, ni en las informaciones de las dos ordenes religiosas) pudo haber hecho esa entrada en compañía de Bohorques o, por qué no, ambos pueden haber sido la misma persona y en su narración Fernando de Montesinos lo declaró, a posteriori de los sucesos, como un sobrino suyo para ocultar sus tratos con Bohorques. La coincidencia de que Pedro fuera llamado Francisco en ese momento de su vida, no parece del todo fortuita, dadas las características de los acontecimientos que los relacionan. Y para completar su desvinculación de aventuras que podrían acarrearle problemas con las autoridades, Montesinos “hizo morir” a su sobrino en la selva. Esta hipótesis puede ser errónea, pero no me parece inverosímil y como tal deberemos considerarla. Evidentemente este relato de la muerte de los que llevaron de regreso a los indios parece plenamente confirmado por el mismo Bohorques, aunque no menciona

entre ellos a Fernando de Montesinos y en principio habría que descartar que fuera el mismo que aparece con el nombre de Monterey ya que esta persona se encuentra con Bohorques en la campaña de 1650.

Para abundar en estas evidencias, me apoyaré en un nuevo argumento. Sobre este episodio que transcurre en la época del virreinato del Conde de Chinchón, alrededor de los años 1636 ó 1637, Constantino Bayle afirma que estando entre los indios, Bohorques se ganó la confianza del cacique y que se casó con una de sus hijas,

Y para hacer a dos manos y lograr autoridad entre indios y españoles, persuadió a su suegro saliese a dar la obediencia al Virrey, y un día apareció en Lima seguido de numeroso cortejo de bárbaros, vestido él de cacique y bien provisto de regalos, prenda de la plata y oro en que abundaban sus dominios. (Bayle s/f: 23-24).

Es probable que las informaciones de Bayle provengan de su consulta del proceso de Bohorques que se encuentra en el Archivo de Indias²¹, pero, como ya vimos, la mejor verificación de estos relatos proviene del mencionado *Memorial* presentado por el mismo Bohorques en 1651.

21 AGI, Charcas 122, ff. 45-47. 1659 (29-3?-1659). Declaración del racionero de la Iglesia de los Charcas Alvaro Alonso Barva, contando que hace unos años Pedro Bohorques estuvo en Potosí y La Plata y que “estuvo preso en la cárcel della” [habiendo huido de Lima] “cual decía que después de haberse casado con una India de Nación de unos Indios de están más abajo de Lima por conquistar y hija del [señor?] de ellos (que él llamaba emperador) había subido a aquella ciudad acompañado de muchos de estos indios lucidamente adornados y que hubo gran concurso a su recibimiento y ofreció al Virrey algunas cosas de Importancia de la tierra donde iba por ser muy abundantes de oro y plata. Y el Virrey, para que esta Reducción la hiciese persona de su devoción nombró y envió a ella la que le pareció con 200 soldados y algunos religiosos sin embargo de haberle representado D. Pedro de Bohorques el riesgo a que se exponían y por haber muerto la mayor parte de los Indios y juzgarle culpado en ello estuvo preso...”. Sin duda el racionero se hace eco de los comentarios que corrían de boca en boca en el Perú sobre la conducta de don Pedro, pero no debemos olvidar que no debió ser un testigo presencial de estos hechos, al menos que en esa época Barva haya residido en Lima.

En 1641 hubo otra entrada, que en parte ya comentamos, de unos 30 soldados comandados por un cabo, cuyo nombre no se menciona, acompañados por tres religiosos entre los que se encontraba el franciscano fray Matías Illescas, quienes habiendo sido al principio bien recibidos por los indios, fueron más tarde emboscados y casi todos asesinados (incluidos los religiosos). Solo dos de los soldados escaparon a la muerte, siendo uno de ellos un tal Francisco Villanueva a quien Bohorques encontrará más tarde en su última entrada. Una vez más, estos sucesos parecen coincidir con uno de los episodios comentados por Bohorques, culpando del final desgraciado al hecho de que no se habían atendido los reclamos de los indios que sólo a él reconocían como válido interlocutor. A partir de este momento se interrumpen las misiones franciscanas en el Chanchamayo por muchos años.

Según fray Amich ([1771] 1975: 46) parte de estos datos provienen del testimonio del Capitán Alonso Sánchez de Bustamante²², que relata los sucesos de 1650-51, pero fray Amaicha le atribuye una fecha errónea, en 1645. (Fernando Santos, 1986). El historiador jesuita Rubén Vargas Ugarte, en su *Historia del Perú* (1945) transcribe un resumen del testimonio de Sánchez de Bustamante que coincide, en líneas generales, con el que hizo Amich, pero en este caso Ugarte no anota la fecha de los hechos así narrados.

Por otra parte, en el *Diccionario histórico-biográfico del Perú*, Manuel de Mendiburu (1885) afirma que Francisco Bohorques logró enrolar a 36 españoles en 1643 para realizar una entrada al Enin, pero al finalizar el relato habla de su apresamiento por las fuerzas

22 El testimonio del Capitán Alonso Sánchez de Bustamante fue levantado en 1691 a pedido de Fr. Domingo Alvarez de Toledo. Resultaba extraño que 24 años después de la ejecución de Bohorques se pidiesen testimonios sobre sus aventuras en la selva. Lo cierto es que Alvarez de Toledo estaba involucrado en la disputa por la "alternancia" que se había entablado entre peninsulares y criollos por la elección de las autoridades de las órdenes religiosas. Supongo que las pretensiones de independencia atribuidas a Bohorques, y los peligros que esto entrañaba para la Corona, incitaron a Alvarez de Toledo, que defendía los derechos de los peninsulares, a buscar estos testimonios, pues si bien nuestro héroe no era criollo podía ser un ejemplo de los riesgos que sobrevenían de dejar en libertad cierto tipo de hombres.

virreinales, con lo cual no podemos saber si una vez más se están confundiendo las fechas y todos estos informes sobre expediciones en la década del '40 se reducen a la del 49-50, pudiendo haber realizado una entrada más entre la de 1636 y esta última.

La conquista de lo imposible

Ahora es el momento de preguntarnos qué buscaba Bohorques y con qué argumentos lograba interesar a sus acompañantes y patrocinadores. Ya vimos que Bohorques afirma haber escrito una primera *Relación* (anterior a la del *Memorial*), que fuera enviada al Conde de Chinchón, pero a la cual no hemos podido acceder hasta el momento. El padre Amich menciona una *Relación* escrita por Bohorques, diciendo que en ella se describe el país de Enim, sede de un rico y poderoso imperio. La *Relación* citada por Amich puede ser la introducción del *Memorial* o bien la anterior; alguna de ellas es también la que fue glosada por Hipólito Unanue en el *Mercurio Peruano*²³ y aunque ninguno de estos dos autores revela su fuente con precisión, ambas presentan coincidencias en el espíritu general del discurso atribuido a Bohorques. Veamos primero el texto del *Memorial* (a falta de la supuesta primera *Relación*) para cotejar luego la del franciscano y la de Unanue. Estas contrastaciones nos permitirán seguir el hilo de la construcción y reconstrucción del imaginario, no sólo en Bohorques sino también en los que lo denigran.

Comenzaremos comentando aquellos párrafos que nos iluminan sobre los mecanismos de Bohorques para construir sus utopías y nos permiten explorar los límites del desborde de su imaginación; o sea, las maravillas que Bohorques dice haber encontrado en la selva. Y si bien no hay frase despreciable en este *Memorial*, por

23 Hipólito Unanue escribía en el *Mercurio Peruano* con el seudónimo de Aristio, siguiendo una costumbre de todos los articulistas de este periódico cultural de finales del siglo XVIII. El artículo al que hace mención se titula "Noticia de los trajes, supersticiones y Ejercicios de los Indios de la Pampa del sacramento y Montañas de los andes del Perú" publicado en los números 78 y 79 del Tomo III, del año 1791.

ahora nos dedicaremos a analizar aquellas que describen el país del cual pretende ofrecer testimonio y el resto las iremos discutiendo a medida que los temas así lo indiquen.

Dice [Pedro Bohorques] que de tiempo de veinte años a esta parte poco más o menos movido del celo y servicio de ambas Magestades divina y humana ha hecho por su persona diversas entradas y salidas en la tierra que está por descubrir de la otra banda de la cordillera y montañas de los Andes esta y de la otra parte de el río Marañón adonde penetrando lo mas interior de ellas ha podido enterarse de los dilatados Reynos y provincias que contienen dentro de sí- de el innumerable gentío que la habita con el uso traje y costumbres de sus habitadores. La opulencia, fertilidad y abundancia de sus frutos. Lo precioso y rico de sus minerales de oro o plata, perlas preciosas piedras. (f. 1r).

[...enumera luego las plantas locales y otras que se mencionan como anzuelo a la codicia de las autoridades como cacao, vainilla de olor, “yncienso”, bálsamo, clavo, pimienta, canela; sigue con los animales y los ríos, la pesca y sus trajines y continúa...]

La tierra toda poblada con grandes poblaciones tales que muchísimas de ellas tienen aún hasta dos leguas de longitud aunque de latitud solo de cinco o seis cuabras las más pobladas en las riberas de los ríos esteros y grandes lagunas. Por lo mucho trato y comercio que tienen con sus embarcaciones y flotas- son los habitadores de su Natural condición apacibles y domésticos agudos y muy ingeniosos, su fisonomía agradable hermosa y bien agestados, fuertes y membrudos generalmente y el color más blanco que los naturales de estas partes y muchos de diferentes provincias muy blancos y barbados con el cabello rubio y crecido, son animosos, nobles y generosos,.... [describe luego las armas]... Aborrecen mucho el hurto y rapiña y adulterio y la embiudes [embriaguez?] cuyos excesos castigan con severidad, son obedientes, humildes a sus mayores y señores, gobernándose debajo de

sus leyes con algún género de policía, su natural traje es una túnica de algodón de colores que les llega a media pierna y los más nobles principales visten tejidos de algodón y pluma de variedad de colores que los hacen muy vistosos y galanes, usan de collares de oro y ceñidores en la cabeza, orejeras y manillas de los mismo con mucha penachería de plumas diversas con las rodelas y otras armas de este arte, usan poner figuras de animales y paxaros de oro guarnecidos de perlas y piedras de valor.- Hay señores de provincias tan poderosos y ricos de vasallos que tienen debajo de su gobierno y señorío a cuatro y cinco muy dilatadas y estos y otros muchos, de más y menos poder reconocen a un soberano que según entendió el suplicante de los naturales de lo más interior de adentro por haber comunicado con algunos todo lo cual ha podido saber y entender por haber habitado entre ellos mucho tiempo aprendiendo su lengua materna y con industria y buena maña de que siempre a usado ganándoles la voluntad y mucho amor con que les tratan y comunican lo más secreto por lo cual y por el deudo y parentesco que les ha dado a entender que tiene con ellos trayendo su mismo traje y vestidura le obedecen cuanto les manda con mucho amor, temor y respecto como si fuera su superior....” [énfasis mío] (f. 1r y v).

Es indudable que si bien este *Memorial* data de 1651, el imaginario de Bohorques se fue construyendo en el transcurso de todas las entradas anteriores a ésta y de las que ya hizo una rápida mención. Para introducir el relato de sus conquistas, Bohorques se dedica a describir la naturaleza, siguiendo en esto los modelos de las probanzas y memoriales presentados por todos los conquistadores. Entre las plantas incluye especies que no son americanas, pero que se encontraban en el abanico de los deseos desde la llegada de Colón a este Continente. El cuadro que describe es de abundancia y de maravillas. Pasa luego a los hombres. Para elevar el prestigio y la importancia de su descubrimiento dice que eran blancos o al menos más blancos que los naturales de la sierra y luego se preocupa por ensalzar sus virtudes. Veamos cuál es el perfil que una sociedad debería tener para justificar su conquista:

ser nobles y generosos, obedientes a sus superiores, humildes, aborrecer el adulterio, el hurto y la embriaguez, y que se gobernasen bajo sus leyes con algún género de policía. Es decir, construye un cuadro que nada tiene que ver con los salvajes que, como todos suponían, eran los únicos pobladores de la selva. De ahí sus méritos, puesto que *él* pudo encontrar esta gente que ostentaba un nivel "superior" de civilización. Por lo que sabemos del imaginario colectivo, estos pueblos eran considerados antiguos desprendimientos de expediciones inkas y así lo sugiere Bohorques al decir que les manifestó el "parentesco" que tenía con ellos y que por eso [haciéndose pasar por inka, cosa que no dice expresamente, pero que suponemos a partir de los hechos posteriores en Calchaquí] "le obedecen cuanto les manda con mucho amor, temor y respecto como si fuera su superior".

Hay tres aspectos fundamentales que se manifiestan en el discurso de Bohorques y que deben ser consideradas al analizar estos párrafos. Por un lado, todo aquello que abona la construcción del imaginario, o sea la capacidad de proyectar un espejismo al describir inexistentes ciudades de más de dos leguas de longitud, habitadas por poblaciones ricas en piedras y especias preciosas, perlas, oro y plata. El cuadro nos remite a una especie de paraíso de la abundancia vertebrado con la utopía de la ciudad organizada, que se despliega en un orden perfecto; un espacio ideal donde sus habitantes se adornan con las mejores virtudes ciudadanas. La ciudad de la utopía de Moro rodeada por la feracidad del paraíso bíblico localizado por León Pinelo en un espacio similar y relativamente cercano al Paytiti; en definitiva todos en el corazón de la selva amazónica²⁴. En segundo lugar, con esta descripción hiperbólica del paisaje natural, humano y social Bohorques apunta a interesar a las autoridades para que le brinden el apoyo que solicita, y al mismo tiempo, demostrar sus méritos como conquistador de los nuevos reinos que serían puestos al servicio de España y, como otros conquistadores, con méritos suficientes para recibir favores y mer-

24 Ya vimos en un capítulo anterior que León Pinelo sostuvo que el Paraíso Terrenal se encontraba en el corazón de la selva amazónica. Su gigantesca obra es un modelo del manejo de los "indicios" para aportar pruebas sobre la existencia del Paraíso.

cedes del Rey. Bohorques trata de colocarse así en un estrato muy alto de la pirámide jerárquica colonial, montado sobre “sus descubrimientos” y merecedor del reconocimiento público. Sólo con pompa y fantasía podía cegar la desconfianza que los fracasos anteriores despertaban en sus interlocutores.

Y finalmente, aquello que será el eje de su estrategia y que ya apuntaba en ese momento: el de presentarse simultáneamente como conquistador y como inka, encarnados ambos en su persona. Emite así, según quienes fueran sus interlocutores, un doble mensaje que utilizará tanto en Perú como en Calchaquí. Convencer a las autoridades que lo apoyen en su embuste para que bajo este ropaje de inka “universalmente aceptado” él pueda llevar a cabo la conquista de lo imposible. Pero debemos hacer una observación muy importante: en sus entrevistas con diversos personajes se presenta como descendiente del Inka, pero nunca procura revalidar su adscripción a este linaje real mediante recursos escritos formales. Tampoco lo hace en sus cartas al virrey o al gobernador de Tucumán. En esos casos sólo pide tolerancia para su estrategia como una forma de colaborar con la conquista de esos pueblos. Tenemos entonces, que ese doble mensaje se subdivide a su vez: una cosa es lo que dice, mostrando su mapa y asegurando que es el dueño del Paytiti y otra lo que escribe, donde hace gala de mayor prudencia.

Si el memorial anterior al que Bohorques hace mención es similar al que hemos transcrito, deberíamos suponer que las exageraciones contenidas en los comentarios o glosas de Amich y de Unanue, que transcribiremos enseguida, fueron dictados al calor de las pulsiones imaginarias de estos autores. Pero, conociendo a Bohorques, no es descartable que se ajusten con cierta fidelidad al original, que sería en ese caso, mucho más rico y asombroso que el que acabamos de comentar. Veamos que nos dice fray Amich:

Algunos ambiciosos de nombre y fama, y por inventar novedades, fingieron en estas montañas imperios tan poderosos y ricos que causa admiración lo que dieron a la pluma y aun a la prensa. Tal fue la relación que por los años de 1630 don Pedro Bohorques esparció del imperio

del Enim, a cuyo emperador hace señor de muchos reinos, que le tributan vasallaje en oro, mantas, plumajes, y otros géneros riquísimos. Describe en ella el origen e incrementos de tal imperio, el árbol genealógico de sus soberanos, su política y costumbres, con las ceremonias de coronarse el emperador y prestarle vasallaje los demás reyes, con circunstancias tan bien ordenadas y dispuestas a su antojo, que admitidas de la novedad que el vulgo suele abrazar sin examen, muchas personas de distinción se persuadieron ser cierta su existencia, y con eso alborotó los ánimos de mucha gente del Perú. Pero obligándole a la ejecución de la entrada, fueron tales las excusas y tramoyas que armó, que dieron a conocer su falsedad, y que la fingida quimera del Enim había sido hija de su ambición.

Semejante fue la relación del gran Paytiti, que en el año 1638 divulgó un fulano Gil Negrete, con la cual engañado don Benito de Ribera y Quiroga, vecino de la ciudad de la Paz, emprendió su conquista con los despachos necesarios por los años de 1680 y después de haber gastado en varias expediciones más de trescientos mil pesos, no sacó más fruto que las molestias, el desengaño y quedar pobre. (1975: 39). [Enfasis mío].

En los primeros temas subrayados no parecen existir mayores diferencias con el *Memorial* ya comentado. Que era un imperio poderoso y que era gobernado por un gran señor al que muchos pueblos le ofrecían vasallaje. Pero lo que dice respecto de la genealogía y los ritos de coronación tienen un evidente color de historia inka. Es de lamentar que hasta ahora ese documento no haya sido encontrado, porque nos permitiría realizar una discusión mucho más ajustada del discurso de Bohorques y aquilatar mejor sus conocimientos sobre la historia y las tradiciones inkaicas. Si consideramos la difusión que habían alcanzado estas tradiciones en el saber popular de la Colonia, no nos tiene que sorprender que Pedro Bohorques se los haya apropiado y estuviese en condiciones de manipularlas para sus propios proyectos. No olvidemos su larga convivencia con los indígenas serranos que lo impulsó a iniciar sus

entradas a la selva y sus varias correrías por el altiplano —que todavía no hemos comentando—, pero que sin duda fueron abonando, cada vez más, su familiaridad con estos temas. No olvidemos, tampoco, que la presencia, en el corazón de la selva, de grupos de inkas desgajados del Cuzco, era parte de los incentivos que movieron a tantos conquistadores a buscar Manoa o el Paytiti y que en esto Bohorques no se diferencia de muchos de sus antecesores y contemporáneos. En esta época ya era más difícil que las autoridades aceptaran públicamente su confianza en encontrar esos países fabulosos, pero persistía esa inconfesable esperanza, siempre alimentada por los deseos de gloria y riquezas en muchos hombres de la Colonia, cualquiera fuera su posición en la pirámide social. Aunque nos encontremos a mediados del siglo XVII, todavía no se habían agotado los reclamos de la ilusión por descubrir un “mundo nuevo” (expresión reiteradamente usada en las relaciones de la época), y en esto participaban desde los virreyes hasta el último de los pobladores españoles del Perú.

Veamos ahora, aunque dependiendo de la credibilidad que le otorguemos al relato de Hipólito Unanue, hasta qué punto la imaginación de Pedro Bohorques (en esta época llamado Francisco) traspasa los límites ya no de la verdad sino de la verosimilitud, punto en el cual reside justamente la debilidad del discurso de nuestro héroe. Por cierto, antes de reproducir el artículo que escribió en el *Mercurio Peruano* debemos aclarar que Unanue fue un representante destacado del Iluminismo en la Lima del siglo XVIII, médico de renombre, de vasta cultura y un espíritu esclarecido de su época. Esto marca más aún el contraste entre la imaginación desbocada de Bohorques y los nuevos modelos de la naciente modernidad. Cuánto hay de cierto en el relato de Unanue y cuánto es cosecha de este contraste, es un punto difícil de resolver.

[Refiriéndose a los intentos de descubrir Manoa y el Paititi:] *Más feliz pudiera haber sido Don Francisco Bohorques a ser ciertos sus delirios. Por los años de 1635 descubrió el Enim, llegó a sus linderos y ordenó se anunciase al Monarca de su arribo. Su ayroso talle, su valor, sus prendas y descripción le franquearon el paso hasta la Capital. La planta exterior de ella, sus soberbios capiteles,*

el orden de sus Palacios y Plazas, y la refinada policía de sus moradores, hubieron asombrado a otro que no fuera Bohorques. No obstante, él fue arrebatado de adoración ante la vista del Alcázar Imperial. Fabricado sobre una multitud de columnas de pórfido, y alabastro, orlaba su pavimento una espaciosa galería, por cuyos extremos corría el cedro, y el ébano, variados en mil figuras. La Magestad del Pórtico no podía expresarse sino diciendo que la Naturaleza, y el Arte se habían desafiado en aquel sitio, para competir en sus primores. Las escaleras, y los atrios eran suntuosísimos. En todas las piezas interiores brillaba sobre el jaspe la energía del pincel retratando los augustos Héros, señores de aquella región afortunada. Riquísimas alfombras de plumas cubrían los suelos y al ayre los perfumes de aromas fragantísimos. Introducido nuestro aventurero en el Gabinete real encontró al Soberano reclinado sobre un trono de marfil y rodeado de sus primeros Cortesanos, que ocupaban varios estrados de oro superior al de arabia. Fue recibido con suma humanidad, y colocado inmediato al solio. El ceremonial, fiestas y torneos con que el Monarca quiso acreditarle su magnificencia, y placer, era asunto propio únicamente de las plumas de Homero, y Virgilio, o más bien de la de Miguel Cervantes Saavedra.

Concluidas las diversiones, y queriendo regresar, se le ofreció la primogénita del rey, a quien el Dios Cupido habría introducido la violenta llama del amor envuelta en la ayrosa imagen del huésped. Pero nuestro Bohorques, que debía unir a las locuras de Don Quijote, las mafias de loco, quiso antes ser depredador que poseedor pacífico del nuevo Imperio. Elección feliz que dio con él en un presidio ().*

() nota del autor: "Don Francisco Bohorques, después de haber engañado al Perú con su fingido Enim, entró por los años 1643 con 36 Españoles a Conquistarlo y cometió tales piraterías no solo entre los Bárbaros, sino también en Jauja y Tarma que el superior Gobierno se vio en la*

precisión de enviar tropa a prenderlo, lo que, felizmente ejecutado lo desterró a Valdivia con un Villanueva que era su Capitán General". (*Mercurio Peruano*, [1791] 1979, tomo III, nº 78, f. 75).

De la nota del autor parece desprenderse que se está refiriendo a la primera *Relación* y las diferencias que se observan con la introducción del *Memorial* podrían confirmarlo. Pero veamos la imagen que Unanue nos trasmite. En primer lugar debo señalar el tono irónico que campea en todo su relato. Bohorques es un hombre de otro siglo y además, como ya dijimos, ha traspasado los límites de la verosimilitud. Es imposible no reconocerlo si aceptamos que, por cierto en un estilo menos elaborado, pudo haber expresado lo que Unanue atribuye a su pluma y a sus delirios. Unanue había comenzado su artículo distinguiendo tres clases de hombres, los poetas, los filósofos y los aventureros y coloca a Bohorques entre estos últimos. Pero no es tampoco generoso con los primeros. De los poetas dice que "introdujeron la mentira hasta en el Cielo y la hicieron adorar a los Mortales estúpidos" y de los filósofos que "disponen despóticamente de la Naturaleza y de sus magníficas Obras y arrastran tras de sí la República de los sabios". De los sabios no habla, pero es probable que hayan sido los únicos que merecían su respeto intelectual. Hecho este encuadre, necesario para salvar las distancias entre los dos discursos, tratamos de aproximarnos al original con las precauciones del caso.

A diferencia de texto del *Memorial* y del relato de fray Amich, en este discurso el foco está puesto en la magnificencia de los edificios, en el despliegue de riquezas y en el orden del ceremonial. En todo ello hay una mezcla de palacios del oriente de las *Mil y una noche* con modelos de ceremonial que recuerdan el mundo medieval pero que se conservaban todavía en el siglo XVII, aún en América. Y si no, recordemos las fiestas en honor a la entrada de los virreyes donde la pompa colonial buscaba expresarse en su total magnificencia. Pero lo más curioso es que, cuando años más tarde de los sucesos relatados, Pedro Bohorques se encuentre con el gobernador del Tucumán en una fantasmagórica ciudad llamada Londres, trasladada en la ocasión a un sitio que en ese mo-

mento no era sino el casco de una propiedad rural, esas ceremonias de recepción y homenajes y los torneos (esos juegos de caballería con reminiscencias medievales) se le harán realidad. Tal vez más pobres, con menor esplendor, pero realidad al fin. Y un segundo tema, en el que ya no interviene Bohorques, pero que muestran que algunos hicieron realidad estas utopías. En el siglo XVIII, el famoso marqués de Valleumbroso (Lavallé 1988), encomendero, hacendado, empresario y corregidor del Cuzco, construirá en su hacienda de Quispicanchis, vecina de Oropesa en la región del Cuzco, “el mejor palacio rural de todo el Perú” según Pablo Macera. Estuvo construido “íntegramente en piedra, con gran portada, ancho parque y tres patios cerrados de doble arquería, *pillas de alabastro y estatuas importadas de Italia y Francia...*” (Macera 1975). Igual opinión vierten José de Mesa y Teresa Gisbert, diciendo que “Quispicanchis es la plasmación de un ideal, *casi de una utopía*. [...] Su residencia tenía un estanque, dos jardines a diferentes niveles y en ellos siete fuentes. Este jardín, a manera de plataforma, se alza sobre una llanura y permite divisar todo el valle” (1982: 290, cursiva mía)²⁵. Y para completar los paralelismo, el Marqués se decía descendiente de los inkas e hizo pintar en la capilla de su propiedad rural 24 lienzos que correspondían a los 12 reyes y sus 12 ñustas o princesas (Harth-terré 1960: 287)²⁶. Valleumbroso se hacía llamar Apu y hablaba tanto quechua como francés. ¿varios hombres en uno, también en este caso? Si algunos pudieron hacer realidad sus utopías ¿por qué Bohorques no podía dar rienda suelta a sus deseos y a sus fantasías? En América todo era posible. Y para ello se expuso a las mayores aventuras, trabajó duro, a su manera, para conseguir sus quimeras. Siempre volveré-

25 La obra (ver bibliografía) tiene además planos de las construcciones residenciales y de los recintos destinados al obraje que el Marqués de Valleumbroso tenía su hacienda.

26 El pintor fue el capitán y maestro pintor Don Agustín de Navamuel, morador de la ciudad del Cuzco. Harth-terré publica el contrato firmado con un apoderado del marqués, donde consta que “ande ir dichos veinte cuatro lienzos en la misma forma que los que se pintaron para el Exelentísimo señor Virrey de orden del Señor Marqués de Villaumbroso, con todas las insignias y atributos, dorados de realce, de colores finos y las camisetas bordadas de oro según lo natural en las vestiduras y traxes que usaron dichos Reyes Ingas y Ñustas...” (1960:287-288). Agradezco a la Sra. Teresa Gisbert por facilitarme una copia del contrato firmado por el maestro pintor.

mos sobre lo mismo, ¿cuál era el límite entre la realidad y el mito para algunos alucinados y visionarios de esta época?

Pero una vez más, todo tiene doble sentido en estos memoriales enviados a los virreyes que contienen un alto componente estratégico: convencerlos de que esa conquista era posible. Bohorques, a diferencia de otros expedicionarios que confiesan que nunca llegan al corazón de sus países de fábula, intenta el recurso del testimonio. *Él* lo vio, estuvo con el Rey, palpó las riquezas y además reconocieron en *él* al hombre de rango que debía ser convenientemente agasajado. El cruce de mensajes es otra vez el mismo que descubrimos en el *Memorial*. Se considera suficientemente gallardo y fino en su figura, valiente y arrojado para realizar esa conquista, para gloria de ambas Majestades. El alto grado de civilización favorecerá la difusión del evangelio; las riquezas aportarán nuevas piedras preciosas a la corona real; el Perú serrano descargará a tantos hombres sin destino que deambulan por el país; y *él*, Pedro Bohorques, alcanzará la gloria que inunda sus sueños. Laplantine dice que hay varias formas de transformar la desesperación o el deseo en esperanza y una de ellas es la de salirse de la historia, haciendo una proyección fantástica de un “ ‘en otra parte’ donde la felicidad de los hombres se organizará minuciosa y perfectamente (es la construcción de utopías)” (1977: 21). Así, lo que puede parecer inverosímil para algunos, para el que lo construye le permite organizar un orden propio que oculta su propia racionalidad (op. cit.: 29).

Por cierto, en el XVIII, ya es difícil aceptar sin críticas esta esperanza que todavía estaba viva un siglo antes. Y sin duda, también, las exageraciones de Bohorques le restaron credibilidad y por eso fue escuchado por sus contemporáneos con mucha cautela y una gran porción de desconfianza. Pero todavía en el siglo XVII siempre era posible plantearse, en última instancia, una inquietante pregunta: ¿y si fuera cierto? Para entender esto veamos con más detalle cómo se desarrolla la vida de Bohorques entre los años 40 y los 50 y quiénes intervienen en su apoyo, porque esto nos ayudará a comprender el contexto colonial de este periodo.

Bohorques en Chuquisaca

Con excepción el relato del padre Pedro Lozano (op. cit: 19-22) hay muy pocos datos independientes sobre las andanzas de Bohorques en estos años. Según parece, huyó de la corte de Lima y se dirigió al Collao y de allí paso al valle de Larecaja, puerta del valle de Apolobamba y territorio de diversas tribus selváticas que recibían el apelativo general de Chunchos²⁷. En apariencia sus intentos de llegar al Paytiti por esa ruta se vieron frustrados y regresó a La Paz, para dirigirse poco después a La Plata, sede de la Audiencia de Charcas. Su presencia no pasó desapercibida y obedeciendo una orden del virrey, el Presidente de la Audiencia, Juan de Lizarazu, ordenó su captura. Lozano dice que lo “mandó poner preso en la cárcel de Corte con grillos y cadena” (p. 19). Pero lo que no estaba previsto es que a Lizarazu le interesara sobremanera el tema del Paytiti, lo que demuestra una vez más que la utopía del Dorado era compartida por hombres de todas las escalas de la sociedad. Lizarazu hizo recopilar todos los relatos sobre el Paytiti que circulaban en Charcas, muchos de los cuales se salvaron gracias a su interés y fueron más tarde publicados²⁸. Y procedió de la misma manera con Bohorques, a quien se preocupó de interrogar personalmente. Dice Lozano “Pero no fue tan advertido este caballero que dándole oídos no quedase enredado en sus embustes, porque era tan diestro en relatarlos que los hacía creíbles” (p. 20). Bohorques le mostró al Presidente un mapa del gran Paytiti, ofreciendo un testimonio personal de su existencia. Recordemos, cuando Bohorques le escribió al virrey ya había utilizado este recurso del testimonio de vista, que legitimaba sus dichos y los ha-

27 El nombre de Chunchos se aplicaba a los indígenas que ocupaban las selvas de la frontera sur-cuzqueña y boliviana. Comprendía numerosas tribus de diferentes nombres que no hace al caso mencionar en esta ocasión. La ruta de Larecaja fue elegida por otros aventureros que buscaron el Paytiti en diversos momentos de la Colonia.

28 Efectivamente, Juan de Lizarazu fue tentado para que dirigiera una expedición hacia Moxos, para buscar el Paytiti. Por ello hizo levantar informaciones a todos los que habían tenido experiencias previas o recogido relatos sobre entradas. Por eso también incorporó a esos expedientes las relaciones que el padre Diego Felipe de Alcaya y la de Solís Holguín habían escrito unos años antes (H. Sanabria Fernández, “Prólogo”. En *Cronistas cruceños del Alto Perú virreinal*, 1961: 31)

cían mucho más confiables. El mapa, en este caso, pudo ayudar en mucho a crear un contexto de verosimilitud a su relato. Lozano dice que le mostró dibujos de los reyes inkas, señalando a cada uno un territorio muy preciso en el cual ejercían su soberanía. Lizarazu no sólo dio crédito a sus palabras, sino que lo liberó, lo invitó a su mesa y escribió al virrey en su favor para que recibiese la ayuda necesaria a fin de realizar su expedición. Este apoyo no debió caer en saco roto en el ánimo del virrey, a pesar de su desconfianza y aunque estas “desviadas preocupaciones” de Lizarazu terminaron por costarle el puesto. El visitador Juan de Palacios lo tildó de hombre amigo de “personas ruines y faccioso”, con el resultado de que fue enviado a la Audiencia de Quito, lejos ya del objeto de sus fantasías (Gil 1989: 351).

Como complemento de este relato, Lozano dice que aprovechando su libertad, Bohorques fue a Porco, distante siete leguas de Potosí, y allí conoció a un doctrinero llamado Alonso Bohorques y valiéndose de sus posibles parentescos (se hizo pasar por sobrino suyo), lo convenció de que le diese dinero para emprender su conquista. Lozano imagina que el sencillo doctrinero se vería ya como “Arzobispo de Apolobamba y metropolitano del gran Paytiti”. Lo cierto es que advertido el cura del engaño, como dice nuestro autor, o aprovechando el dinero (si es cierto que lo obtuvo), Bohorques huyó de Porco y se encaminó hacia los Andes de Moyobamba (siempre en el oriente boliviano) y “se entretuvo como dos años entre los bárbaros” (p. 22). Al cabo de este tiempo se dirigió nuevamente a Lima, para tratar de entrevistarse con el virrey Marqués de Mancera, valiéndose en este caso del apoyo de su hijo don Antonio Sebastián de Toledo (aunque quien le dará de hecho la autorización para su próxima entrada será el siguiente virrey, Conde de Salvatierra).

Hasta aquí el relato del padre Pedro Lozano, con muy pocos agregados de mi propia cosecha. Como vemos, Bohorques repite los intentos de numerosos hombres que eligieron esa ruta para llegar al Paytiti. Su relación con el Presidente de la Audiencia de Charcas muestra a las claras que lo que Bohorques pretendía no era excepcional. Pero, además, su personalidad jugaba a su favor cuando encontraba un interlocutor dispuesto a escucharlo con cier-

ta benevolencia. Debió ser un verdadero seductor, que sabía manejar con habilidad su discurso, programarlo y poner un *corset* a sus desmesuras; a ello agregaba precisiones suficientes como para afirmar la credibilidad de sus dichos. El mapa que había confeccionado y los dibujos confirmaban sus testimonios.

Bohorques inicia en Lima un nuevo peregrinaje para obtener una autorización formal para realizar otra entrada al Paytiti. Veremos que esta vez, finalmente, tiene éxito en sus trámites, pues el virrey Salvatierra y si bien por lo visto a regañadientes, accede a su solicitud por lo que en 1650 lo encontraremos nuevamente en la selva peruana.

La expedición autorizada a la selva: 1650-1651

Veamos primero con qué contexto político se encontrará Bohorques al iniciar su nueva entrada. Fernando Santos señala con justicia que en las acciones emprendidas por Bohorques en su entrada de 1650-51, juegan un papel predominante sus relaciones con los dominicos y que éstos pudieron haberlo acompañado en expediciones anteriores a la de la 1650-51 (1986: 126-127). Después de los sucesos que hemos relatado, lo que el mismo Santos afirma es que las relaciones entre Bohorques y los franciscanos se habían alterado y que muy bien pudieron haber sido ellos quienes lo acusaron ante el virrey. Por lo demás, en la conquista de los infieles de la selva siempre existió una notoria rivalidad entre misioneros y civiles o "soldados". Los primeros confiaban que la conversión podría lograrse por medios pacíficos, sin usar de la violencia e insistieron a lo largo de estos siglos, y respecto a todos los aborígenes del Amazonas, que las expediciones de conquista entorpecían o anulaban su labor. En el caso de los dominicos estos hechos volverán a repetirse y Bohorques será acusado nuevamente del fracaso de las conversiones.

Para sostener esto, Fernando Santos trae a colación dos *Informaciones*, una de 1657 de fray Antonio de Olmedo, predicador y cura de Tarma y la otra de 1661 de fray Diego González de Valdosera administrador de la hacienda de Yanamayo y Chan-

chamayo, publicadas por Alberto Márquez Abanto (1956 y 1957, respectivamente) y que yo también he consultado. Veamos primero los antecedentes de la obra dominicana en Quimiri y Chanchamayo.

Las misiones regulares de los dominicos en el Cerro de la Sal comenzaron alrededor de 1646, con la intervención personal del provincial de la orden, fray Francisco de la Cruz, otro personaje cuyos datos biográficos nos incitan a detenernos en él por un momento²⁹. Era oriundo de Granada y había nacido en los últimos años del siglo XVI, o sea, que ya en este punto tenía dos llamativas coincidencias con Bohorques: ambos eran andaluces y aproximadamente de la misma edad, lo que permite imaginar que pudieran haber tenido algún tipo de relación, ya sea en la época de sus adolescencias en España, ya en el Perú. Siendo De la Cruz muy joven, abandonó su hogar y se embarcó para las Indias. Ingresó en la orden dominicana y fue por dos veces provincial de la Casa de Lima. Fundó la doctrina de Acobamba en la provincia de Tarma o Tarama que, recordemos, era la puerta de la selva en estas latitudes y lugar de donde partió Bohorques al menos en su última entrada. Teniendo a Acobamba como cabecera, Francisco de la Cruz salió de Tarma en compañía del padre fray Luis Triviño y estuvo predicando en la zona de Quimiri y Cerro de la Sal, los mismos lugares adonde se asentará Bohorques pocos años después. En 1654 de la Cruz fue designado Obispo de Santa Marta. Antes de ir a hacerse cargo de su sede se le confió una misión en Potosí vinculada con las disputas entre azogueros y curacas por la nueva numeración de la mita, tal como ya lo comentamos en el capítulo II. El Obispo De la Cruz apoyó al partido de los indios y en una situación no aclarada, aparentemente fue asesinado por esbirros de los azogueros (Glave 1989: 194-198). Esta actitud, tardíamente lascasiana del Obispo, lo acerca de alguna manera a Bohorques, que habrá de procurar que los indios lo acepten como un legítimo vo-

29 No debe confundirse al mencionado fray Francisco de La Cruz con el Francisco de la Cruz, también dominico, que fuera enjuiciado y quemado en los años 1570 acusado de herejía y criollismo, y cuya vida tiene, en algunos puntos, algunos paralelismos interesantes con la vida de Pedro Bohorques. Sobre la vida del que luego sería Obispo Francisco de la Cruz, ver Meléndez 1682.

cero o intérprete del rechazo a admitir el dominio colonial. Por ello, si es que de la Cruz y Bohorques se conocieron (aunque no tenemos datos para afirmarlo), es probable que hubieran encontrado un código común de comunicación en el tema de la defensa de los indios.

Desde su cabecera en Tarma, Fray Francisco de la Cruz inició personalmente la conversión de los infieles y habiendo fundado el pueblo de Santo Domingo de Soriano, continuó con su misión hasta el río Chanchamayo, adonde dejó como cura predicador a fray Luis Triviño. Esta labor fue iniciada en tiempos del virrey Marqués de Mancera. En la mencionada *Información* presentada en 1657, fray Antonio Olmedo ofrece un relato sobre la labor evangelizadora del padre Triviño, quien habría fundado tres pueblos con sus iglesias, el de Sayria³⁰, el de La Santísima Trinidad de Quimiri y el de los Doce Apóstoles del Cerro de la Sal “a donde concurren todos los infieles desde la Mar del Norte a llevar sal y a sus tratos y rescates” (1956: 68). En apariencia sus reducciones fueron exitosas, hasta que cuatro años después entró en ellas don Pedro de Bohorques con autorización del virrey Conde de Salvatierra, con lo cual se desbarató su obra y los indios huyeron a la selva “desamparando los dichos pueblos” y volviendo a sus idolatrías. No obstante, después de la salida de Bohorques, que como veremos fue apresado por orden del virrey, y según la narración de fray Olmedo, el padre Luis Triviño junto a otros sacerdotes continuó con la evangelización de los infieles, abriendo nuevos caminos en el interior de la selva. Estas misiones fueron nuevamente visitadas por el provincial Fray Francisco de la Cruz en el año 1659³¹. Las reducciones se organizaban con autoridades indígenas, disponiendo la creación de cargos de alcalde, regidores, sacristanes, cantores y fiscales, e instalando en ellas una escuela para enseñar la doctrina cristiana. De acuerdo con el testimonio del padre Lineros (ver nota 17), Bohorques llegó “con nombre de conquistador” (1956:72) y

30 A lo largo de los diversos textos y documentos consultados, el nombre de este valle se encuentra escrito alternativamente como Sayria o Zayria. En general, hemos reproducido la forma en que aparece escrito en cada caso.

31 Fray Francisco Lineros testigo llamado a confirmar la Información de fray Olmedo, dice que las primeras misas se oficiaban con un altar portátil y que luego se hacían iglesias retablo (1956: 72).

sin proseguir adelante, se quedaron en los pueblos nuevamente fundados, donde asistieron tiempo de nueve meses, haciendo infinitos agravios y malos tratamientos a los indios recién convertidos a la fe y a todos los de la puna quitándoles sus mujeres e hijas y sus bastimentos prendiéndoles y echándoles prisiones con que los molestaba a cuya causa se fueron huyendo a la tierra dentro, a sus antiguas habitaciones desamparando las nuevas fundaciones dejándolas desiertas sin quedar ninguno de ellos volviéndose a sus idolatrías y errores y de estos sucesos se dio cuenta al Real Gobierno de la Ciudad de los Reyes y poniendo el remedio necesario se despacharon provisiones y requisitorias contra el dicho Don Pedro Bohorques y los suyos para que los sacasen y remitiesen presos a la Cárcel de Corte de la dicha Ciudad y los llevaron presos a dicha cárcel y por esta causa los condenaron a los presidios del Reyno de Chile al dicho Pedro Bohorques y a Francisco de Villanueva que al presente están sirviendo a su Majestad. (1956: 72-73).

Como primer punto observemos que la labor apostólica se estaba ejerciendo sobre infieles de la selva e indios fugitivos de la puna. Muchos autores atestiguan que indios de ese origen se habían refugiado en la región de Quimiri. De una u otra forma, estos indios siempre fueron considerados más “civilizados” y buenos aliados de la misión evangélica. Aunque, según parece, poco aportaron al éxito de la misión y para eludir un franco reconocimiento del fracaso, optaron por endilgárselo a Bohorques y a su hueste.

Por su parte, la *Información* de Fray González Valdosera, presentada en Lima en 1661, a pedido del procurador del colegio de Santo Tomás de la orden de los predicadores, muestra algunas importantes diferencias con la de fray Olmedo. Dice textualmente que por más de siete años los padres “no pudieron obrar cosa que fuese de provecho como consta a toda esta tierra echando el poco de camino que hicieron” (1957: 84). Es más, Valdosera afirma que tuvo que reabrir nuevos caminos para llegar a las pampas de Chanchamayo. Con respecto al episodio de Bohorques (a quien acusa

del fracaso de las reducciones anteriores), dice que los indios habían huido tierra adentro a causa de las

tiranías y agravios cuando D. Pedro Bohorques y otros españoles les habían hecho aborciéndoles a su cacique y quitándoles a sus hijas y mujeres por lo cual despoblaron los pueblos...

Como complemento de esta *Información* se levantaron testimonios de varios frailes y laicos. Uno de estos últimos, llamado Ignacio de Ochoa, dice que el cacique que supuestamente fue ejecutado por Bohorques se llamaba D. Bernardo Santuna. Y, si bien este testigo acusaba a Bohorques de maltratar a los indios, al continuar su relato sobre las misiones en la región, en parte traiciona sus anteriores opiniones y la de todos los restantes:

y llegó a entender este testigo que tan solamente las dádivas y agasajo del dicho padre [Diego González Valdoserá] les había desengañado para volverlos a reducir y que continuándole con su asistencia se había facilitado el que todos se reducirían a nuestra santa fe católica [...] por no haber al presente quien los indusga [sic] en contrario de lo que tiene dispuesto el dicho padre... (1957: 91; (énfasis mío).

La última frase resulta reveladora de los verdaderos problemas que tuvieron que afrontar los misioneros, pues las conversiones también eran ilusiones, que en definitiva nunca podían concretarse. Pero es más, el testigo ya no habla de la supuesta violencia de Bohorques, sino que sugiere que los indios eran inducidos "en contrario" de los propósitos misionales. No se trataba, por lo tanto, de malos tratos, sino que como lo veremos enseguida, Bohorques trató de *inducirlos*, como dice el testigo, a levantarse contra las autoridades eclesiásticas y civiles. Conociendo la conducta posterior de don Pedro en los valles Calchaquíes, es muy improbable que haya infligido malos tratos a los indios, pues los buscaba como aliados para sus propios proyectos de alzamiento y separatismo. Por otra parte, sus casamientos con las mujeres indígenas, que los padres dominicos juzgaban como agravios a los indios, no eran vis-

tos por éstos desde la misma perspectiva. Esta era una forma, imprescindible, para sellar alianzas y si para Bohorques fue una táctica para obligar a sus suegros y cuñados a colaborar con él, los naturales podían beneficiarse con su protección, pues en los discursos con que Bohorques los arengaba pudieron existir mensajes donde se les ofrecía ayudarlos a organizarse para impedir que fueran conquistados. Los "inducía en contrario". Al menos, este fue el tenor de las arengas de Bohorques a los calchaquíes y nada nos autoriza a suponer que estas prácticas no hubiesen sido ensayadas previamente en la selva peruana, como parece confirmarlo el testimonio de Ignacio Ochoa y como lo veremos más adelante. Ya nos dedicaremos en detalle a analizar estos rasgos esenciales de las estrategias de Bohorques, pero conviene señalarlas allí donde aparecen para dar consistencia empírica a estas discusiones³².

Como ya vimos, Bohorques finaliza la primera parte de su *Memorial*, afirmando que para esta entrada cuya autorización solicita, no pide ni dinero ni pertrechos y a que los que fueran con él lo harían a sus expensas y que estos compañeros serán testigos oculares de lo que ha expresado al señor Virrey acerca de sus descubrimientos. Sostiene además que

[ha venido a esta Corte] *estimulado, llevado del mismo cristiano celo y el deseo que siempre ha tenido de hacer tan señalado servicio a Dios y la su Magestad es traer a la fe y excelencia del Santo evangelio tan innumerables almas y a su Rey y Señor tan dilatados reynos e inmensos vasallos y riquezas.* (f. 2v).

32 Las misiones dominicas en la región continuaron durante algún tiempo, según se desprende de las informaciones de los testigos convocados por fray Valdósera. Varios de ellos, moradores, vecinos y también el maestre de Campo de Tarma, afirman que habían viajado a Chanchamayo bien para cobrar tributo a serranos que se encontraban en esas zonas, o bien deudas comerciales que los indios tenían con ellos. Esto prueba que el acceso de los serranos a las tierras bajas continuaba de acuerdo con las prácticas tradicionales de "control vertical". De todas maneras estas conversiones terminaron en fracasos y después de la muerte de Fray Diego González de Valderrosa en 1666, los dominicos debieron abandonar sus sueños de conquistar con la palabra el alma de los infieles de esta región (Santos 1986: 129).

A continuación transcribimos las partes sustanciales de los decretos por los cuales el virrey concede licencia y autoridad para comandar la hueste y que se hallan insertos en el *Memorial*.

Decreto

Los Reyes catorce de enero de seiscientos y cincuenta. Dásele la licencia que pide para hacer esta entrada con los compañeros necesarios como sean sin armas de fuego y como lo mandan las Reales Cédulas de Su Magestad y en ellos no le pongan impedimento las Justicias, ni otras personas. Antes le den todo el favor y ayuda necesaria.- Troncoso. (f. 3).

A este Decreto le siguen: una certificación, un “ajustamiento” y una “razón” de que Pedro Bohorques ha pagado doce pesos de a ocho reales por la media anata de la licencia que se le ha otorgado, fechada el 4 de febrero de 1650, confirmada el día 5.

Sigue luego una nueva presentación de Bohorques, donde suplica que expresamente se le conceda autoridad sobre su hueste, condición que no había sido aclarada en el mencionado decreto. En respuesta hay un segundo Decreto, donde se accede a la petición, diciendo “que los compañeros que quisieren ir con el suplicante a esta entrada han de estar a su orden” seguida de una “Decisión” por la cual el Conde de Salvatierra confirma la entrada y le concede autoridad sobre su compañía, reafirmando que deben entrar sin armas y que las justicias no deben entorpecer sino ayudarlos. Observemos el estilo estudiadamente lacónico de estos decretos. No se le otorga título alguno, no se le encarece que realice fundaciones, no se le recomienda que reparta a los indios en encomiendas, ni siquiera se plantea una justificación donde se reconozca que su entrada será realizada en beneficio de la conversión de los indios. Sin duda las presiones sobre el virrey lo obligaron a acceder, casi a regañadientes; o fue víctima de su inconfesada codicia. Si Bohorques tenía éxito en su empresa y encontraba el oro apetecido, se podrían firmar nuevas capitulaciones. Por ahora, solo una escuetísima autorización, sin considerandos de ninguna índole.

Bohorques presenta estos papeles en la Reducción de San

Francisco Soriano, (que había sido fundada por los dominicos) ubicada a 14 leguas del pueblo de Tarama (como expresamente se consigna en el documento) que fueron asentados con pago de setenta y cuatro reales. Sin embargo, no queda aclarado quién legaliza esta presentación, pues no se menciona autoridad civil o eclesiástica alguna y después de la palabra “asentada” (su pago), sólo se dice: “Elección de Sargento Mayor de Gobierno y escribano del Ejército y de alguacil mayor y oficiales de milicia en el Pueblo de Santo Domingo Soriano en 17 de agosto de 1650 años”, sin más explicaciones. Si nos atenemos al *Memorial*, fray Triviño no se encontraba en la reducción en ese momento y en ese caso Bohorques quedó librado a su arbitrio.

Bohorques levantó actas de estas primeras actuaciones y en presencia de las autoridades locales, que como dijimos no menciona, mandó presentarse a todos sus compañeros, (algunas fuentes hablan de 46 hombres, pero en el memorial no se menciona la cifra³³) “desde el menor al mayor” para arengarlos acerca de los propósitos de la entrada.

33 Sólo se consignan los nombres de 28 de los hombres que formaban la hueste de Pedro Bohórquez. En la lista no figuran los soldados y criados que cada conquistador traía consigo, por eso no se puede saber cual es la cifra exacta de gente que realmente lo acompañaba. Además, cuando algunos regresaron al Perú, se los reemplazó (en los cargos del cabildo) por otros que figuran como “compañero de o al servicio de X persona” lo que muestra que debieron recurrir a una acelerada movilidad social. Los nombres registrados son los siguientes:

Aguilar, Juan	Martínez de Figueroa, Salvador
Alvarado, Antonio	Mexía, Juan (herrero)
Barrera, José de la (Joseph)	Muñoz Gallardo, Alonso
Bautista, Juan	Pérez de Ayala, Thomaas Don
Bázquez de Lara, Juan	Reyes, Juan
Bázquez, Cristóbal	Rojas Pacheco, Francisco Don
Benítez Villa Vizencio, Diego	Rojas, Antonio
Bohorques, Pedro (hijo del Gobernador)	Salgado de Araujo, Andrés
Cano, Juan	(redactor del <i>Memorial</i>)
Fernández de Cabrera, José (Joseph)	Sánchez, Salvador
Fernández de MonteRey, Melchor	Sánchez Morón, Juan
Figueroa y Andrade, Bernardo de	Soto Albarado, Antonio Don
Frutuoso, Sebastián	Torres, Juan de

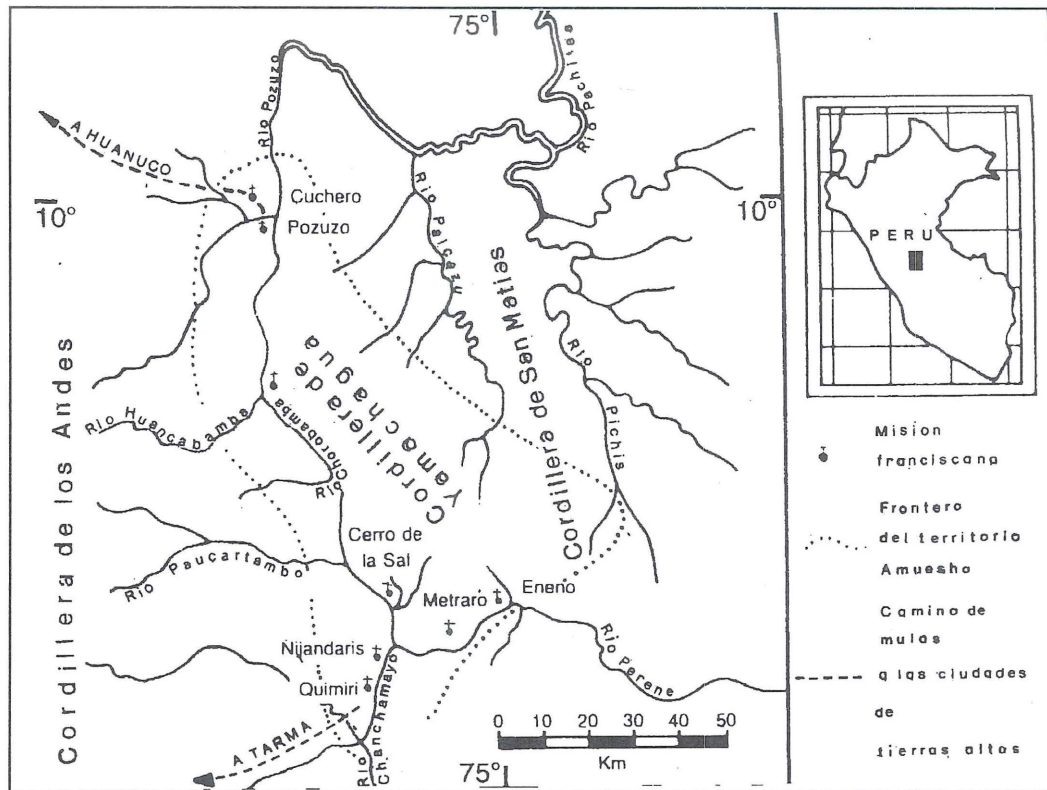
les hizo una prudente platica dándoles a entender a todos cómo veníamos a reducir aquellos bárbaros a la ley evangélica y a que fuesen cristianos y a catequizar en la fe y buenas costumbres y que asimismo diesen la obediencia a nuestro Gran Monarca Felipe IV para lo que era menester nombrar Sargento Mayor de las cosas de gobierno y milicia, y escribano público para lo demás, y alguacil mayor en nombre de su Magestad. Y asimismo oficiales de milicia todo tocante al buen gobierno y dispusición deste descubrimiento (f. 3).

Siguiendo con la organización de su hueste, Bohorques nombra primer oficial, sargento mayor de gobierno y milicia y escribano público a Don Andrés Salgado de Araujo. Y a continuación alguacil mayor de milicia a Nicolás Hortiz de Aro, capitán de caballería al teniente Juan Cano y capitán de infantería a Sebastián Frutuoso, por alférez a don Andrés Salgado de Araujo y a don Francisco de Rojas Pacheco y por sargento a don Tomás Pérez de Ayala y

mandó que poniendo por cabeza y principio un traslado de la dicha provisión y título se haga un libro que se intitule libro de las cosas que se van obrando y haciendo en la entrada y descubrimiento de las montañas de los Andes y Río Marañón en el cual se escriba la elección y lo demás que hoy día de la fecha se ha hecho // y luego se vaya continuando en escribir y asentar todo lo demás que por sus días se fuere haciendo y obrando [...] y lo firmaron el dicho Capitán Pedro Bohorques, Melchor Fernández de MonteRey, Salvador Sánchez y Salvador Martínez de Figueroa y don Antonio de Alvarado, y Joseph de la Barrera y yo el dicho don Andrés como tal escribano nombrado para que de ello conste en todo tiempo". (f. 3v y f. 4).

Guerrero, Gregorio
Hortiz de Aro, Nicolás

Villanueva, Francisco
(acoplado a la hueste en
Chan Chamayo)



Mapa Nº 2. Cerro de la Sal.
 Tomado de Fernando Santos-G. 1991
The Power of Love. London, The Athlone Press

Por lo transcrito hasta aquí vemos que Bohorques tiene claras intenciones de revestir su entrada con todas las formalidades en uso y de ajustarse a las normas jurídicas vigentes. Con estos actos o "rituales" jurídicos, muestra que desea incorporarse a la élite de los grandes descubridores, que trata de borrar las huellas de su mala reputación como hombre impetuoso y fabulador y limpiar su nombre y figura de toda sospecha de aventurerismo fácil. Maravall dice que es propio del barroco que estos hombres que viven en un plano de ficción no olviden utilizar tácticas, ya que tienen una conciencia probabilística y saben a veces "usar la prudencia para sostener la desmesura" (Maravall 1975). Y así va a continuar, tratando de recubrir con estas ceremonias cualquier sospecha sobre dobles intenciones. Estos ejemplos de la conducta de Bohorques son el vivo reflejo de la idiosincrasia de su personalidad. Siempre va a oscilar entre los códigos que le dictan sus alucinaciones y su conocimiento de la realidad. En este caso, trata de afirmarse en el espacio de las instituciones que pueden legitimar sus acciones. Respondería a la máxima de Gracián, "no vive vida de hombre sino el que sabe". Maravall destaca que es típico del barroco ese espíritu de prudencia que trata de poner límites a la desmesura³⁴. Bohorques muestra que conoce los códigos del buen vasallo. Y con esto cree que le basta. Prueba de ello es que inmediatamente después de estos párrafos tan formales y ajustados a la ley, observaremos ya una desviación.

Como primer acto de su entrada, toma "*posesión del pueblo y asiento de Santo Domingo Soriano y de su comarca el 17 de agosto de 1650 años*", autotitulándose "*Señor Gobernador descubridor*" (f. 3). Comete así la primera violación a lo que había pactado con el virrey, tratando de darle gobierno civil a una misión evangélica. Escribir como gobernador le permitía *sentirse gobernador*. A él no le importa si se extralimita en sus atribuciones, *necesita actuar, hablar y escribir como si fuera gobernador*. Confiaba así en la magia del verbo, la palabra reificaba los dictados de su imaginación. Bohorques recurrió a la palabra para dar testimonio del Paytiti con todas sus maravillas y para construir un escenario legitimador de sus

34 Ver José Antonio Maravall 1975. [ed. 1983]. La cita de Gracián fue tomada de esta obra.

aspiraciones como gobernante. Tanto frente a los españoles como frente a los indios, la astucia e intuición de Bohorques hacen que tenga conciencia de que la palabra es un eficaz instrumento de poder. No necesitó ser consagrado por el Rey, ni que le impusieran las manos para sentirse caballero. A partir de ese momento el discurso dictado a su secretario Salgado traslucirá su nuevo estado de espíritu, aún cuando sus acciones no siempre respetaran las normas señoriales a cuya clase acababa de incorporarse por la gracia que se desprendía de la manipulación de un ritual. Y siempre será así, aún cuando a lo largo de su vida, el caleidoscopio de su personalidad lo conducirá a un laberinto sin salida.

El ritual de "fundación" sigue su curso. Se hace comparecer a una india, "que se halló", en representación de su comunidad, ya que por lo visto la misión estaba prácticamente despoblada como se hizo constar al final del acta, y no hubo posibilidades de que esta formalidad, la de que los pobladores nativos aceptasen el vasallaje, fuera legalizado por un cacique, o al menos un hombre de "pelea". Por otra parte esto último no era especialmente necesario. El ritual de fundación, en sí mismo, no incluía el vasallaje real de los indios. Eso era asunto de la conquista, la ciudad podía emerger aún en territorio hostil.

Acto seguido Bohorques hizo plantar el rollo de la justicia en el centro de la plaza, con lo que se cumplía con un segmento esencial del ritual,³⁵

y puesto [el rollo] se pusieron al lado derecho del todos los españoles con sus armas en las manos listas para todo y cuerdas encendidas, frascos en las cintas con pólvora y balas.- y al lado izquierdo mandó poner la dicha yndia ande y tomó una piedra en la mano derecha y la echó el dicho señor gobernador al pie del dicho palo.- hecho esto armado de todas las armas de hierro a usanza de guerra el dicho señor gobernador descubridor Don Pedro Bohorques tomó una espada ancha en la mano derecha

35 Sobre los rituales de fundación, y la importancia simbólica de las acciones y discursos ver el interesante trabajo de Roxana Boixadós 1994.

y en la izquierda una rodela de yerro y se llegó al dicho palo y alzando la mano derecha le dio una cuchillada al dicho palo y dijo en alta voz que todos lo oyeron, Posesión por nuestra Santa Fe Católica y respondieron todos los compañeros descubridores, Posesión, y luego segunda vez volvió a decir en alta voz que le oyeron todos llegándose al dicho palo Rollo con la espada en la mano derecha le dio otra cuchillada y dijo, Posesión por el Rey nuestro señor Felipe cuarto el grande que Dios guarde, y respondieron todos, Posesión, y tercera vez volvió a decir el dicho señor gobernador lo mismo que en la primera y segunda vez, llegó al dicho palo Rollo, y le dio otra cuchillada y dijo, posesión por los descubridores y conquistadores deste nuevo Mundo y respondieron todos posesión teniendo las armas en las manos y cuerdas encendidas para lo que sucediera. // Y a la quinta vez volvió a decir en alta e inteligibles voces que todos lo oyeron por tres veces, hay quien lo contradiga, hay quien lo contradiga, hay quien lo contradiga, y se oyó una voz que dijo, no, y por último desta respuesta hicieron todos los conquistadores una gran salva.- y luego incontinentemente los dichos descubridores arracanron yerbas, cortaron palos, cogieron tierra y todo lo echaron al aire porque algunos indios que acaso vivían allí se habían ido a retirar al río Chanchamayo con Francisco de Villanueva a ponerse en defensa como lo hicieron, como constará por el diario que se hace a que me remito, y lo firmaron Melchor Fernández de MonteRey, y Salvador Sánchez, y Juan Vásquez, y don Francisco de Rojas y el dicho señor gobernador, de que doy fe." - Siguen firmas. (f. 4v y r).

El acta refleja el juego simbólico de los gestos y discursos de fundación. Bohorques cumple con esto uno de sus sueños: ser un *fundador de ciudades* y como todos los de su tiempo, este acto se ejecuta siguiendo las reglas de una representación dramática, ya que como ha sido expresado por otros autores, la ciudad "es el objeto de una construcción del imaginario"³⁶. Los gestos y las palabras

36 Ver Rodríguez de la Flor y Galandi Blasco 1994. p. 13.

están destinadas a movilizar los resortes de la emoción de los actores y se espera una respuesta similar de los espectadores, en este caso los indios, que juegan aquí un doble papel ya que se los considera a la vez como partícipes y beneficiarios del drama que se escenifica. No obstante, el lector desprevenido puede sorprenderse de la pobreza del entorno, del vacío social que se desprende de la sola presencia de una india, de la pomposidad casi ingenua de los gestos y palabras. Pero no es un escenario excepcional. Ninguno de estos rasgos es realmente insólito y pueden ser encontrados en cientos de actas de fundación a lo largo de todo el continente. Muchas ciudades se fundaron recibiendo por vasallaje una aquiescencia indiferente, teñida por la profunda incomprensión acerca del significado de un simbolismo que para los naturales estaba vacío de sentido. Lo importante aquí es que Bohorques se incorpora, gracias a esta acción ritual, a la capa social a la cual aspiraba pertenecer. Y aunque sus gestos y discursos, como el de autotitularse gobernador, estén teñidos de contradicciones, él pudo hacerlas confluir ya que a través de este ritual alcanza una de sus quimeras más anheladas. O sea, teatraliza, a partir de los rituales de fundación, una apropiación del territorio que en realidad nunca llegará a poseer.

Como bien lo expresa Boixadós (1994), el valor simbólico de estas ceremonias de fundación consiste en apropiarse del espacio natural, la tierra (por medio del acto de plantar el rollo), el aire, (ritualizado en el corte de ramas y el arrancar hierbas) y del espacio humano, esgrimiendo una espada en actitud amenazante y preguntando si alguien se opone a esa posesión. De esa manera legitiman la apropiación de tierras que le pertenecían a los indios. La tierra y sus hombres: aunque estos últimos hayan de ser conquistados por la fuerza, o como en nuestro caso, por el poder de la palabra. Por eso estos rituales tienen un sentido performativo, "en la medida en que por el mero hecho de llevarse a cabo, alcanza un cambio de estado o realizan algo de manera efectiva" (op. cit.: 171). En realidad, cuando la tierra y la gente pasan a mano de los nuevos amos, cambia la naturaleza del espacio y las condiciones de la sociedad. De ahí la enorme importancia de cumplir el ritual lo más ajustadamente posible. En las actas de fundación incluidas en el *Memorial* se saltaron algunas de las etapas en la secuencia de acciones y gestos, pero se respetaron las más importantes y con

esto Bohorques se asimila o autolegitima su propia condición de fundador.

Y, a pesar de todo lo dicho, no puedo menos que expresar una duda: ¿esa ciudad fue realmente fundada? Ninguna fuente independiente lo confirma; los misioneros comentan la llegada de hueste, pero no hablan de fundaciones. ¿Se hicieron los rituales, o sólo se los describió, buscando en la magia de las palabras la fuerza y el poder que se esperaba obtener con los actos efectivamente cumplimentados? ¿Es que con este ejercicio “escriturario”, por medio de la “representación” de acciones deseadas, pero no realizadas, Bohorques piensa adquirir el estatus de fundador? Bohorques ya había descrito ciudades imaginadas y bien pudo desafiar nuevamente al interlocutor a quien va dirigido el *Memorial*, o sea al virrey, inventando una ceremonia que no tuvo lugar. Tendríamos así que es la palabra la que tiene sentido performativo, permitiendo alcanzar el cambio de estado al que se aspira.

De todas formas, los acontecimientos que siguen a este acto, con las decisiones tomadas por el Cabildo y los repartos de tierras indican que existió un mínimo de organización y sobre todo la voluntad de intentar una apropiación efectiva de la región.

Una vez finalizada el Acta, el *Memorial* continúa con el diario de la expedición. Como vimos, los indios habían abandonado la reducción en compañía del tal Francisco de Villanueva, seguramente avisados de la llegada de la hueste de don Pedro y parecían estar dispuestos a resistir la presencia de soldados en la zona, como en efecto lo hicieron; y a pesar de que Bohorques había afirmado que su sola presencia garantizaba el éxito de estas expediciones. El 1 de septiembre de 1650 los hombres de Bohorques llegaron al río Chanchamayo, distante siete leguas de Santo Domingo Soriano y fueron atacados por los indios. Protegidos por escaupiles (de algodón?) evitaron ser diezmados, pero durante ocho días no pudieron continuar su avance, ni atravesar el río, que era muy caudaloso. Para sortear este escollo recurrieron al curioso artificio de construir desagües que permitieran desviar la corriente³⁷.

37 Este artificio consistió en fabricar unas “... barbacoas de cañas dobladas cuatro

Finalmente dos indígenas andes (originarios de los Antis) cruzaron en balsa a la orilla donde estaban los españoles y le ofrecieron la obediencia en nombre de Su Majestad. Hecho esto, Bohorques tuvo un gesto temerario. Al escuchar la proposición de los indios se subió a la balsa dispuesto a pasar el río, e incitó a sus aterrados compañeros a seguirlo. Sólo Andrés Salgado aceptó el desafío, según sus propias palabras como escribiente del *Memorial*. Y una vez en la otra banda, fueron recibidos por doscientos hombres en armas, con los rostros pintados de colorado y ropas de guerra, todos comandados por su cacique “don Bernardo Santuma”.

Bohorques fue recibido en el centro de una especie de plaza donde los indios habían dejado sus arcos y flechas en señal de paz. Se le ofreció un asiento y así instalado les dirigió un larguísimo discurso (probablemente de casi cuatro horas), traducido por Villanueva que conocía la lengua aborígen después de su larga convivencia entre ellos. El *Memorial* dice que sus palabras fueron dirigidas a requerirles vasallaje al Rey y disposición para aceptar el evangelio. Acto seguido Santuna le cogió la mano, se hincó de rodillas y le dio su obediencia, pidiendo que se los eximiese de mitas y tributos, aunque prometió ayudarlos para hacer caminos y puentes, al mismo tiempo que fijaba los términos de la alianza: necesitaban ayuda para defenderse de sus enemigos. Bohorques aceptó el compromiso, “y le hizo un papel de lo que se le había de guardar allí adelante” (f. 4). Y para sellar el pacto los indios les trajeron alimentos y bebidas en abundancia. Hecho esto, los volvieron a la otra banda del río, donde los españoles permanecieron casi un mes, al cabo del cual los indios se fueron arrimando al real y con ellos Villanueva que terminó por agregar su escopeta a las fuerzas españolas. Reunidos allí los indios, Bohorques les ofreció una nueva plática, hecha la cual les entregó regalos, —machetes y hachas— y para finalizar la escena el encuentro terminó con un acuerdo para que los indios construyeran un puente sobre el río

veces de modo que la mitad de la gente se ocupaba de esto metidos en el agua hasta los pechos desde por la mañana hasta la noche ocho días continuos, y nos trocábamos un día los unos y otro día los otros, y los demás haciendo rostro a los indios, retirados de modo que cuando pusieron la bandera de paz teníamos hechos siete desagües y el río ya llevaba poca agua...” (*Memorial*, f. 4v).

Chanchamayo y para que los acompañaran hasta el valle de Quimiri del que se tomó posesión.

Este relato nos pone en presencia de un nuevo ritual. Esta vez, Bohorques se ajusta a los códigos de la sociedad indígena. Su mejor evidencia es el largo discurso. La elocuencia es el rasgo esencial de un líder. Una vez más, la palabra es una de las fuentes del poder y la oratoria no es sólo un privilegio de los líderes, sino su deber (Clastres 1977). Sin elocuencia no se puede convocar las voluntades y los discursos a la asamblea son el precedente necesario en la toma de decisiones. Es preciso *convencer* al auditorio. Las decisiones son discutidas y debe buscarse el consenso general. Esta práctica es especialmente habitual en las tribus selváticas, aunque no exclusiva de ellas ya que no está ausente en la sierra, sobre todo cuando se trata de asuntos de guerra. Pocos caciques pueden ejercer su autoridad verticalmente, porque la legítima autoridad no implica discrecionalidad en el uso del poder. Ningún cacique puede ordenar, sino persuadir o rogar. Y en las sociedades menos jerarquizadas, donde los caciques son *primus inter pares*, estas reglas deben ser celosamente respetadas. Aquí la habilidad de Bohorques se manifiesta sobre todo en la adopción de los largos discursos para lograr su incorporación a la sociedad nativa como si fuera uno de ellos, práctica que debió haber observado y aprendido a lo largo de sus entradas anteriores a la selva. A diferencia de otros conquistadores, un rasgo particular de Bohorques fue que trató de integrarse, no ya como un indio más, sino como un líder capaz de conducirlos a un destino nuevo. Es más, en el informe de Alonso Sánchez de Bustamante resumido por Vargas Ugarte, se dice que "Bohorques, aprovechando el ascendiente que llegó a alcanzar sobre los indios se estableció en Quimiri y se convirtió en Cacique de todos cuantos habitaban la región"³⁸. Tal vez la mayor debilidad de su estrategia consistió en que no pudo interpretar cabalmente los proyectos de la colectividad a la cual dirigía sus discursos, condición necesaria para consolidar un auténtico liderazgo (Rosengreen 1987: 18), sino que trató de convencerla sobre la bondad de nuevos objetivos. No sabemos cual fue el grado de éxito que pudo

38 Ver nota 22, Vargas Ugarte 1954: 308-313.

obtener en este episodio en la selva, ni la recepción que tuvieron sus esfuerzos. Más tarde, en Calchaquí, lo veremos reiniciar estas prácticas, pero esta vez, ayudado por las circunstancias, consiguió un mayor eco para su prédica insurrecta. En realidad, el *Memorial* no podía reproducir las verdaderas palabras que Bohorques les dirigió a los indios, pero si recordamos lo dicho por el testigo citado por los dominicos, podría haber estado induciéndoles a rechazar el dominio de los españoles y el de los clérigos, (... "*por no haber al presente quien los indusga [sic] en contrario ...*"). Si a esto le agregamos el relato de Sánchez de Bustamante, muy bien pudo estar proponiéndoles una asociación para conquistar juntos el Paytiti y construir allí "una nueva monarquía".

Asimismo, es bueno recordar aquí la existencia de mitos Amueshas sobre sus relaciones con los inkas (Renard-Casevitz y Saignes 1986: 66-67) que perduraron hasta el siglo XX. Por eso, si Bohorques les daba a entender que era "pariente suyo", como expresamente le cuenta al virrey en el relato sobre la gran ciudad descubierta en la selva, no es descabellado suponer que lo mismo haría en este caso. Y si bien en el mito, el poder del cacique Amuesha es superior al del Inka, el hecho de que Bohorques se presentara como un descendiente de la casa real cuzqueña no debería haber dejado indiferentes a los indios. La combinación del carisma personal más estos hábiles argumentos pudieron convencer a los indios de que participaran de su proyecto y sobre todo que lo aceptaran como uno de ellos. Este era el punto neurálgico de su estrategia y como lo veremos, a causa de esto, Bohorques tratará de no repartir indios a los hombres de su hueste, porque prefiere erigirse en el jefe de estas tribus y no en su conquistador.

Esto último marca una diferencia sustancial con otros españoles. Desde esta época ya es claro que prefirió atravesar la frontera étnica y social e instalarse a la cabeza de los indios. Una actitud de este tipo puede tener muchas lecturas. Bien porque se colocaba ideológica y éticamente del lado de los indios, en una actitud casi lascasiana, o bien, porque buscaba entre ellos un lugar de preeminencia que su propia sociedad le había negado. Queda una última opción, que fuera realmente descendiente inka, posiblemente bastardo, pero en ese caso es extraño que nunca haya tratado de re-

validar su ascendencia por medio de una probanza. Una vez más, en este tema, la ambigüedad de su conducta, sólo nos permite abrir interrogantes.

El día 24 de septiembre de 1650, Bohorques y su hueste tomaron posesión del valle de la Santísima Trinidad de Quimire y fundaron la ciudad de San Miguel Arcángel de Salvatierra (en honor al virrey) el 29 del mismo mes. En esta ocasión también se halló presente Fray Luis Triviño “de la orden de los predicadores” y los naturales que lo acompañaron con su cacique Santuna (f. 5). El ritual se repite. Lo primero que se hizo fue señalar los solares para la iglesia y para el cabildo. Finalizados los gestos y discursos habituales, se hicieron salvas y se abatieron banderas en honor al Rey y al aumento de sus dominios. De todo lo cual se dejaron las actas correspondientes. (f. 7).

Cumplido esto, se dirigieron hacia el pueblo de la Sal, enviando una avanzada al mando de Villanueva para explorar el ánimo de los indios. Siendo estos favorables y habiendo llegado al dicho asiento, se encontraron con unos 250 indios “algo más o menos” y con su cacique, llamado Don Martín Nabanquete. Sin duda el nombre de pila nos indica que este indio había sido bautizado, probablemente por los franciscanos que 15 ó 20 años antes habían fundado sus misiones en la zona. El pueblo quedaba en lo alto de una sierra muy empinada, que por cierto les costó subir y llegando allí los indios les esperaban “puestos en ala” y “como íbamos entrando nos hacían la venia a su usanza” (f. 7 v). Reunidos los indios y sentados el gobernador, fray Triviño y el cacique, Bohorques les endilgó una nueva plática, siempre oficiando Villanueva como lengua. Este discurso se prolongó por más de tres horas. Bohorques les requirió conversión y vasallaje al Rey de España y les pidió prueba de la aceptación que los indios manifestaban. Como tal prueba, el cacique prometió que enviaría a sus hijos a Lima para ver al virrey con el mensajero que llevaría las noticias de estos descubrimientos. Y el texto continúa con el siguiente párrafo:

...quedamos todos muy gozosos de haber emprendido acción tan grande como es haber dado la obediencia a su

Magestad los naturales de aquel pueblo por ser la llave de todos aquestos Reynos y provincias porque aquí vienen por sal los naturales de adentro de distancia de ochocientas leguas y más y estar ya la vista del celebrado Cerro de la Sal que tanto deseamos ver puesto a los pies de nuestro gran monarca y considerar que el día siguiente habíamos de llegar a verle, tratamos de alojarnos y prevenir nuestro cuerpo de guardia y doblar postas y centinelas por ser el paraje adonde concurren toda la diversidad de bárbaros que hay en muchas leguas de distancia y en todo me remito al diario que se le remitirá a su Exa.... [siguen firmas] (f. 7r).

Este relato anuncia la emoción que Bohorques siente ante la eminencia de su gran “descubrimiento”. El pueblo donde se encuentran debió ser asiento de alguna de las misiones franciscanas, pero no hay pruebas de que los frailes hayan subido al Cerro sagrado, aunque muy bien pudieron haberlo hecho. Bohorques, de todas maneras, se atribuirá el mérito de ser el primero. En las palabras antes citada se destaca además el papel económico y simbólico que tiene, puesto que concurren pueblos que viven a más de ochocientas leguas a la redonda. ¿Será correcta esta cifra? En principio parece exagerada, pero algunos afirmaron que llegaban hasta el Cerro de la Sal gente que habitaban en las costas de “la mar del Norte”. Y Bohorques tiene la precaución de reforzar las guardias, sabiendo que está por invadir un territorio cuya sacralidad es ecuménicamente compartida en el espacio amazónico.

El 25 de octubre de 1650 Pedro Bohorques tomó posesión del Cerro de la Sal. Antes de partir de Quimire, fray Triviño predicó a los indios, “catequizó” a los españoles y celebró misa. Luego emprendieron la dura ascensión hacia la cumbre, atravesando varios riachuelos, con subidas y bajadas muy agrestes. Al llegar al pie de la cuesta final, en una llanada, se plantó una cruz y el gobernador dijo que la adoraran con mucha devoción y que

tardaríamos media hora algo más y hecho esto volvimos a marchar deseosos de llegar a ver aquél portento, que tan deseado teníamos de ver el Cerro de la Sal tan cele-

LEYENDAS INSCRITAS EN EL MAPA DEL CERRO DE LA SAL DIBUJADO POR DON PEDRO DE BOHORQUES¹

El mapa, realizado a mano alzada y pintado con diversos colores, tiene diseñados los ríos y cerros de la región y en algunos casos se escribieron los respectivos nombres y topónimos. Mediante íconos diversos, tales como figuras humanas, árboles, animales, casas, iglesias y embarcaciones, se fueron señalando los puntos más importantes. Además de los números, que figuran con sus respectivas referencias en dos escudos colocados en los ángulos superiores del mapa, se insertaron leyendas adicionales escritas con letra muy pequeña y delgada que no siempre pudieron ser totalmente descifradas. Se han copiado textualmente las inscripciones de los escudos, colocando en bastardilla las leyendas agregadas en el cuerpo del mapa o cuando están duplicadas en el escudo y en el mapa.

Escudo Izquierdo

«Tierra descubierta de la Conquista de los Indios Andes hecha por el Capitán Don Pedro de Bohorques y Don Andrés Salgado de Araujo y Bernardo de Figueroa y Andrade y diversos compañe-

Columna de la izquierda:

«Callao, nº 1»
«Lima, número 2»
«Santa Inés, nº 3»
«San Bartolomé, número 4»

ros, la cual dejaron de proseguir como constará por los papeles.»

(Debajo, distribuidos en dos columnas se encuentran enumerados los sitios marcados en el mapa).

En la proximidad de estos números aparece la leyenda: «cerro de covea [?] muy rico en minas».
«San Juan de Maturana, nº 5»
«San Juan de Surco, nº 6»
«San Mateo, número 7»

«Nuevo Potosí, número 8»
«La Oroya, número 9»
(Los números 5 a 9 no fueron localizados). En el sector se encuentra la siguiente leyenda: «Pueblos pertenecientes a la jurisdicción de Lima»

Columna de la derecha:

«Buena Vista, número 16»
«Pajonal, número 17»
«Ciudad de San Miguel Arcángel, nº 18». En el mapa la leyenda: «Los primeros conquistadores como presentaron sus títulos»
«La Pampa de San Lucas, nº 19»
«El pueblo del Cerro de la Sal, nº 20»
«Río de la Sal, número 21». En el mapa: «Río de la sal por donde van las balsas».
«Lomas de Ante, número 22»
«Otras lomas de Ante con minerales de oro, número 23»
hay un salto en la numeración y en las proximidades del número 26 la siguiente leyenda: «Provincia de los Andes es de 80.000 yndios muy ricos»
«El Cerro Celebrado de la Sal, nº 26». Hacia arriba e izquierda del

«Tarama, número 10»
«Acobamba, número 11»
«Victor, número 12»
«Saire, número 13» (en el mapa se escribió Sayre)
«Chanchamayo, número 14»
«Valle de Quimiri, nº 15»

dibujo del cerro, figura la siguiente leyenda: «Este cerro celebrado de la sal que tantos han deseado poner a los pies de su Magestad llave de todos estos reinos y provincias por venir por sal el ganado y conquistado éstos todos darán la obediencia».

Hay un salto en la numeración en el escudo, pero en el mapa figura el número 29 con la siguiente leyenda: «Los indios retirados marancochas».

«Junta de los ríos de Quimiri y de la Sal, número 32». No muy alejado de este número, pero sin numerar figura la siguiente leyenda: «Juntas de los indios de la ciudad [reducción?] de Quimiri».

«Lo que coge este rincón, nº 37»
«Los pueblos pertenecientes a Lima, 48»
(repetido en el escudo de la derecha)

Escudo Derecho

«Tierra de la noticia que no está descubierta sino por relación [?]»

por los capitanes Don Pedro Bohorques, don Andrés Salgado de Araujo y demás compañeros»

1 El mapa se encuentra en el Archivo General de Indias bajo la sigla: Perú y Chile 194 de 1663. No se me permitió consultar el original. Por un pedido especial pude consultar los microfilmes y fue necesario dibujarlos a mano alzada, de modo que los números colocados en el esquema tienen una ubicación aproximada. El control se realizó proyectando la diapositiva que provee el Archivo.

Columna de la izquierda:

«San Antonio de Ante, nº 24». En el mapa la leyenda: «*San Antonio de Ante que don Pedro le puso*».

El número 25 que no figura en el escudo, en el mapa se encuentra acompañando la leyenda: «*Provincia de macanaguas, muy rica de minas de oro y plata*».

«*Provincia de los Chites (?) nº 27*»

«*Indios retirados 28*».

«*Item marancoyas 29*»

«*Item 30*». En el mapa, la leyenda «*marancobcas retirados*»

«*Cerro conascaro muy rico en minas 31*» (este número no aparece en el escudo)

«*Andes del Cusco 33*»

Entre los números 33 y 34 en el mapa la leyenda: «*Por aquí se prosigue al Cusco*».

«*Río de Ene 34*». En el mapa: «*Río de Ene, muy caudaloso*».

«*Llanadas de Quintamaraes 35*». En el mapa: «*Cañada de la provincia de Quintamaraes*».

«*Pampa de Osamarca 36*»

«*Llanadas donde el el cerro de oro 37*». En el mapa dos leyendas muy próximas: «*Esta es la gran provin-*

cia de los minarbas y al que los gobierna llaman Paguate que quiere decir gran señor sobre todos los ayromas [?] de estima [sic]». «*En medio de la llanada está el cerro de Palpay muy rico de oro o por otro nombre lo llaman mama que es decir madre de riqueza*».² Entre los números 37 y 38 se encuentra la leyenda: «*Es esta provincia de una grande nación que tiene manifestados 250.000 bárbaros adonde dicen hay mucho [oro?...]*».

«*Provincia de Calites [o Caletes] 38*»

«*Provincia de Chimantes nº 39*». «*Es esta provincia de una nación que llaman chimites [sic] que dicen la gobierna un Rey con muchas otras que tiene más de 400.000 bárbaros muy rica de minerales de pedrería y oro por ser muy caliente y el vestuario de ellos es plumería y algodón es gente blanca y de razón en su gobierno*».

«*Orilla del río del Paitite nº 40*». En el mapa la leyenda: «*Por la orilla de este río se va al gran Paititi y se atraviesan muchas provincias de naciones diferentes*».

*llama Santumas [sic] es belicosa y tienen guerras con todas las demás. Es abundante de frutos rica de minas de plata por ser cordillera*³

«*Provincia de los minarbas 42*»

«*Andes de Paucartambo nº 43*»

«*Indios barbudos nº 44*». En el mapa: «*Estos indios belicosos y barbados traen este traje y son [...?] y cautivando atroz los dan al rescate*»

«*Indio blanco ande 49*»⁴. En el mapa la leyenda: «*Este indio es del traje de los de adentro y su color es más blanco que los de afuera*».

«*Provincia de los araonas nº 46*».

En el mapa la siguiente leyenda: «*La provincia de los araonas es poderosa por las noticia que se tienen que hay una mina de diamantes*».

«*Andes andes [sic] 47*». En el mapa: «*Los que caen en este rincón son provincias y montañas de los andes*» Más abajo: «*Andes*»

«*Pueblos tocantes a la jurisdicción de Lima 48*»

El mapa culmina en su parte inferior con una franja donde se encuentra inscrita la siguiente leyenda: «*Mapa de la tierra descubierta de las montañas de los Andes Cerro de la Sal y ciudad que fundaron los españoles conquistadores primeros della de la una y otra parte del río Marañón*».

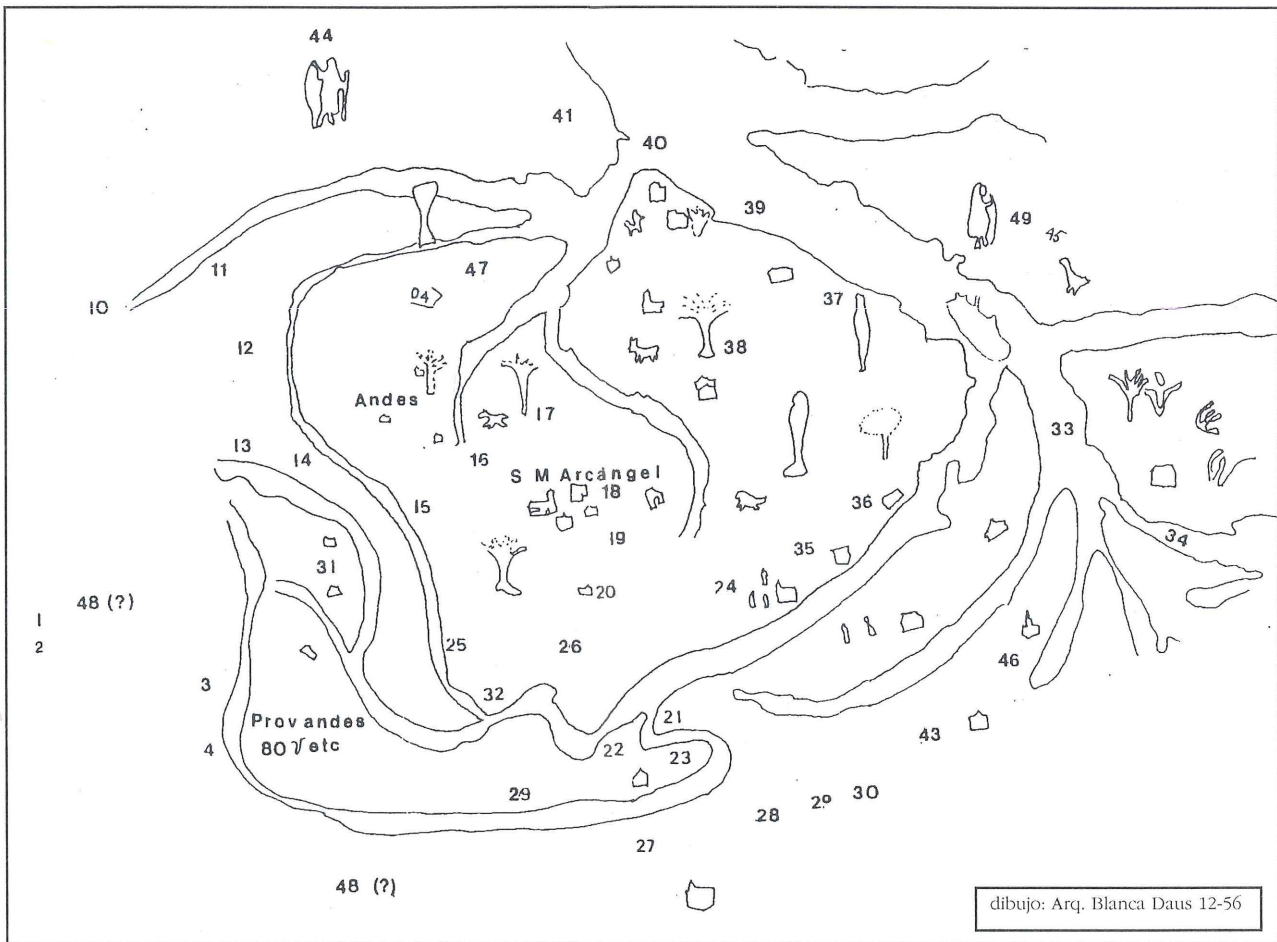
Columna de la derecha:

«*Nación de Santuna nº 41*». En el mapa la leyenda: «*Esta nación se*

2 Escrito al revés, para leerlo hay que dar vuelta el mapa.

3 También esta leyenda está escrita al revés.

4 La alteración del número de orden es la que figura en la lista original.



Mapa N° 4. Esquema del Mapa de Bohorques

brado de todos y de pocos visto, fuimos caminando por llano como dos cuadras y luego empezamos a bajarnos desabrida la bajada hasta que llegamos a una como quebrada que parecía estar derrumbada a donde están las vetas de sal que me parece tendrá la quebrada de alto abajo cuatrocientos cincuenta pasos y de// ancho ducientos y cuarenta, poco más o menos, adonde están las vetas de sal que parece marilla [sic] y por encima es blanca y en ahondado Roja y muy dura, y en ahondado más bajo más roxa y más dura pero sala más, deste cerro sacan la sal para gastar y en otros dos que hay Ydolatran los naturales de aquellas partes, estos tres cerros hacen triángulo y en el uno de los dos es la sal muy cristalina y el otro la tiene Blanca, y destes tres cerros sale un Río que el agua del es muy salobre y cuando se pasa si hay llagas en las piernas escuece mucho pero sanan luego, son todos tres muy abundatísimos de sal. Sacamos sal de un de ellos con una barreta que llegamos para el efecto volvimos de allí adonde mandó poner la Cruz el señor Gobernador donde se hizo una plaza grande porque se desmontó muchísimo que se echaba de ver por todas partes la dicha Cruz dos cuadras, y luego desviado de ella veinte y cuatro pasos se puso un palo de grosor de un hombre de altor de tres baras...” (f. 8v/ 9),

El ritual de toma de posesión sigue con las normas habituales. Los indios y españoles fueron dispuestos en semicírculo, “rostro a rostro”, con indios flecheros en el centro con sus armas, la bandera y caja, y luego el señor gobernador mandó apostar guardias

mientras se tomaba posesión de aquella tierra de nosotros tan deseada, prodigio que tantos han deseado poner la obediencia de ella a los pies de nuestro gran monarca... (f. 9, cursiva mía).

El gobernador toma posesión en nombre de la Santa Fe Católica, del Rey Felipe IV, “de mis compañeros los descubridores que están presentes” y por la orden de los Predicadores.

Ritual formal y licencias inéditas conviven en los gestos y palabras de Pedro Bohorques. En todas partes deja su sello personal y la desmesura en este caso estaba plenamente justificada: puesto que tomó posesión de esa tierra “*de nosotros tan deseada,...*”. Y como ellos eran los héroes de esta gesta, también amplía la fórmula, haciéndolo en nombre de su hueste, con lo cual legitima o intenta legitimar los derechos personales de su grupo sobre las nuevas tierras. No habrá necesidad en el futuro de que el Rey ceda derechos. Solo deberá compartirlos con sus “compañeros descubridores que están presentes” y con la orden de los predicadores cuya benevolencia trata de conquistar. Porque, además, está tomando posesión del mismo espacio donde antes se había instalado la misión dominicana y de esa forma intenta respetar lo hecho por los misioneros. Por lo mismo lo llamó Cerro de la Sal de los Doce Apóstoles, como lo habían hecho los dominicos años antes.³⁹ Haciendo concesiones, Bohorques se preocupa de que ningún interesado directo y políticamente poderoso pueda quedar excluido en este reparto. ¿Táctica, o locura? Cada uno podrá encontrar el calificativo que más le plazca, porque parece no importarle el haber invadido la jurisdicción eclesiástica y si en algo los molestó, debió creer que con esto restañaba las heridas. A continuación el Acta se firma con los testigos correspondientes, tal como se acostumbraba.

Cinco días después habían regresado a San Miguel Arcángel y procedieron a nombrar Cabildo, Justicia y Regimiento de la ciudad. En esta ocasión los acompañaban los indios que habían estado presentes en las juntas de los ríos de la Sal y entre ellos el cacique Don Cristóbal Yarasca en nombre de los indios serranos –‘retirados’– Marancochas de las provincias de Tarama (Tarma), Jauja y Chinchaycocha (laguna de Junín)⁴⁰. Estos grupos le ofrecen su

39 Esta denominación puede hacer referencia también a los doce apóstoles o misioneros franciscanos que iniciaron la evangelización sistemática de México en el año 1524. Sobre este tema existe una abundante bibliografía que no podemos citar en esta ocasión. Ver Duverger 1987, primera ed. castellana de 1993 del FCE.

40 Hay varias versiones sobre el origen de los migrantes serranos. Algunos pueden ser grupos que reunían gente dispersa de ese origen llegada al oriente en diversos momentos. En otros casos pueden ser antiguos mitimaes que cortaron sus lazos con sus pueblos originarios y se refugiaron al interior de la selva.

obediencia formal el 2 de noviembre de 1650, con los besamanos y ceremonias habituales. Yarasca, que dice ser descendiente de cristianos, habla castellano y se distingue del resto por su traje más gallano y “gallarda disposición”. Manifiesta que hacía sesenta nueve años que estaban en la selva y que eran 12.000 indios y “muchachusma”. La cifra parece exagerada, porque los españoles no hubiesen dejado escapar tanta cantidad de gente –la población completa de una provincia inkaica– sin tomar represalias. Tal como lo expresa Yarasca, las razones de la huida fueron

por la mita de Guacabelica y otros agravios de corregidores y caciques y curas y aunque los han venido a buscar muchas veces españoles nunca han dado con nosotros por ciertos secretos que tenemos con que se sirven de defensa hechos de agujajes, montañas y cercados de muchos cerros, y por ser parte muy oculta y agora queremos volver a ser cristianos y al gremio de la yglesia por que sentimos muchos que mueran nuestros hijos y parientes siendo descendientes de cristianos sin agua de bautismo y asimismo ha dado en perseguirnos el sopay en hábito de fraile franciscano que a cualquiera parte que vamos lo hallamos junto a nosotros y nos hace grandes visajes y muchos se mueren de miedo y así doy la obediencia a su Magestad en nombre de todos ellos con Mucho gusto. (f. 10).

Las razones de la huida parecen ser las habituales. Ahora bien, la figura del diablo (sopay=supay) en hábito de franciscano

Otros, como dice Garcilaso ([1609] 1991: tomo II: libro 5, cap. 26) se trata de refugiados Chancas, comandados por su “rey” Hancohuallu que no quiso aceptar el dominio de los cuzqueños y buscó “nuevas tierras donde poblar y ser señor absoluto o morir en la demanda”. De a poco fueron saliendo de la jurisdicción del Inca Viracocha que gobernaba en esa época y que ya había sofocado un levantamiento de los Chancas. Hancohuallu salió con 800 hombres bajó por Tarma y pobló a unas 200 leguas de sus tierras a la ribera de “unos grandes y hermosos lagos donde dicen que hicieron tan grandes bazañas que más parecen fábulas compuestas en loor de sus parientes los Chancas que historia verdadera”. Esta versión da origen al mito de Rugarupa (Belaunde 1911). De todas maneras los serranos que aceptan el vasallaje a Pedro Bohorques dicen ser cristianos, de modo que puede tratarse de grupos previamente colonizados, aunque por cierto imperfectamente evangelizados.

ya merece algunas reflexiones. Si la fecha de su abandono de la sierra, (que pudo ser en un solo grupo una vez, o por migraciones sucesivas) puede situarse hacia finales del siglo XVI, es probable que un cierto grado de evangelización previa pueda haber dejado un rastro de culpabilidad en los espíritus, por haber regresado a su infidelidad. No debió ser ajeno a esto el hecho de que los franciscanos hayan realizado tantas entradas en la región y que el temor de ser encontrados haya intervenido en estas alucinaciones. De todas maneras, lo más interesante es el párrafo siguiente:

Con calidad y condición que no nos han de sacar de la montaña para otra parte por estar ya naturalizados en ella y asimismo pagaremos el tributo al Rey nuestro señor del tiempo que estamos retirados en oro plata porque la tierra adonde estamos es muy rica y tiene muchas riquezas. Aceptó el gobernador y todos nosotros la oferta hecha en servicio de Dios y del Rey N.S.- Llevámosle con nosotros a la población de la ciudad y mirábamos por el yndio como si fuera hermano nuestro y asimismo dijo sabía la lengua y todos de aquellos reynos y que irían con nosotros y nos servirían de lengua y todos sus yndios y que sabía de muchos secretos de usar los bárbaros y gentiles.- Casólo el gobernador con una yndia que tenía en su servicio porque así lo pidió él.- Y con esto estaba muy gozoso, salió que todos festejamos y regalamos y estaba muy contento, esto sucedió a dos días del mes de noviembre de mil y seiscientos y cincuenta años... Siguen las firmas. (f. 10).

No es difícil imaginar el placer de la hueste al escuchar las palabras de Yarasca. La alianza con indios serranos era un verdadero triunfo de la expedición, porque les garantizaba el apoyo de intermediarios privilegiados en un ambiente hostil y desconocido. El segundo tema y no por cierto de menor importancia, es la afirmación de que tenían oro y plata a su disposición. Es evidente que con esta información los españoles colmaran de atenciones al cacique, “ y mirábamos por el yndio como si fuera hermano nuestro”.

Entramos aquí en el juego de los indicios y los desplaza-

mientos de sentido entre lo verdadero y lo verosímil. Lo que Yarasca cuenta no parece un dato vano, pues tiene el valor de provenir de alguien que acredita experiencia en la zona. Yarasca afirma, confirma que hay oro y que sus indios disponen de él. ¿Qué más pueden pedir los hombres de Bohorques? El futuro parece asegurado y la ruta hacia la concretización de la quimera ya está delineada. No es posible que esta vez se les escape de las manos, porque han encontrado un guía que no les permitirá errar el camino. Cuando Yarasca se presentó ante Bohorques le ofreció traerle a su gente, pero le respondieron que no se molestase, que ellos lo acompañarían hasta su pueblo. No les preocupaban las fatigas de los indios, sino que deseaban llegar a ese “prodigio tan deseado”, guiados por el gallardo cacique mestizo ¿Qué mejor garantía de éxito que la presencia de este hombre que era *casi* uno de ellos?

El día 6 noviembre se realizó la primera reunión del Cabildo de la ciudad de San Miguel Arcángel para tratar asuntos tocantes a la organización de la vida en la ciudad. El tema principal fue la elección de un sitio y el desmonte para plantar las primeras sementeras, ya que era el tiempo indicado para hacerlo. La colonización del valle de Quimiri iniciaba así su marcha. Era un momento favorable en el devenir de esta aventura. Todo parecía confabularse en beneficio del proyecto. Ya lo vimos, la quimera no excluye la racionalidad. El 10 del mismo mes, una nueva reunión del Cabildo se ocupa de los ganados vacuno y caballar que están sueltos en la zona y que pueden afectar las sementeras recién labradas. ¿De dónde proviene ese ganado vacuno? ¿Eran de los dominicos que tenían su misión en el valle de la Santísima Trinidad de Quimiri o se hicieron incursiones a las haciendas de Tarma para robarlo? Las dos opciones son verosímiles, ya que uno de los motivos por los cuales Bohorques ha de ser apresado es por haber depredado las propiedades del piedemonte serrano. Para evitar inconvenientes con los animales se resuelve construir un cercado y una casa con el fin de que una familia de indígenas resida allí para cuidarlos. El lugar elegido fue un pajonal “en la llanada”. Asimismo se decidió que dos españoles y seis indios hicieran carbón para la fragua de Juan Mexía “por ser mucho menester”. En la firma del Acta nos encontramos con la novedad de que aparece Pedro Bohorques, hijo del gobernador, con el título de *Alférez Real*. Hasta el momento no

se había mencionado su presencia, ni por lo tanto otorgado título alguno. Es probable que haya llegado después del grupo inicial, pero su padre no le ahorró honores, como vemos.

En la siguiente reunión del 20 de noviembre se nombró a Joseph de Cabrera maestro de escuela para que enseñara a leer y escribir a los niños y catequizarlos en la doctrina cristiana.

...y se le dio solares para casas de vivienda y chacaras adonde vaya por comidas para él y su familia, y asimismo se nombró tierras propias para hacer chacaras y criar ganados y lo demás necesario y sea con calidad que quede avecindado en esta ciudad para siempre y se le reserve de otros cualesquier servicios personales que se pueden ofrecer en adelante, y que asimismo tenga parte en los honores y mercedes que su Magestad biciere a los demás descubridores, como si en el fuera de aquí al Cerro de la Sal y del Jalpai (?)...

Por lo visto gracias a este nombramiento Cabrera de ser poblador pasó a vecino. Subió un escalón en la pirámide social y por este servicio, según parece desprenderse del acta del Cabildo, tendrá iguales honores que si hubiese participado del descubrimiento del Cerro de la Sal. Nada más sabroso que esta escueta nota en un acta administrativa para observar, casi con lupa, los mecanismos por los cuales los individuos podían adquirir méritos e ir ascendiendo en este Mundo Nuevo. El Cabildo lo “avecina” y como reconocimiento le señala casa y solar. Bohorques sabe recompensar a sus hombres, puesto que de su magnanimidad dependía la fidelidad que esperaba de ellos.

La reunión del Cabildo finalizó con otras disposiciones, como la de arreglar un paso sobre el río Chanchamayo y tomar medidas para que los indios de la frontera de paz que se habían instalado en las cercanías de la ciudad, no afectasen las sementeras de los “vecinos de este pueblo naturales”, porque de ello se hacía mucho mal a estos indios.

Después de esta reunión hay un salto sin información hasta el

29 de abril de 1651. Podríamos suponer que han estado tratando de alcanzar el Paytiti guiados por Yarasca y su gente aunque por lo visto sin lograrlo. Pero sobre esto no se habla en el *Memorial*, ya que la estructura discursiva está al servicio de los éxitos y de las demostraciones de buen servicio hacia ambas Majestades. Bohorques no es hombre de reconocer un fracaso.

En Acta del Cabildo del 29 de abril del 51 se consigna que los Alcaldes don Francisco de Rojas y don Antonio de Soto Alvarado salieron para el Perú “y no han vuelto más ha de diez meses”. Seguramente partieron llevando, como se anunciaba el 20 de noviembre, una primera memoria y actas con destino al virrey. También había desertado Nicolás Hortiz de Aro, y “aunque se envió a llamar no ha venido”. Para reemplazar a los ausentes se designaron a Juan Mexía como Alcalde ordinario y a Alonso Muñoz Gallardo “su compañero” como alcalde de primer voto. Con estos nombramientos se reacomodaron otros cargos. Es probable, aunque no hay datos para afirmarlo, que estemos asistiendo a una nueva promoción social, en particular con Mexía, el herrero de la hueste.

En el Cabildo del 8 de mayo del 51, se tomaron medidas y precauciones para cosechar maíz en el cerro de Putuni y frijoles y pallares en el “riachuelo arriba que está como entramos en esta ciudad”. Se advirtió que estaban llegando seiscientos indios gandules y se ordenó a Villanueva que se preparara con armas hasta conocer sus intenciones que, según parece, eran las de “rescatar” o sea comerciar. (ff. 12v y 13).

A continuación el *Memorial* contiene una serie de *Decretos* en los cuales se asentaron “todos los títulos que hasta ahora se han despachado y los que adelante se despacharen para que en todo tiempo conste de ellos”. Las fechas de estos decretos van desde el 12 al 26 de mayo de 1651 y llevan entre otras, la firma del Gobernador y “el sello de sus armas”. Haciendo uso de las facultades que él mismo se había conferido y que le reconocieron sus compañeros de armas, Bohorques había otorgado y lo confirma formalmente, los siguientes títulos.

En primer lugar se designó como Gobernador y Cacique

Principal de los indios del Valle de la Santísima Trinidad del pueblo de Quimire a Don Bernardo Santuma. En apariencia este nombramiento podría entrar en contradicción con lo que dijo Sánchez de Bustamante respecto de que el mismo Bohorques se había hecho “cacique” de los campas. Pero en realidad el suyo es un liderazgo supraétnico, como lo discutiremos más adelante. El decreto contiene, además, una descripción de la ceremonia de “unción”, realizada el 14 de noviembre de 1650, con la presencia de todos los indios y españoles de la compañía.

[y Bohorques ordenó...] *que Don Bernardo Santuma mandase traer un asiento y lo pusiese en medio de la plaza y tomándolo por la mano el dicho gobernador Don Pedro Bohorques al dicho Don Bernardo Santuma y lo sentó en el dicho asiento, y luego le dixo el dicho Don Pedro a los yndios yndias que estaban presentes que desde allí adelante tuviesen por su legítimo cacique y gobernador al dicho Don Bernardo Santuma por no haber otro que más legítimamente le pertenezca y ser más capaz, y que a sus mandatos y dispusiciones estén muy obedientes en cuanto les mandare y en particular al servicio de Dios nuestro señor y de su Magestad, y por interpretación de Francisco de Villanueva dijeron que sí, y sentado en el dicho asiento le fueron besando la mano todos los yndios y yndias grandes y chicos con las ceremonias que acostumbran entre ellos y se hallaron en el dicho pueblo por cuenta doscientos y noventa y cuatro personas grandes y chicas y los yndios le daban la obediencia con mucho gusto a lo que parecía y mostraban por sus acciones y el dicho señor gobernador Don Pedro Bohorques dijo que de esta posesión en dicho cacique se ponga un tanto en los libros de Cabildo de la ciudad para que en todo tiempo conste de haberle nombrado por Gobernador y Cacique Principal de los Yndios de este pueblo y de los más que a él se agregaren.- Y dixo que dentro de catorce años traiga confirmación del Real Gobierno para él y sus herederos y lo firmó juntamente con [... siguen firmas]. (ff. 13v y 14).*

Este texto, tal vez más que muchos otros, muestra una faceta casi tragicómica del delirio de Bohorques. Suponer que un cacique de la selva podía solicitar confirmación real de un nombramiento de Gobernador y Cacique Principal, a lo que se agrega que es un título conferido por una persona sin poderes para ello, ni de parte de las autoridades coloniales, ni por delegación expresa de los propios indios, es en apariencia un laberinto de contradicciones y dislates. Pero no lo era para don Pedro. Por el contrario, formaba parte de un plan perfectamente orquestado y coherente con sus propósitos. Con este gesto, Bohorques organiza su “nueva monarquía”, según sus propias palabras insertas al comienzo del *Memorial* y comienza por darle forma a la estructura jerárquica e institucional del universo social que debía gobernar. Y sabía que, lo mismo que el virrey Francisco de Toledo casi un siglo antes, que lo más conveniente al buen gobierno era organizar claramente las “dos repúblicas”, la de indios y la de españoles, cada una con sus jefes naturales y colocarse a sí mismo como autoridad máxima a la cabeza de todos. En realidad, Bohorques estaba realizando un verdadero “ritual de unción”, en el cual *él* ejercía el poder de entronizar y eventualmente quitar, legítima autoridad. Como ya dijimos, se había erigido en un líder supraétnico. Los nombramientos que contienen estos decretos reflejan que Bohorques se estaba ocupando de organizar *su* “nueva monarquía” en la que pretendía reinar sin interferencias. O, en todo caso, de construir primero una buena base de operaciones, a partir de la cual reiniciar la búsqueda de El Dorado desde una posición institucionalmente más consolidada. Sin embargo el proceso no es tan claro. Veamos primero el contenido del final del *Memorial*.

Aparentemente, con el propósito de organizar el asiento de la hueste en la región, se inscribió el nombramiento de Capitán de la Sala de Armas, conferido a Juan Mexía, en virtud de que se le encomendaron las armas y pertrechos de guerra de la hueste, en una ceremonia que había tendido lugar en el río de la Cruz de Chanchamayo el 12 de septiembre de 1650. Mexía era Maestro de Armas y había aportado una fragua y dos oficiales a su costa⁴¹. El

41 Se hace relación de todas las armas y pertrechos que se entregaron, con cargo

documento hace un salto para consignar los títulos y mercedes otorgados a Andrés Salgado de Araujo que veremos a continuación y en el folio 18, se da nueva razón sobre la “Patente de Capitán de la Sala de Armas” concedida a Juan Mexía y luego sobre el título de “Alférez de Ynfantería al sargento Juan Mexía de la compañía que en este descubrimiento está sirviendo al Capitán Sebastián Frutuoso para que sirva el dicho cargo y oficio”. Este es el tenor de las razones de los títulos que inscribe Salgado de Araujo en su calidad de Secretario de la Gobernación y escribano público. En los folios 18v al 20 se inscriben lo otorgado a otros españoles. Cada uno de acuerdo a sus méritos, recibió tierras, e incluso una encomienda de quinientos indios concedida al alférez Bernardo de Figueroa y Andrade⁴². Esta no es la única encomienda, y discutiremos el tema al tratar las mercedes que recibió el propio Salgado.

En los folios 16, 17 y 18r se consignan los títulos y mercedes otorgados a Salgado mediante diversas cláusulas y decretos. Se da razón y confirman los títulos de Alférez de Infantería y luego Patente de Capitán de Infantería, así como el de Secretario Mayor de

de que “en su Real nombre las tenga en una casa con todo cuidado y limpieza”. Se le entregaron “cincuenta y seis bocas de fuego en veinte y cuatro arcabuces, cuatro mosquetes, diez y seis escopetas, diez carabinas, dos pistolas tercerolas para de a caballo, dos rodelas de yerro, dos cuerpos de armas de Milán, catorce cuerpos de armas de los hechos en Chile, sesenta hierros de lanzas, doce chusos, ochenta hachas de cortar, ciento y veinte lampas, ciento y cuarenta machetes, cuarenta azadones, doce quintales de plomo, cuatro mil balas ajustadas, seis petacas de pólvora de a dos quintales cada una, doce quintales de hierro, ocho quintales de acero, sesenta docenas de chullos carn (?) doce quintales de cuerda, cuarenta quintales de pabilo para hacerla, ...” (f. 14).

- 42 Razones y títulos otorgados entre los folios 18v y 20: de alférez de Ynfantería al sargento Juan Sánchez Morón originalmente otorgado el 29 de junio de 1650. Este personaje estaba sirviendo en la compañía del Capitán Melchor Fernández de MonteRey. Sigue con la razón y título de alférez y alguacil mayor a Juan Básquez de Lara, que sirve en la compañía del Gobernador (y por ausencia del Capitán Nicolás de Aro), por “ser persona benemérita y de partes”. La siguiente certificación es en favor del alférez Bernardo de Figueroa y Andrade (originalmente otorgada el 18 de mayo del 50). Sus méritos son el haber servido a Su Majestad con dos soldados a su costa “armados y aviados de todo lo necesario hasta la obediencia que dio el cacique de la Sal y pueblos y su contorno y fundación de la ciudad de Quimire” (f. 19). Se le favorece con el título de Capitán de Infantería “que es la que sirve el Capitán Juan Cano”. Figueroa y Andrade recibió además quinientos indios (aunque más adelante se

Gobierno “tocante a las cosas de milicia, escribano público, de cabildo, de la ciudad, minas y registros” originalmente concedido el 8 de agosto de 1650. Por otro lado recibe diversas tierras, a su pedido y previa breve probanza de servicios, expresamente reconocidos por Bohorques, y manifiesta el propósito de avecinarse y traer a su mujer e hijos. Las más importantes se encuentran sobre el río Chanchamayo e incluyen los “cerros minerales de Putín que es de plata y plomo”⁴³. Otras cuatrocientas fanegadas en el pajonal de Chanchamayo y valle de Zayria (o Sayria) para criar ganado, ya que tenía 1000 cabras, algunas ovejas y cincuenta vacas. Por último pide otras dos leguas en la misma zona y otras 450 fanegadas más para criar “ganado de cerda”, es decir porcinos. El tercer tipo de merced es nada menos que 500 indios “en depósito para que le sirvan hasta que Su Magestad o su Real Consejo dispongan otra cosa”.

Ahora bien, las mercedes de tierras para Salgado fueron confirmadas por Bohorques mediante dos decretos, firmados de su puño y letras, y “en nombre de su real Persona”. En los decretos se ordena al alférez Juan Básquez, regidor de la ciudad, para que le dé formal posesión de estas tierras. En cambio, en lo referente al depósito de indios, no se puede decir que se trate de mercedes formales. Para comenzar, en este caso, como en el de Figueroa y

mencionan sólo cien indios) en “depósito para que le sirvan hasta que su Magestad o su Real Consejo disponga otra cosa” (f. 19v). Este depósito había sido otorgado el 6 de marzo del '50. Además, recibió doscientas fanegadas de tierra en la Pampa de Chanchamayo “junto al corral de las vacas” y otras 300 en Zayria. La última certificación corresponde al título de Alférez y de las 200 fanegadas entregadas a Juan Básquez de Lara en el valle de Zayaria, y otras doscientas en la “otra banda del Cerro Buena Vista” (f. 20).

- 43 “...[las tierras poco más o menos corren] y empiezan desde el paraje del dicho Río Chanchamayo que llaman de la cruz hasta un pajonal que hace yendo de dicho río para la ciudad donde se hallaron unos guayabos y de la mano derecha tiene el río Grande y por la izquierda los cerros de los minerales de Putín que es de plata y plomo, y el dicho Capitán Don Andrés Salgado de Araujo en señal de posesión tiro piedras, arrancó tierra, cortó árboles y quebró ramas y puso una cruz y por nombre Santa María de Rosamonde todo en mi presencia y de los testigos que fueron...” (f. 16v). Sigue una certificación del Cabildo de los documentos anteriores y de la autenticación de la firma de Bohórquez y los demás actuantes en los actos jurídicos precedentes. Estos documentos están firmados el 24 de diciembre de 1650 y copiados en las actas del cabildo el 20 de mayo del 51.

Andrade, se trata de menciones sobre mercedes, escritas a continuación de la confirmación de títulos. En segundo lugar no hay firma de Bohorques en las razones inscritas por el propio secretario. Sí existen, en cambio confirmaciones del Cabildo, debidamente refrendadas con la firma de los regidores. Además, siendo que los dos decretos fueron firmados en noviembre de 1650 e incorporados a las actas recién en mayo del 51 y que ninguna de las otras actas de esta última fecha llevan la firma de Bohorques, es posible pensar que no estaba presente cuando se inscribieron los títulos (algunos de ellos nuevos), ni las mercedes de indios. Como el ejemplar del *Memorial* es una copia de las Actas originales, en realidad no sabemos en qué medida parte de todo esto no fue manipulado por el propio Salgado de Araujo, que utilizará esa documentación para solicitar una nueva entrada a Chanchamayo presentándose para ello en la Corte en el año 1663.

Puede haber otras razones para que el gobernador no haya convalidado estas mercedes. La más banal, que Bohorques comprendiera las dificultades de convencer a los indios de la selva de que aceptaran un servicio permanente. La otra, es que no respondiera a sus planes originales, porque no llegaba como conquistador de los indios, sino tratando de erigirse en su líder para que lo ayudasen en su proyecto de construir una nueva monarquía. O sea, que políticamente no le convenía repartirlos y que si lo hizo fue bajo la presión de algunos de los descontentos de la hueste. Sin embargo, es probable que no haya estado cuando se realizaban estos actos jurídicos, producto de acuerdos realizados entre los hombres que quedaron en Quimiri. Y porque además, estos “depósitos” no revistieron las formalidades prescritas para estos casos. El tema, como tantos otros, quedará abierto y librado a nuestras especulaciones hasta que nuevos documentos nos permitan verificar o rechazar las hipótesis que aquí se exponen.

El *Memorial* finaliza con una certificación de la copia cuyo original quedó en poder del Secretario Mayor de Gobierno, Salgado de Araujo. Se dice allí que la copia fue firmada por el señor Gobernador “y yo [Salgado] por su mandado en Lima el veynte y uno de agosto de mil y seiscientos y cincuenta y tres años”, cuando probablemente Bohórques ya no se encontraba en Lima, sino en

Chile. Por eso es posible pensar que Salgado se amparara en esta circunstancia para manipular los folios finales de las Actas.

¿Cuánto de lo sucedido fue silenciado en este *Memorial*? Imposible saberlo con certeza, pero lo más probable es que sea todo lo referido a la frustrada búsqueda del Paytiti. Es obvio que tampoco se habla de los desgraciados sucesos del final de este periodo. Según Pedro Lozano (1875: 24-25), Bohorques tuvo que soportar levantamientos de la hueste, que lo acusó de embaucador porque las riquezas prometidas no aparecían. Del relato de este autor se desprende que probablemente trató de inducirlos (tal vez gracias a los informes de los indios serranos), a buscar esas riquezas treinta leguas más adelante y que, o bien fracasaron, o directamente se negaron a seguirlo. Al parecer, fray Luis Triviño tuvo que intervenir para salvar la vida de don Pedro de la cólera de sus hombres⁴⁴. En realidad no conocemos con certeza los pasos de Pedro Bohorques a mediados de 1651. En su testimonio, Sánchez de Bustamante afirma que por orden de Bohorques los indios hicieron incursiones sobre las estancias de los vecinos de Tarma y que éstos se quejaron a Lima. Lo cierto es que el virrey ordenó que se movilizara una milicia desde Tarma para apresarlo y así se hizo, aunque no queda claro si debieron descender a la selva, o si lo hallaron en la frontera de la sierra. Constantino Bayle (s/f: 25) dice que el capitán Juan López Real alistó gente en Tarma y en Jauja y que “tomó las espaldas a los forajidos, y todos, sin escapar uno, fueron a parar a las cárceles...”⁴⁵. Bohorques y Villanueva fueron enviados al presidio o fortaleza de Valdivia, en el reino de Chile, que era una avanzada española en territorio araucano. El castigo consistía en tener que defender ese fuerte contra los constantes ataques de los indios. Con esta medida del Virrey se clausuraron las aventuras de Bohorques en los Andes peruanos, pero no los sueños que continuaron bullendo en su febril cabeza.

44 Los datos de Pedro Lozano sobre esta campaña son escasos y confusos. Sabe que Bohorques fundó una ciudad y que nombró autoridades, pero dice que frente a los fracasos, don Pedro se decidió “salir” al Perú para pedir nuevo apoyo al virrey, quien finalmente lo apresó.

45 Vargas Ugarte confirma el nombre del capitán de la milicia como Juan López Real.

En este periodo se perfilan netamente los dos ejes sobre los cuales se desenvolvía la conducta de Bohorques. La necesidad de encontrar el Paytiti y la de convertirse en un colonizador. La desmesura y el orden no entraban en colisión en su esquema mental. Descubrir el oro oculto en la selva mediante hazañas reservadas a los héroes no le impedía ordenar el espacio natural y social, para lo cual se apoyó en lo que parecía más próximo a ese orden, como se ve en su descripción de la ciudad maravillosa que describe al virrey, o en la fundación de nuevas ciudades españolas, en el reparto de tierras o en la promoción de los hombres de la hueste para consolidar los símbolos de su poder. Sin embargo, podemos hacernos algunas preguntas adicionales ¿Esos lapsos sin información en el *Memorial*, corresponden a los de la búsqueda del Paytiti, a los fracasos y las supuestas rebeliones de la hueste? ¿Ese tardío reconocimiento de títulos y mercedes, obedece a la necesidad de calmar los ánimos y en realidad sólo trata de poner orden en medio de los conflictos como medida extrema? ¿Esto último fue realizado en su presencia y con su aquiescencia, o fue tramado por los quedaron en Quimiri como solución alternativa por no haber hallado el Paytiti? O sea, ¿Bohorques tuvo originalmente verdadera preocupación por el orden jurídico y por la conquista de los indios del entorno de las misiones, o lo hizo como último recurso para retener a sus hombres? Si el principal móvil de la expedición era el Paytiti, es probable que al comienzo a nadie le haya preocupado instalarse en Quimiri, sobre todo al descubrir que el Cerro de la Sal no era lo esperado. Había que seguir adelante. Pero, ¿hacia dónde, con qué medios? ¿con la guía de Yarasca, el cacique de los serranos? Todo confirma que esos intentos fueron vanos y que frente a las evidencias negativas, los hombres de la hueste trataron de “avecinar” en las mejores condiciones posibles. No se puede ignorar que si bien Bohorques trató de adquirir poder y legitimidad manipulando rituales, éstos no fueron suficientes para que su hueste y los indios lo aceptaran sin condiciones. La fragilidad de la situación legal de Bohorques jugó en su contra, aunque conocemos decenas de expediciones de conquista en las que muchos de sus jefes fueron destituidos o aún asesinados aunque ostentaran títulos legales inobjetable. Por eso, si es cierto que la historia la escriben los triunfadores, nada más revelador que este relato, que hizo de Bohorques un aventurero sin destino.

CAPÍTULO V

CALCHAQUÍ

LA RESTAURACIÓN DEL TAWANTINSUYU¹

sois mis hijos, sois mi sangre

[DISCURSO DE BOHORQUES A LOS INDIOS]

La llegada de Pedro Bohorques a la provincia del Tucumán

Como hemos visto al final del capítulo anterior, Bohorques y Villanueva fueron desterrados a Valdivia en el reino de Chile por un lapso de 6 o de 10 años (según distintas versiones), pero desconocemos las fechas exactas de su llegada al presidio y de su salida hacia el Tucumán. Sabemos sí que Bohorques arribó a Mendoza en los últimos meses de 1656 o en los primeros de 1657, con lo cual si la condena fue de 6 años, podría haberla cumplido en su totalidad. La principal información sobre su estadía en Chile pro-

1 Los sucesos vinculados con la presencia de Pedro Bohorques en el valle Calchaquí están ampliamente documentados. Por voluntad del gobernador y posterior orden de los virreyes, se instruyó un amplio sumario inserto en los Autos del Proceso a Pedro Bohorques que se encuentran en el Archivo General de Indias con las nomenclaturas Audiencia de Charcas 58, 121, 122 y varios expedientes de la Audiencia de Lima. Parte de estos documentos se encuentran en copias mecanografiadas en el Instituto E. Ravignani y en el Museo Etnográfico de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, pero también fue consultada la totalidad de los originales en un trabajo personal en el Archivo de Indias. Disponemos además del relato de un actor y testigo de estos sucesos, el padre jesuita Hernando de Torreblanca que en 1696 escribió una *Relación*, remitida al padre Rector Lauro Muñoz. En este caso, hemos consultado el original que se encuentra en la Biblioteca Nacional de Río de Janeiro y la edición realizada por Teresa Piosseck Prebisch. Esta *Relación*, aunque detallada

viene de la *Relación* del Padre Torreblanca² a la cual Pedro Lozano agrega algunos detalles (y contradicciones). Gracias a sus dotes personales, Bohorques logró hacerse de un cierto prestigio entre las autoridades del presidio de Valdivia, que en realidad era un fuerte que defendía la zona colonizada de los ataques araucanos. Para afianzar su protagonismo, Bohorques construyó dos piezas de artillería en madera “con aforros de cuero” que soportaban dos tiros. También hizo amistad con los jesuitas que tenían allí una residencia, entre ellos el padre Lira, el Superior, y con los padres Juan de Moscoso y Francisco de Vargas. La confianza que se supo ganar entre ellos, hizo que se lo autorizara para acompañar a este último a fin de enviar “un aviso por mar” al Gobernador y Presidente de la Audiencia de Concepción, Don Antonio Vásquez de Acuña. En la versión de Lozano, mucho más confusa, Bohorques hizo amistad con un portugués (que le habría enseñado a hacer los cañones) y con él fue a Concepción a instancias del propio Gobernador que quería que le fabricase otros similares para defensa de esa plaza. Estando en Concepción y en virtud de sus méritos en la defensa del fuerte, Bohorques consiguió que lo nombraran Capitán y licencia para dirigirse a Santiago de Chile³. Allí se habría vinculado con gente de cierto prestigio, pero como en realidad no es muy seguro de que haya dispuesto realmente de esa licencia, y ante el peligro de que lo reapresaran, al poco tiempo hizo fuga, llevando consigo

en muchos aspectos, es sin duda parcial, pues el padre trata de limpiar la reputación de los jesuitas que habían instalado dos misiones en el valle Calchaquí y que se involucraron estrechamente en los acontecimientos. Por otra parte, Torreblanca escribió cuando sus compañeros habían fallecido, de modo que nadie pudo refutar sus aseveraciones ni cuestionar su propia conducta respecto de Bohorques. A partir de estas fuentes, los padres jesuitas Pedro Lozano y Constantino Bayle escribieron sendas historias sobre estos sucesos. Todo esto forma la base, que he usado para escribir este periodo de la saga de Pedro Bohorques. Otras obras posteriores se han ocupado del asunto, como el ameno relato de Teresa Piosseck Prebisch. La que aquí se presenta, sin embargo, trata de tener un enfoque diferente.

2 Torreblanca, f. 8.

3 Este nombramiento de Capitán nunca lo he podido confirmar en otras fuentes excepto en Lozano, que probablemente se basó en Torreblanca. Pero se debe notar que hay un sospechoso silencio de parte de las autoridades de Lima sobre los detalles de lo que hizo Bohorques en Chile. Lozano dice que a los pocos días se le quitó el título de capitán y que “de muy sentido se desmandó en palabras contra el presidente” (1875: 26).

a una mestiza “en hábito de india”, y atravesando la cordillera, vino a desembocar en Mendoza.

Según algunos informantes⁴, intentaron detenerlo pero logró escapar pasando hacia el norte a través de los valles de Guandacol y Capayanes, con el confesado propósito de regresar al Perú para recuperar sus derechos sobre el Paytiti. En su ruta por el valle Fértil (San Juan), Famatina (La Rioja), valle de Catamarca y San Juan Bautista de la Rivera (o Londres de Pomán)⁵, consiguió ser recibido por personajes importantes a quienes les mostraba sus mapas del Paytiti y fascinaba con sus relatos sobre las riquezas que el utópico país escondía entre el follaje de la selva⁶. Entre estos personajes encontramos al General Don Nicolás de Brizuela en La Rioja y en particular al capitán Hernando de Pedraza, quien apoyó a Bohorques dándole avío en esta etapa y ricos regalos más adelante. Bartolomé Ramírez, ofrece un testimonio revelador sobre el tenor de las conversaciones que Bohorques mantenía con sus huéspedes.

...le vido llegar a su estancia que tiene en el valle de Capayán donde le hospedó por pasajero y en la noche que estuvo en la dicha su estancia y casa en la conversación que tuvieron le dijo que iba pasando al Pirú donde tenía mucho agasajo de amigos que tenía y en particular de caciques porque era descendiente del inga y que le reconocían por tal y que tenía de ellos todo el dinero que quisiese y así mesmo le mostró en dicha ocasión un lien-

4 AGI, Charcas 122 (2), documento 7, f. 11. Autos hechos por el Gobernador Cabrera en 1660. Testimonio del Capitán Esteban de Contreras. En el Archivo de Indias existen dos copias sobre estos Autos. La primera corresponde a Charcas 122 (1), ff. 67-110. Por razones de comodidad citaré 122 (2).

5 La ciudad de Londres fue fundada varias veces. En la época que tratamos había sido instalada en el centro-oeste de la provincia de Catamarca, en el paraje y estancia denominada Pomán, con el nombre de San Juan Bautista de la Rivera. Las referencias a ella usarán alternativamente cualquiera de los tres nombres, tal como se hizo en la documentación consultada.

6 Sobre este viaje de Bohorques dice Lozano: “Oíanle los indios con admiración, y aún los españoles en las cosas que fiaba de ellos, como por allí es gente sencilla y poco cultivada, le daban crédito [...] a que ayudaba su natural facundia en persuadir, y una fingida gravedad junto con una urbanidad sin hinchazón, con que trataba a chicos y grandes, indios y españoles...” (1875: 29).

zo donde estaba pintado una figura de indio que decía era su abuelo el inga don Cristóbal que no se acuerda el sobrenombre...⁷

El estanciero Lorenzo Páez de Espinosa vio a Bohorques cuando pasó por la propiedad de Brizuela en el valle de Guandacol. También le había mostrado una pintura de los inkas del Perú diciéndole que se iba

a mi territorio que son los Chunchos donde si me pongo el Ongo [uncu] que quiere decir camiseta voto a Dios que no se me da nada de todo el mundo...⁸.

Pedro Bohorques no sólo visitaba a los españoles en los valles que atravesaba, sino que pasó por diversos pueblos indígenas para detenerse un corto tiempo en las proximidades de San Miguel de Tucumán, en la encomienda de Mancopa y Belicha.⁹ Estuvo también en la ciudad, porque allí conoció a Luis de Hoyos un importante personaje de la provincia que participó más tarde en el encuentro entre Bohorques y el Gobernador en Pomán¹⁰. El teniente de Gobernador de San Miguel intentó apresarlos, pero Bohorques hábilmente lo eludió¹¹.

No he podido saber si fue durante este corto aunque intenso periplo que Bohorques adquirió noticias sobre la situación del valle Calchaquí y sobre sus pobladores, o si ya disponía de ciertas informaciones claves que le permitieron elaborar su estrategia para introducirse entre sus indios. Algunas de esas noticias, como vimos, las pudo haber recogido en sus andanzas por el Perú o Chile. Estando en las cercanías de San Miguel, Bohorques hizo relación con dos indios peruanos, uno de ellos sacristán y el otro un “donado”¹²

7 Charcas 122 (2) documento 7, ff. 22v-23. Cristóbal fue el nombre de bautismo adoptado por Paulo Inca, uno de los hijos de Guayna Cápac. (Ver capítulo II).

8 AGI, Charcas 58, 2º cuaderno, f. 61.

9 Torreblanca, ff. 9 y 10.

10 Charcas 122 (2), doc. 7, f. 17v. Testimonio del propio Luis de Hoyos.

11 Charcas 122 (2), 1660. documento 7. f. 11. Testimonio del Capitán Esteban de Contreras.

12 donado: se dice de una categoría laica e inferior dentro de la jerarquía

que estaban en el convento de San Francisco y se los llevó consigo en su entrada al valle Calchaquí, haciéndose pasar por nieto del Inga y su legítimo sucesor. Esta noticia se difundió rápidamente, ya que como tal inka se había anunciado en todas sus visitas anteriores a indios y españoles, al menos en forma verbal, ya que esta aseveración nunca la hizo formalmente por escrito al dirigirse a las autoridades. Desde San Miguel había negociado con uno de los caciques del valle Calchaquí, llamado Pedro Pivanti, cacique de los Paciocas, quien envió sus indios a buscarlo al valle de Choromoros y lo introdujo en sus tierras, donde fue recibido con todos los honores, siendo agasajado de pueblo en pueblo y alojado finalmente en la casa de Pivanti. Cuando el Gobernador del Tucumán, Don Alonso de Mercado y Villacorta recibe las primeras noticias sobre la presencia de Bohorques en su jurisdicción, éste ya se encontraba plenamente instalado en el valle. Ahora bien, ¿por qué eligió Bohorques este valle, desviando su pretendida ruta hacia el Perú y cambiando radicalmente sus planes, y por qué asumió la investidura de Inka de manera más desembozada y expresa de lo que lo había hecho en Perú? ¿En qué contexto se introducía Bohorques?

El contexto socio-político del valle Calchaquí ¹³

En 1657 habían transcurrido exactamente ciento veintidós años de sucesivos fracasos para colonizar el valle Calchaquí, desde los primeros intentos realizados durante la entrada de Diego de Almagro que lo atravesó en su ruta hacia Chile. O sea el valle continuaba siendo controlado por los indígenas. Salvo contadas excepciones en su extremo norte, ninguna instalación española se pudo conservar en el valle, ni se consiguió que los indios cumplieran con sus mitas de servicio personal en beneficio de los encomen-

eclesiástica. Era la única a la que accedían los indígenas a los que les estaba expresamente prohibida la entrada al estado sacerdotal.

13 Para la bibliografía sobre la situación socio-política del valle y en general sobre la población indígena del Tucumán colonial durante el periodo inca y colonial ver Lorandi 1980, 1984a y b, 1988, 1989, 1990; Lorandi y Boixadós 1987-88; Lorandi y Bunster 1978-88; Lorandi y Schaposchnik 1990.

deros entre quienes habían sido repartidos en los sucesivos esfuerzos por conquistarlos. Por lo tanto, esta región que ocupaba el corazón de la Provincia de “Tucumán, Juríes y Diaguitas”¹⁴, con su alta densidad de población y gran riqueza potencial para los proyectos colonizadores, había logrado conservar su autonomía hasta mediados del siglo XVI. Este es un primer elemento que debemos tener presente al analizar la situación de las poblaciones del valle.

El segundo se refiere a la composición multiétnica de su población y a los conflictos internos que de ello se derivaron. Hasta el siglo XV el valle estuvo habitado por pueblos originarios que pertenecían al gran tronco Diaguita de lengua kakana (de más amplia dispersión en el noroeste argentino), divididos en una multitud de jefaturas de distinta amplitud territorial y demográfica. Entre 1430 y 1480 debieron enfrentar diversas invasiones inkaicas, hasta que al tercer intento, y tras una cruelísima matanza al decir de Pedro Lozano¹⁵, los genéricamente llamados Calchaquíes fueron derrotados, parcialmente reemplazados y los restantes puestos bajo el control de miles de mitmaqkuna o colonos enviados por las autoridades del Cuzco. La intervención inkaica no sólo produjo sus efectos en cuanto a la caída demográfica, sino que fracturó las jefaturas originarias y/o las dejó bajo el control de los caciques de los mitmaqkuna y repartió parte de las tierras a los nuevos colonizadores. Como resultado, el valle se convirtió en un espacio multiétnico, que ante la derrota del imperio en manos de las huestes de Pizarro, comenzó a reformular sus relaciones internas de poder ya que si bien muchos de los mitmaqkuna regresaron a sus

14 Esta era la designación oficial de esta provincia española.

15 Pedro Lozano, citando una carta del Obispo Maldonado (que se opuso ferozmente a las negociaciones del gobernador con Bohorques) dice que en la opinión de algunos se alude a que “...de hecho los capitanes del Inga conquistaron dos veces a los naturales de este valle, pero que ellos, idólatras de su propia libertad, llevaron tan pesadamente el yugo de su nuevo dominio, que otras dos veces se rebelaron; por lo cual despachando por tercera vez a sus capitanes al valle, les dio orden apretada que destruyesen a todos sus moradores y que de aquí le vino al valle, en el idioma peruano el nombre de *Calchaquí*, que quiere decir asolados, usando la metáfora del verbo *Calchani* que usa el indio cuando acaba la cosecha del maíz abate al suelo la caña y alterando poco el vocablo se llamó el valle de Calchaquí” (Lozano, 1875: 71). En cuanto al nombre Calchaquí hay otras interpretaciones, ver más adelante.

respectivos hogares, muchos otros, habiendo ganado nuevas tierras y mejores condiciones generales, optaron por permanecer en el valle. En consecuencia, durante el periodo colonial, en algunos casos los originarios y los antiguos mitmaqkuna ahora llamados advenedizos, se mantuvieron en constante conflicto por el control territorial. En otros se fundieron en una sola jefatura, con linajes dirigentes compuestos por miembros de ambos grupos étnicos, pero donde los originarios, aparentemente, habían podido recuperar el poder. Empero, a pesar de estas fisuras y reacomodamientos, cuando se trató de enfrentar al nuevo enemigo común, los caciques del valle pudieron superar los conflictos internos amparados además en las excepcionales condiciones topográficas que garantizaban su aislamiento.

El valle es una especie de cajón, estrecho en el norte y más amplio en el sur, recorrido por dos ríos que unen sus aguas en un punto central, aproximadamente equidistante de sus extremos. En el segmento septentrional, el valle está recorrido de norte a sur por el río Calchaquí y en el meridional, por el río Yocavil, hoy Santa María, que a causa de antiguos fenómenos geomorfológicos, corre de sur a norte, uniéndose ambos en Cafayate (ver Mapa Nº 5). Por el norte y el oeste linda con la puna y valle del Cajón y por el este está separado de las llanuras por una sucesión de altas cumbres: la del Obispo, las Calchaquíes y el Aconquija. Al sur, tras desembocar primero en una amplia pampa intermontana, llamada desierto del Arenal, está cerrado por cadenas que se alinean de oeste a este y que enlazan la puna con la sierra del Aconquija. En resumen, este complejo de dos valles, que serán considerados como una unidad en virtud de los hechos históricos que los vinculan, conforma un espacio de difícil acceso desde el exterior y de fácil defensa desde su interior.

Los mitmaqkuna traídos por los inkas provinieron de dos regiones distintas. Los más numerosos tal vez llegaron desde las llanuras tucumano-santiagueñas, cuyas poblaciones pactaron con el Cuzco para servir en ese tramo de la frontera imperial a cambio de ciertos bienes y beneficios, por ejemplo obtener tierra en valles templados. Fueron distribuidos en pueblos y centros administrativos inkas, algunos de los cuales recibieron el nombre de Tucumanao o

Tucumangastas.¹⁶ El resto fue trasladado desde diversas poblaciones del altiplano peruano-boliviano. En particular nos interesan los originarios de los pueblos de Orurillo y Sicoana o Chicoana en la provincia de Canas al sur del Cuzco, que fueron instalados al menos en dos lugares claves. Uno de ellos, en el segmento norte del valle, habitado por los Pulares, donde controlaron un gran centro administrativo llamado Chicoana (hoy La Paya)¹⁷. Otro grupo, constituido por integrantes del ayllu paccioca¹⁸ del mismo origen, fue asentado en el pueblo de Tolombón, llamado en época colonial pueblo de Paciocas y Tolombones y su principal función fue la de controlar al grupo originario (los Tolombones) que era el más rebelde y de mayor liderazgo en el valle. La relación entre los Tolombones y los Paciocas data entonces, de la época incaica. Refiriéndose a los primeros, dice Lozano:

...habiendo en su antigüedad contraído parentesco con los presidiarios peruanos que hubo en sus fronteras, se habían esmerado más en los obsequios de su fingido Inca [refiriéndose a Pedro Bohorques] quien por fiar más de ellos, les hizo los guardas inmediatos de su persona, porque así aseguraba más el respeto y veneración de los demás... (Lozano 1875, libro V: 78).

La existencia de esos descendientes de peruanos es una de las claves que permite entender la acogida que tuvo Bohorques como

16 ao y gasta son desinencias que significan pueblo en lengua cacana, o lengua original de los diaguitas. O sea, que Tucumano o Tucumangasta significa pueblo de o habitado por tucumanos.

17 Este Chicoana no debe ser confundido con la actual localización de este pueblo, y que se encuentra en el valle de Lerma. Esta última fue el resultado de la desnaturalización de los habitantes del Chicoana prehispánico, a posteriori de la guerra que venció finalmente la prolongada resistencia de las poblaciones del valle Calchaquí entre 1659 y 1665.

18 En el pueblo de Oruro u Orurillo se encontraba un ayllu mapacioca. Este dato nos fue proporcionado por la Lic. Mercedes del Río a quien agradecemos la gentileza de proporcionarlo. (Archivo Histórico Nacional, Buenos Aires, Padrón de Oruro 1604-1786. Repartimiento de Horuro. Sala 13-17-14). Este padrón fue erróneamente clasificado como perteneciente al Oruro de Bolivia. Los ayillos mencionados en el mismo no correspondían a poblaciones de esa zonas, y del Río los localizó posteriormente en la provincia de Canas.

miembro de la casa real del Cuzco, tema sobre el que volveremos enseguida ya que antes es necesario considerar otros elementos que hacen al contexto general.

Hacia 1560, cuando se iniciaron los esfuerzos más sistemáticos para colonizar el norte argentino, el cacique o cacique del pueblo de Tolombones y Paciocas era Juan Calchaquí, un líder con capacidad para convocar a sus pares del valle y aún a otros fuera de él. En los papeles españoles de la época se dice “que lo tenían por *waka*”, o sea por un personaje con especiales condiciones shamánicas y de allí que su nombre fue transformado en etnónimo y que se haya utilizado luego para designar a todos los pobladores del valle¹⁹. Luchador y a la vez hábil negociador, su nombre cristiano Juan fue fruto de encuentros esporádicos con las fuerzas conquistadoras. Varias veces tuvo que negociar la libertad de miembros de su familia, e incluso trató de conseguir la ayuda española para combatir a una de esas poblaciones advenedizas con las que competía por tierras o por derechos a determinados productos. Sin embargo fue un indudable líder que expulsó a los españoles de sus precarias instalaciones en el valle y empujó a otros a que lo hicieran de los suyos. Bajo su impulso, tres ciudades españolas debieron ser abandonadas en la jurisdicción de la nueva provincia y en 1560 sólo Santiago del Estero, en plena llanura y muy lejos de su territorio de influencia pudo ser mantenida en pie. No sabemos si Juan Calchaquí pertenecía al linaje de los Paciocas peruanos o al de los originarios, aunque lo último es más probable. Hacia mitad del siglo XVI, y aunque continuaban emparentados entre sí, los originarios Tolombones debieron haber recuperado su caudal demográfico y la hegemonía que habían perdido bajo el dominio del Tawantinsuyu. Empero, lo interesante es que si bien se debieron haber reformulado las relaciones de poder entre los dos grupos,

19 Debo aclarar que ese etnónimo no se aplica en realidad a ningún grupo étnico en particular, por que si bien Juan Calchaquí era curaca de los Tolombones, estos no reciben la designación de calchaquíes salvo en referencias de mayor amplitud regional. En ciertos textos se habla de los “indios de Calchaquí”, refiriéndose a los indios del curaca pero en otros a indios del valle. Existe circularidad de los sentidos. Para más detalles se puede consultar Lorandi y Bunster 1987-88: 221-262.

ninguno de ellos, ni en particular los Paciocas, habían perdido su identidad étnica a pesar de los intercambios parentales producidos a lo largo de casi un siglo y medio. De ahí la importancia de insistir sobre estos datos y de la posibilidad de que Bohorques, en su paso por el altiplano y los alrededores del Cuzco, haya recogido noticias de la presencia de peruanos en Calchaquí, ya que esto permitiría conjeturar que su llegada a la zona no fue hecho fortuito. En realidad no sabemos de quien partió la iniciativa, si de Bohorques que aprovechó la coyuntura, o de los Paciocas que efectivamente lo buscaron como parte de una estrategia para recuperar el poder que detentaban en tiempo de los inkas y al mismo tiempo para conservar la autonomía que se disfrutaba en el valle desde un siglo atrás.

Los sucesivos gobernadores de la provincia, y a medida que pudieron establecer nuevas ciudades como San Miguel, Córdoba, Salta, Esteco, La Rioja y San Salvador de Jujuy (1565-1593), intentaron sin éxito apoderarse del valle Calchaquí. Refugiados en su libertad y a pesar de sus conflictos internos, participaron también de un gran alzamiento, que se inició en el valle, pero se que luego se extendió fuera de él bajo el comando de Chalemín, cacique de los Malfines (en el centro/oeste de la provincia de Catamarca). El alzamiento, con epicentro en lo que hoy son las provincias de Catamarca y La Rioja, comprometió a los indígenas de casi todas las restantes jurisdicciones. La encomienda de servicio personal con su resultante en abusos, explotación femenina en las labores de hilado y tejido y la desestructuración de las comunidades, fueron los detonantes que movilizaron a los indígenas entre 1630 y 1643. Por las guerras que se produjeron a raíz de estos alzamientos, parte de los indígenas de Catamarca y La Rioja fueron “desnaturalizados” o sea trasladados fuera de sus tierras e instalados en varias reducciones. Los del valle Calchaquí por su parte, lograron resistir aunque con muchas pérdidas, y a pesar de la parcial defección de los Pulares que ocupaban el sector norte y que combatieron como indios amigos del lado español.

Estos hechos, sucintamente relatados, nos permiten contextualizar la situación del valle hacia 1657, el año en que Pedro Bohorques hizo su triunfal entrada titulándose inka. ¿Cómo fue ésto posible?

¿Cómo se entiende que un conjunto de pueblos que resistieron ferozmente a los inkas hayan aceptado el liderazgo de este hombre, ajeno, y —en última instancia— de dudosa procedencia? Hay varias razones. Los indios estaban al tanto de las intenciones españolas de acabar con la prolongada resistencia²⁰ y de los inminentes preparativos para invadirlos. Y al mismo tiempo crecían las dificultades para conservar un consenso general sin fisuras que permitiera enfrentar en común las presiones y agresiones externas. De hecho, y como resultado del alzamiento de 1630-43, los Pulares ya habían parcialmente defecionado y aunque lo negociado con las autoridades tuvo un éxito efímero, el ejemplo podría ser imitado por otros grupos. La tercera razón fue la falta de un líder local, con amplia capacidad de convocatoria.

Pero, dentro de este contexto, la cuarta razón puede ser tal vez, la más singular. Después de más de 100 años y ya borradas las huellas de la humillación provocada por la conquista incaica, la memoria de sus reyes, transformados en arquetipos y en idealizados representantes de un pasado mejor —aunque hoy digamos que reconstruido a fuerza de manipular la memoria histórica— era la nueva savia que alimentaba las fuerzas para conservar activa una resistencia y que corría el riesgo de concluir por agotamiento y por las disputas intestinas. Y aquí entra en juego otro elemento para favorecer la construcción de esta utopía: el que introduce a Bohorques es Pivanti, cacique de los Paciocas, aquellos descendientes de antiguos mitmaqkuna que disfrutaron de mayor poder en tiempos del inka. Originarios del sur del Cuzco, ellos debieron conservar una imagen más nítida de la importancia del Tawantinsuyu, puesto que se sentían más consustanciados y partícipes de la cosmovisión del mundo andino²¹. Bohorques, que se intitulaba nieto del último

20 En trabajos anteriores he señalado las diferencias que pueden observarse entre "resistencia" y "rebelión". En el primer caso, he incluido aquellas poblaciones que conservan un control autónomo de sus decisiones políticas durante varias generaciones. Como rebelión, he clasificado los movimientos que se producen entre comunidades que previamente habían perdido su autonomía, y en las cuales renacen los apetitos de libertad o al menos la intención de modificar las condiciones presentes de dominación (Lorandi 1988).

21 A pesar de lo dicho, no se puede ignorar que la provincia de Canas fue bastante castigada por la intervención incaica. Sus poblaciones fueron

inka, (de Paulo o Cristóbal) y que se decía nacido en España a causa de que las dinastías del Cuzco habían querido ser apartadas del contacto con su pueblo²², –por eso se hacía llamar Guallpa Inga (Lozano 1875: 28)– podría devolver a los Paciocas el liderazgo que habían perdido. Al mismo tiempo su presencia permitiría reabrir, para el resto de los pueblos, una esperanza firme de continuar la resistencia y mantener a los españoles fuera de las fronteras del valle. En realidad, Bohorques tuvo cabida entre los indios de Calchaquí gracias a un cúmulo de factores internos, vinculados con la búsqueda de un nuevo equilibrio del poder y de presiones externas, que afectaban las alternativas y decisiones que debían tomarse para conservar la autonomía que todas las jefaturas habían disfrutado hasta ese momento.

Alarma y negociaciones. El encuentro en Pomán

El 21 de mayo de 1657 llegaron a Córdoba –donde por esa época residía el Gobernador don Alonso de Mercado y Villacortas– las primeras noticias sobre la presencia de Pedro Bohorques en el valle Calchaquí utilizando el título de inka; “*tres meses después que corría con el manejo y séquito de los indios...*” dice Mercado en carta a la Audiencia de Charcas del 17 de diciembre de 1657²³. Las traía el Capitán Pedro Calderón, Teniente de Gobernador de la ciudad de Londres de Pomán, portador además de varias cartas (fechadas en abril de ese año), donde tanto los misioneros del va-

considerablemente dispersadas, repartiendo mitmakuna en diversas regiones del imperio y sus tierras reasignadas a otros mitmakuna formando poblaciones multiétnicas (Glave 1989 y 1990: 81-132).

22 Cuando se habla de nietos en estos textos, puede hacerse referencia a descendientes en general, ya que dentro de esa categoría entran bisnietos, tataranietos y aún otros descendientes. Es bien conocida la expulsión de parte de la dinastía real para alejarlos del antiguo centro de poder. En estos casos hubo muchos descendientes y tal vez algunos de ellos ilegítimos. Con respecto a Paulo o Cristóbal, este permaneció en el Cuzco, pero su nieto, Melchor Carlos fue a vivir a España y se casó dos veces, la segunda cuando ya se encontraba en la península. Sus hijos permanecieron allá sin que se sepa demasiado sobre ellos. Bohorques debió estar informado sobre estas circunstancias y haberse amparado en ellas. (Ver cap. II).

23 AGI, Charcas 122 (1), ff. 1-3.

lle como el propio Bohorques daban cuenta de la novedad. Los misioneros habían enviado a Londres a uno de ellos, el padre Juan de León, quien les hizo un pormenorizado –y apasionado– relato sobre lo acontecido. Vamos por partes. En primer lugar, la carta del cabildo que resume la información recibida y las esperanzas que ha despertado la presencia de Bohorques en el valle. Se relatan los festejos que se le hicieron, la probabilidad de lograr una evangelización definitiva gracias a su presencia y las *guacas* (o *wakas*)²⁴ o tesoros que los indios le mostraron en su calidad de inka. Los del cabildo transmiten las opiniones del padre León que estaba convencido de la prudencia de Bohorques y de los beneficios que su presencia aportaría a la provincia,

*...Hales propuesto este caballero a los indios como su agüelo [el inca] murió en la fe de Cristo Nuestro Señor, y en la sujeción y servidumbre de nuestro Rey y Señor y que no le tendrán contento mientras no se sujetasen a su Magestad y en su Real nombre al Sr. Gobernador de esta provincia....*²⁵

A continuación el Cabildo se hace eco de las quejas de los misioneros en lo tocante a la evangelización, que hasta el momento había dado muy pocos frutos, ya que sólo les entregaban a los niños por un tiempo para luego quitárselos y devolverlos a sus “idolatrías”. Esto puede explicar en buena medida el apoyo que los padres darán al proyecto de Bohorques, si bien no estaban ausentes las ambiciones de lucro que la flagrante simpleza de León muestra en otra carta posterior dirigida a Hernando de Pedraza.

La misiva del padre Eugenio Sancho, Superior de las misiones, es de un tono mesurado. El padre entendía que por lo que había sabido, estos hechos serían en beneficio de ambas Magestades, Dios y el Rey. Y que esto se lograría sin acudir al rigor, sino con medios

24 Waka o guaca.: lugar sagrado. Esta palabra se aplica tanto a lugares, tumbas, personas vivas o ancestrales. Recordar que Juan Calchaquí era considerado waka.

25 AGI, Charcas 58, 1er. cuaderno, f. 2.

*fáciles y acomodados al natural de esta gente, que hemos conferido y juzgado por acertados y muy conformes al sentir de las personas cuerdas y experimentadas de esta provincia...*²⁶

Las cartas de Bohorques nos revelan el tono general con el cual piensa conducir sus negocios, al menos en esta etapa de los acontecimientos. Fidelidad al Rey, respeto por el Gobernador, importancia de su persona y negocios, intenciones libres de toda sospecha, aunque también asoma un cierto tono providencialista. Veamos la carta dirigida al Gobernador:

Señor Gobernador muy pesaroso partía de esta Provincia para el Perú sin haber conseguido besar la mano de V.SS [Vuestra Señoría] cosa que desee infinito. [...] Seguro de lisonja pues no la tiene mi ánimo sino sólo reconocer a V.SS. por su dueño. Llevábame al Perú una cosa de las tan graves que se han ofrecido en el Mundo aunque con pasos tardos me acercaba a la grandeza del Señor Virrey a dar fin a los negocios comenzados sobre la entrada y conquista del Marañón que tengo a mi cargo; quiso Dios que sin pensar aportase a esta provincia de Calchaquí donde sus moradores están hoy postrados y humildes que verdaderamente parece moción del cielo, adóranme como a su Inga, y obedécenme cuanto les mando con mucho amor, han prometido toda paz y quietud y que me enseñarán las minas todas que en sí encierra esta tierra, y para principio me han mostrado dos entierros de los capitanes que verdaderamente prometen tener alguna cosa de consideración por las muchas figuras de piedra y estatuas de madera que sobre sí tienen y otros lavaderos de oro que también prometen enseñarme diciendo que como a heredero de su Inga no quedará cosa oculta que no se me manifieste. De la alegría, fiestas, y bailes que han hecho a mi entrada, de algunas son testigos los padres de esta misión y por que me parece que el

26 AGI, Charcas 58, 1er. cuaderno, f. 3.

*Padre Superior de ella escribe a V.SS no las refiero porque parecen increíbles estoy aguardando a que V.SS. le traiga Dios con bien a la ciudad de Londres para a la vista comunicarle lo demás y en todo obedecerle como a mi superior, y guardar la orden que se me diera... (énfasis mío)*²⁷

El tenor de la carta es mesurado, aunque no escapa a algunas señales que ya observamos en otras manifestaciones anteriores. Que sus negocios son de los más importantes de este mundo, por ejemplo. Pero lo significativo es que aquí se encuentran las claves de la estrategia que llevará adelante. Bohorques se autoatribuye poder suficiente como para ser el artífice que logre la tan esperada paz y evangelización de los indios, además de que gracias a ser considerado inka, podrá descubrir los secretos celosamente guardados hasta el momento. Ya hemos visto que este último argumento fue utilizado en el Perú y que tuvo un relativo éxito. ¿Pero, por qué tiene tanta fuerza en una zona como ésta que, aunque bien protegida, ha sido ya varias veces visitada? No estaban, como en el caso anterior, frente a una selva impenetrable que alentase la imaginación desenfadada. Hacía más de cien años que los españoles colonizaban el Tucumán y sabían que la tierra no escondía grandes riquezas y bien podría pensarse que la desilusión original ya debería haber dado paso a otro tipo de expectativas. Sin embargo no era así. En el imaginario de la mayoría de los hispano-criollos del Tucumán (aunque no de todos), sólo las minas o tesoros, que la frustrada conquista enriquecía hasta el delirio en las mentes más febriles, podrían llegar a explicar la tenaz resistencia de los Calchaquíes. Y veamos como Bohorques realimenta el mito analizando una carta suya dirigida al Capitán Hernando de Pedraza, con quien ya había entablado amistad en su paso por Londres de Pomán.

Señor Capitan Hernando de Pedraza mi amigo y hermano. Cosa de sueño parece mi peregrinación pues aún del todo no conjeturo el cómo dí en este valle de Calchaquí,

27 AGI, Charcas 58, 1er. cuaderno, f. 4. 21 de abril de 1657.

lo más cierto es que Dios como principal autor de todo rodeo [favoreció] *este viaje por alguna cosa muy de su servicio que a esto sólo se puede atribuir semejante acaecimiento...*

A continuación Bohorques relata su llegada a Calchaquí, los homenajes que Pivanti organizó en su honor y prosigue:

[...] y luego se juntó gran número con fiestas, danzas, cantos, y otros géneros de alegría que parecía cosa de juicio, hincábanse de rodillas y me besaban la mano dando grandes gritos y aclamaciones como a su Inga, dijéronme que volviese para atrás para que me viesen los demás pueblos fue forzoso darles gusto, y dejando mis cabalgaduras con buen cobro y guardia he venido a dar a este paraje, donde para mayor consuelo mío topo a los padres que admirados ignoraban tan gran moción entre estos bárbaros cosa no acostumbrada ni jamás vista, los campos y caminos se llenaban de gente atropada sin dar lugar a los de a pie a que pasasen los de a caballo [sic]²⁸ todo ha sido regocijos, en revolución, todas fiestas y alegrías. He les tratado en las pláticas de muchas cosas convenientes a sus almas y estados, y lo abrazan según parecen con amor, han me enseñado algunas guacas que dicen dejó el Inga que después acabaremos y veremos lo que hay. También dicen que me llevarán a unos labaderos muy ricos de oro y a otras minas de mucha importancia, que como cosas de mis abuelos quieren que yo las posea, no quieren que me vaya. Y así he resuél-tome a ver y escribir al Señor Gobernador [...] Santa María de los Angeles, valle de Yocavil, veintiuno de abril de seisientos y cincuenta y siete. Amigo de Vm. Don Pedro Bohorques.²⁹

28 Si bien los indígenas de Calchaquí se habían apropiado de caballos, es muy difícil que hayan tenido tantos como para que el relato de Bohorques pueda ser considerado verídico.

29 AGI, Charcas 58, 1er. cuaderno, ff. 4v-5v. Los jesuitas sostenían dos misiones en el valle. Una en las proximidades de la actual ciudad de Santa María, en el sec-

Hay otra carta de don Pedro dirigida al capitán Nieva y Castilla, y aunque más breve, en ella campea el mismo providencialismo que en la anterior. La pintura de Bohorques es de trazos gruesos y no vale la pena agregarle comentarios. El Gobernador y la gente de Londres, así como los propios padres de la Compañía de Jesús, aunque con temor y relativa desconfianza, quedaron envueltos en este discurso y a partir de allí involucrados en su proyecto.

Disponemos también de una misiva del padre Juan de León del 24 de junio de ese año dirigida a Hernando de Pedraza que dará la puntada final a la construcción de este imaginario. En ella fray León confiesa que tiene estrecha amistad con Bohorques con quien se tratan como hermanos. Agradece, también, que Pedraza haya enviado socorro a Bohorques pues tiene necesidad de carne para alimentar a la mucha gente que se acerca a su casa a ver a su Inka. Le informa que ha habido desconfianza de los indios sobre la estirpe de Don Pedro y que habían enviado a un "*viejo ladino que había corrido mucho el Perú*" para saber si se comportaba, vestía y comía como un inka y que pasó favorablemente esos exámenes. Admite que hubo un intento de ciertos indios Malfines de matar al inka, porque creían que era espía del Gobernador y que los padres eran cómplices de esta traición. Enterado don Pedro, hizo capturar al "*que llevó la flecha*" (declaración de guerra) y le habló "*con mucha gravedad y brío de Inka, dióle los pies a besar e hízole cargo*"; pero también lo amenazó con cortarle la lengua. Al parecer el asunto se solucionó sin más inconvenientes. La impresión que pretende dejar León es que el Inka estaba ejerciendo a pleno su autoridad entre las poblaciones del valle. Y que Bohorques se reía de las amenazas de las poblaciones españolas de las fronteras porque

tor sur llamado valle de Yocavil, que es desde donde escribe Bohorques esta carta. La otra en San Carlos, en las proximidades de la moderna ciudad homónima, en el extremo meridional del sector norte, hoy llamado valle Calchaquí. Con respecto al apelativo de "Don" que Bohorques se atribuye en esta carta y que los españoles le otorgaron se deben hacer algunos comentarios. Si bien no hay pruebas fehacientes de que haya sido hidalgo legítimo, el obispo Maldonado lo cree perteneciente a la casa de los Bohorques de Utrera. Por otro lado, es bastante notorio que en estas zonas marginales como el Tucumán, las normas en estos casos fueron respetadas sólo a medias.

los Calchaquíes, dice León, “*darán antes la vida que soltar ni dejar llevar a su Inka*”. Bohorques proclamaba que él “*tiene a Calchaquí*” y que a media palabra suya “*estuviera el valle alzado*”. Y respecto de las riquezas por descubrir sostiene que si sólo se encontrase un tercio de ellas “*no habrá en el universo provincia más rica que la nuestra*” y que, aunque el padre León, como ministro de Dios, sólo se interesa por la salvación de tantas almas, no obsta que le informe a Pedraza de los tesoros y minas de los que Bohorques está tomando conocimiento. Empero León le recomienda a Pedraza que lo mantenga en secreto y evite que algún español entre al valle por esta causa. Las palabras del buen jesuita son muy ingenuas y no logran ocultar sus ambiciones³⁰. Como veremos enseguida esta carta llegó a manos de Pedraza en medio de los preparativos para recibir a Bohorques en Pomán.

Ante las noticias recibidas en Córdoba, el Gobernador resolvió informar al virrey Conde de Alba y Aliste y a la Audiencia de Charcas. Paralelamente aceptó organizar una entrevista con Bohorques en Pomán, hacia donde partió el 29 de mayo de 1657. El viaje fue penoso y para no demorarse abandonó su coche y las carretas con su bagaje, que despachó por el camino real y atravesó

30 AGI, Charcas 122 (1) ff. 179-182. A título de posdata, León enumera las riquezas que está descubriendo Bohorques: “Minas del Pular. Doce leguas del Ingenio, mina de fundición de plata. Esto es de los pulares o Tajigasta. Memorias de las riquezas de Calchaquí. A hora de Calchaquí, tras este pueblo está la casa blanca, en Anguingasta, minas de oro y una muy nombrada huaca. En Guanpolán minas de plata, en Amimana minas de plata. En Tolombón minas de oro y plata, en Quilmes dos huacas grandiosas, en Anguinao tres huacas y muchos minerales. En Yocavil una mina grandiosa de oro y plata, en Camana [Incamana] de plata. Esto sólo he oído hasta hoy, el tiempo irá descubriendo muchos más, esconda vuestra merced la carta y mi nombre y solo diga las nuevas que se pueden decir. Cada año pasaban por este valle de renta al Inca cientos de carneros cargados de oro, la renta del Inca de estos cuatrocientos entraron en este valle cuando oyeron que le habían muerto mucho le hochean [sic] los pulares a Don Pedro, no lo consienta Vuestra Merced, más riquezas hay por acá y más cerca estaré de Vuestra Merced. Póngale vacas y ovejas para su sustento y con eso estará contento en Tolombón, sea amigo aguce su buen entendimiento y no mire más del servidor de Dios y del Rey nuestro Señor”. Esta carta se copió y agregó a los Autos por orden de Mercado y Villacorta cuando era gobernador de Buenos Aires entre los años 1660-1664. El original es del 24-6-1657, la copia es del 13-6-1661.

la sierra en mula. Llegó a Londres el 16 de junio. Desde allí escribió a Bohorques invitándolo a reunirse con él en Pomán a la mayor brevedad. La carta es muy ceremoniosa, con grandes muestras de confianza en su emprendimiento y veladas promesas.

*...Vm. aliente el ánimo y prosiga a encaminar la intención de estos indios con el celo que tiene empezado confiando que hallará Vm. en Su Magestad muy seguro el premio de tan señalado servicio*³¹.

Y en carta al padre Eugenio Sancho, le hace notar que sus palabras lo han convencido de los beneficios del negocio, pero al mismo tiempo de la gravedad del mismo y le pide que con Bohorques envíe a uno de los padres para que *“en tan seguro informe se halle cierta luz de la intención de este caballero y del ánimo con que se hallan los indios en su obediencia”*³². Le solicita que lo tenga informado del menor movimiento de *“este caballero y los indios”*. Es más, le advierte que los misioneros deberán asumir la responsabilidad del *“buen suceso que de él se consiguiera”* y que *“igualmente correrá por su cuenta el cargo de los medios con que en el no asistiere VP [Vuestra Paternidad] y los padres a su gobernador en esta provincia”*. Para suavizar estas amenazas, Mercado y Villacorta termina su carta alentándolo a proseguir en la misma línea teniendo en cuenta las esperanzas que Bohorques ha suscitado en la provincia³³.

De hecho, esto último no era totalmente cierto. El obispo Fray Melchor Maldonado se opondrá desde un principio a los tratos con Bohorques diciendo que tenía noticias, aunque incompletas, de su conducta en Perú y que no era hombre en el que se podía confiar. No serán pocos los choques que se producirán entre Mercado y el obispo Melchor Maldonado quien se ocupará de acusarlo duramente ante las autoridades. Del mismo modo, la Compañía de Jesús, que al comienzo anuncia la “buena nueva” sobre la evangelización de los Calchaquíes desde todos los pulpitos de la

31 AGI, Charcas 58, 1er. cuaderno, f. 13.

32 Charcas 58, 1er. cuaderno, f. 11.

33 Charcas 58, 1er. cuaderno, f. 12.

provincia, tratará después de borrar las culpas de esta colaboración. Entre ellos el propio padre Torreblanca que dedicará muchas páginas a la justificación de la tácita alianza que los misioneros anudaron con Bohorques³⁴.

La actividad del Gobernador no se detuvo un minuto. La presencia de Bohorques había causado inquietud generalizada en la provincia y corrían rumores de que los tenientes de las ciudades fronterizas de Calchaquí estaban organizando milicias. Por eso Mercado envió notas a todos ellos pidiendo que desalentaran esos rumores que entorpecerían las negociaciones. Si los indios desconfiaran se negarían a participar del encuentro con el Gobernador y era muy importante que acompañasen a Bohorques a Pomán. Un aviso similar se le remite al padre Sancho para que tranquilice a los eventuales y escasos pobladores de Calchaquí. Por su parte, Bohorques confirmó que estaba reuniendo a los caciques para que lo acompañasen y en frases finales de su carta insiste, como lo hará siempre, en el descubrimiento de nuevas *guacas*. Sancho a su vez, encarece al capitán Nieva y Castilla que se reciba a Bohorques con muchas muestras de respeto para no alterar su reputación ante los indios que tanto confían en él.

A principios de julio comienzan los preparativos para recibir a Bohorques. Se convocó para ello a unos 80 vecinos de los más respetables de la propia Londres, de La Rioja y del valle de Catamarca, exponiendo las razones y conveniencias de lo que se preparaba. Torreblanca dice que el paraje tenía muy poco de ciudad, apenas el casco de una estancia, con plaza y rollo de justicia y que como se pudo, se previnieron moradas para los vecinos y para Bohorques. Este es el escenario donde se desarrollarán las ceremonias

34 Por ejemplo, refiriéndose a las intenciones de Bohorques dice Torreblanca: "...y para esto, añadiendo a su diabólico espíritu los afeites de apostólico, se prometió podría conseguir en la conversión de aquel gentío tan rebelde lo que los PP, como predicadores evangélicos, no habían conseguido en tantos años de asitencia, reduciendo a los indios a que abrazasen la fe, hiciesen iglesias y acudiesen a la doctrina..." (f. 12). Y más adelante dice que cuando Bohorques visitó al padre Sancho él y los otros padres estaban ausentes, y sin consulta escribió en su favor "que no debiera" (f. 14). Torreblanca trata así de limpiar su responsabilidad en estos pasos iniciales de las negociaciones.

para agasajar y negociar con el extraño personaje que había hecho irrupción en el Tucumán colonial. Londres de Pomán, rebautizada San Juan Bautista de la Rivera, era apenas un oasis con la espalda recostada en la vertiente occidental de la sierra del Ambato, teniendo a sus pies la desierta planicie del bolsón de Andalgalá en cuyo centro yace dormido el gran salar de Pipanaco. La aspereza de la geografía y la pobreza de un paisaje urbano apenas dibujado prestaron un marco contrastante con las solemnidades del drama que allí se habría de representar. Pero pongamos a los actores en acción. La Junta reunida a tales efectos discute

... el modo de su recibimiento y las ceremonias, cortesías y demás acciones exteriores que su Señoría debía hacer en público con dicho Capitán D. Pedro Bohorques a vista de dichos curacas y principales para que en ella no se ariesgase la contingencia de estas esperanzas pendientes del arbitrio de dichos indios y de la aprehensión suya en la cual asimismo está unido el riesgo de la vida de los cuatro padres de la Compañía de Jesús [...] Y se resolvió que su Señoría recibiese al dicho Capitán D. Pedro Bohorques en presencia de dichos curacas y principales como Inga de dichos indios...³⁵

Por una parte, estas precauciones tuvieron por objeto disipar cualquier atisbo de desconfianza en los indios, dada la obediencia que demostraban hacia a Bohorques como a su inka. Por otra, también, se decidió que cuando no se encontrasen a la vista de los indios, se lo trataría como a caballero particular y vasallo, aduciendo que no parecía haber inconveniente en obrar así en vista de obtener la evangelización y la paz prometida, (con lo cual se reconocía una vez más que estos indios no estaban de paz, a pesar de que durante un siglo y después de cada entrada de castigo se había afirmado que la pacificación era un hecho cumplido). Estas decisiones quedaron debidamente registradas y firmadas por Mercado, los miembros del Cabildo y el Escribano Mayor de Gobierno, como se hizo con todos los Autos que confeccionaba el Gobernador.

35 AGI, Charcas 58, 1er. cuaderno, f. 18.

El 30 de julio de 1657 entraron Bohorques y su séquito de caciques Calchaquíes en Pomán. Los acompañaba Hernando de Torreblanca, el misionero enviado por el Superior para mediar en las negociaciones. El padre dice en su *Relación* que como vio la firme determinación del Gobernador de mantener el curso de los acontecimientos tal como habían sido planeados, le *...hablé con estimación de sus prendas [de Bohorques] y que Su Señoría se holgaría en tratarle...*³⁶

Hay varias versiones de las ceremonias de recibimiento. Sobre estos episodios los Autos ordenados por Mercado son muy escuetos. En cambio hay relatos escritos por Torreblanca y otros testigos que aportan más detalles. Con todos estos informes se ha organizado una versión (reconstruida) para que el lector pueda participar más plenamente de la "obra" que allí fue representada³⁷.

El primer acto transcurrió en una estancia situada en el paraje de Pilciao, unos kilómetros antes de llegar a Pomán. El cortejo de indios, seguramente vestidos con sus mejores galas, plumas vistosas y con los rostros pintados, fue recibido con grandes muestras de regocijo. Un arco de flores fabricado para la ocasión fue el portal por el que Pedro Bohorques ingresó a sus únicos días de gloria. Allí le fue entregado un obsequio enviado por el Gobernador, que consistía en

*... un vestido y un capote colorado y un colete guarnecido y un caparazón para la silla. Dijo que el dicho colete que se refiere se lo dio el cap. Hernando de Pedraza que como alcalde ordinario lo había ido a recibir en el pueblo de su encomienda donde le festejó [con] muchas danzas y arcos que se le pusieron y pasando de dicho pueblo llegó donde estaba el dicho gobernador...*³⁸

36 Torreblanca, f. 18.

37 Muchas de estas informaciones provienen de los autos que hizo levantar en 1660 el gobernador Gerónimo Luis de Cabrera, nieto del fundador de Córdoba, para probar o rechazar las acusaciones del obispo Melchor Maldonado contra lo actuado en esa ocasión por Alonso de Mercado y Villacorta. Charcas 122 (2) 1660, documentos 7 a 11, ff. 1-36v.

38 Charcas 122 (2), doc. 7, ff. 20v-21. Testimonio de don Bartolomé Benestar, cacique de Cachi, que estuvo todo el tiempo junto a Bohorques.

El segundo acto tuvo como escenario a Pomán, donde dos hileras de hombres *batiendo banderas y con salvas de arcabuces*³⁹ le ofrecieron una bienvenida triunfal.

*... Como a las cuatro de la tarde se dispuso la entrada, estando Don Pedro y los que le acompañaban de frente con los indios, y puestos en dos alas, así los españoles como la demás gente. El Gobernador montó en un caballo blanco, vestido de gala, y de frente, donde estaba Bohorques, esta prevenido el coche de Su Señoría quien, dando una carrera abierta como un regocijo, llegó adonde le aguardaban. Desmontó, se saludan y entró en el coche, y desta manera entraron al pueblo, y estuvieron en casa del Gobernador en conversación larga, y de aquí llevaron al huésped a la casa que le tenían preparada...*⁴⁰

¿No nos recuerda esta escena a la del rey Alfonso recibiendo al Mío Cid en las puertas de Toledo? ¿No es el medioevo saltando sin transiciones a las desérticas sierras catamarqueñas a mediados del siglo XVII? En una carta del 13 de septiembre de 1658 enviada por el obispo al virrey se afirma que en el momento del primer encuentro, Mercado y Bohorques se saludaron y abrazaron y que el primero le dijo a los indios:

*... cómo habéis traído a vuestro Inga de esta suerte, cómo no le habéis traído como a sus abuelos...*⁴¹

La escena del recibimiento culminó en la iglesia, adonde Bohorques y Mercado se instalaron en sillas y cojines a ambos lados del altar para escuchar una misa solemne consagratória de los pactos que irían a firmar. A partir de ese momento las escenas se sucedieron sin interrupción. De día y de noche, durante 15 días alternaron las juntas de vecinos, los sacerdotes y el Gobernador, con los rituales de vasallaje y los torneos y juegos con los que se feste-

39 Charcas 122 (2), documento 6, ff. 6-7.

40 Torreblanca f. 19.

41 O sea en andas (en *guandas* se dice en otros textos).

jaban los acontecimientos y se daba aliento a las esperanzas de obtener las riquezas prometidas. Quince días en los que la ficción ocupó el lugar de la realidad. Las esperanzas borrraban las dudas, teñían de oro el rostro de la desconfianza y sepultaban el temor bajo el peso de las ambiciones.

Cada acto jurídico, ritual o festivo tuvo una especial significación. Los resultados colmaron con creces las expectativas de Bohorques, pues volvió a los valles Calchaquíes ungido como *Teniente de Gobernador y Capitán General, consagrado con un solemne Pleito Homenaje* ofrecido públicamente con la rodilla hincada en tierra a los pies del Gobernador. Al mismo tiempo obtuvo expresa *autorización para usar el título de Inka*. Rey de los indios y funcionario de la Corona de España, los dos títulos y poderes que su fantasía había buscado por años. Los sucesos de Pomán fueron de tal envergadura, fue tanta la complacencia por los resultados y la complicidad con que obraron respecto del proyecto de Bohorques, que luego fue tema de gran escándalo en la Provincia y en el Virreinato.

Y Bohorques no se privó de organizar sus propios rituales. El mismo día de su llegada o el siguiente, hizo sacar una silla a la puerta de su alojamiento y "*haciendo señal de gran magestad*" presidió una reunión con todos sus caciques. Les hizo larga plática (con la interpretación de un indio ladino en lengua kakana, propia de los Diaguitas), tras lo cual los indios conferenciaron entre sí y luego se dirigieron hacia Bohorques e hincados de rodillas lo llamaron su Inga y le besaron las manos (o los pies, en algunas versiones) y él les tocaba las cabezas en aceptación o confirmación del vasallaje que le ofrecían⁴². El capitán don Luis Ponce de León, alcalde ordinario de La Rioja, dijo que durante ese episodio, Bohorques tenía un manojito de flechas que repartió a los indios, por lo que es probable que se estuviera reafirmando una alianza de guerra en las propias barbas de los españoles. Más tarde se les trajo vino y todos bebieron "*con mucho regocijo*".

42 Charcas 122 (2), documento 7, f. 27. Los documentos no mencionan en qué lengua hablaba Bohorques. Pudo hacerlo en español o en quichua, traducidos al kakano, lengua de los diaguitas.

Durante esos quince días la fiesta fue total; durante la jornada se hicieron *juegos de sortijas, toros, torneos, juego de cañas y en general muchos festejos*. Por las noches hubo *saraos*, uno ofrecido por los vecinos de La Rioja y otro por los del valle de Catamarca⁴³. Lo que parece una simple enumeración de las diversiones que se organizaron en la ocasión, tres años después fue tema reiterado en los interrogatorios porque era de una enorme importancia para juzgar la conducta del Gobernador. Los juegos, torneos y saraos se hacían en ocasiones muy especiales. Por ejemplo, la llegada de un nuevo virrey, o cuando se festejaron en las capitales virreinales las paces entre Carlos V y Francisco I, durante las visitas de obispos y virreyes a las ciudades, el nacimiento de un heredero real, bodas reales o acontecimientos de ese porte (Weckmann 1994: 125 y ss.). Que se hubieran hecho en honor de Pedro Bohorques fue motivo de grave escándalo. Se estaba honrando a un nuevo rey, al Inka, pero su destinatario, español al fin de cuentas, que podía decodificar perfectamente el significado de tales lides de raíz medieval, debió sentir que su persona y figura se engrandecía hasta alcanzar las dimensiones de un héroe. No puedo evitar que vengan a mi mente las escenas del Cid Campeador. Y para los españoles que tantas esperanzas habían puesto en él, ¿por qué no un nuevo Prometeo? Bohorques supo leer estas manifestaciones de júbilo y destreza y alimentar con ellas su poder. No se le escapaba, sin embargo, que en el fondo eran máscaras cuyo objetivo era impresionar a los indios, como se hizo con frecuencia en México al comienzo de la Conquista y congraciarse con quien habría de

43 Todos estos juegos tenían raíz medieval. Los juegos de sortijas consistían “en ensartar con una lanza o vara, al galope, una o varias argollitas poco mayores que una sortija, colgada a unos 20 centímetros arriba de la cabeza del jinete” (Weckmann 1994: 133); “juegos de caña, estafermo, zoiza o quintana, [...] Era un simulacro de combate en el que los caballeros se lanzaban mutuamente varas o cañas muy frágiles de uno o dos metros y medio de longitud, que se rompían en la adarga* o en la armadura sin causar daño alguno” (ibídem: 128). El torneo es una variante de los combates singulares o de las justas, en el cual los caballeros peleaban en grupos (ibídem: 125-126).

* adarga: escudo de cuero sin armazón. Los saraos (palabra gallega: serao) son reuniones o fiestas de sociedad, generalmente nocturnas en la que hay bailes y música (Espasa-Calpe).

Se supone que los indios fueron simplemente expectadores de estas fiestas, ya que no se los menciona participando en forma activa.

aportarles riquezas a manos llenas. ¿Qué mezcla de sentimientos pasarían por el espíritu de Bohorques en esos momentos? ¿Jactancia porque finalmente se reconocían por fin sus méritos, o sorna por las secretas intenciones y apetitos que adivinaba detrás de los homenajes que recibía?

Y no faltó tampoco el *banquete* que Mercado ofreció a Bohorques, a cuya mesa se sentaron unos pocos convidados (Torreblanca entre ellos), mientras que el resto, incluso los caciques, “a usanza de palacio” (como dice Bayle⁴⁴) asistió de pie, mirando a los comensales. Durante esas fiestas y banquetes y también en la iglesia se cantaron “*chansonetas*” o coplas cuyos originales se mostraron a los testigos del juicio solicitando que verificaran su autenticidad. Se las cantó acompañadas de “*arpas, bigüelas, y cítaras y raveles*”⁴⁵. Las coplas merecen ser transcritas, para gozo del lector⁴⁶.

Cartel

In nobiltate Virtus

*Oy que el clarín de la fama
con sonora voz pregona
en repetidos asentos
desde el Polo hasta las zona*

*Y en tanto que se previenen
quiere la nobleza toda
con Londres y Catamarca
dedicarse a tu persona*

*Oy que te siñen la frente
de laurel y como en Roma
triunfante carro previene
la ciudad de La Rioja*

*En cuyo Mercado ilustre
puesta la esperanza toda
grande feria se prometen
rica de dones y joyas*

*Y pues hoy César invictor
se te rinde, humilla y postra
la soberbia Calchaquí
te canten las musas todas*

*Es de balde este Mercado
por providencia ingeniosa
pues sin perder su caudal
queda rico aquel que compra*

44 Bayle s/f. 54

45 Charcas 122 (2), documento 7, f. 19v. Testimonio de Luis de Hoyos.

46 AGI, Charcas 122, ff. 67-110.

*Y a el bárbaro Cabchaquí
negando deidades propias
le obedece y humillado
el arco y alxava arroja*

*Dichosamente conquista
quien los corazones roba
que imperar sobre las almas
es duplicar las victorias*

*Y porque el Inga no quede
sin parte tan meritoria
se remite a Torreblanca
y entrambos a Villacorte*

Hernando de Pedraza fue sin duda uno de sus autores y tal vez uno de los hombres que más se había rendido a la seducción de Bohorques. Sus palabras así lo muestran, al tiempo que descubren sin pudor las ilusiones que habían despertado sus promesas. En nombre de los "nobles" de Londres y Catamarca se rinde a los pies del "César", ofreciéndole un verdadero vasallaje.

Otro de los poemas ha sido escrito por alguien, quien en traje de mestiza, expresó sin ambages su impúdico amor:

*Con impulso soberano
desde el río Marañón
vengo en aquesta ocasión
a ver al Inga hermano*

*Hija soy del sol más bello
de cuyo divino ardor
exede tan fino amor
y el oro de mi cabello*

*Y porque se que esta tarde
se hace fiesta a su venida
e intentado prevenir
hacer de mi esfuerzo alarde*

*Y por lo mucho que ganan
un hijo de La Rioja
sustenta que es la virtud
mayor nobleza que todas*

*Y al esfuerzo de su lanza
remite la hazaña tan propia
quien se apellida Pedraza
y el padrino Figueroa*

*Y con la lanza en la mano
de mi valor en defensa
he de perder la vergüenza
o he de ganar a mi hermano*

*Al mantenedor de si
que adelante su figura
porque no estaré segura
si corre detrás de mi*

*Señores jueces no dudo
me den licencia con esto
y si no me la dan presto
al momento me desnudo*

Finalmente la tercera, salida probablemente de la pluma de Mercado y Villacorta, fue cantada en la iglesia durante una ceremonia religiosa.

*Señor pues es vuestra casa
os tenemos ya de asiento
y a este celo agradecido
os permitís descubierto*

*Hoy ante vuestra presencia
estos gentiles tramos
y de mirarlos en ella
no cabe el gozo en el pecho*

*Como en el día del Juicio
estamos malos y buenos
a dos manos divididos
pero juntos a un intento*

*Y pues que Pedro se llama
en todo parezca a Pedro
menos en aquello poco
que pasó después del huerto*

*Y humildemente postrado
os rogamos con afecto
alumbreís su ceguera
con la luz del evangelio*

*Al Gobernador también
alcancen auxilios vuestros
que no hay firme proceder
que se conserve sin ellos*

*Borrad de su infiel memoria
los idólatras deseos
y logren de vuestra sangre
el inestimable precio*

*Sea Ignacio intercesor
a sus hijos con contento
de sudor tan continuado
saquen fruto para el cielo*

*Y su Inga que ha de ser
de vuestra piedad el medio
dadle una gracia eficaz
para que obre con acierto*

*Este Señor os pedimos
sin tratar de otros intentos
dad vuestra ley a los indios
y quitásela a sus yerros.*

Según algunos informes pudo haber otras coplas que no fueron recuperadas. Un examen cuidadoso permite descubrir que en ellas se encuentran muchos de los elementos que están en juego: los vínculos de Bohorques con Paytiti (llamado aquí Marañón), la importancia de que sea considerado Inka, su rol en la evangelización, la desconfianza de Mercado que previene a Bohorques que no por llamarse Pedro reniegue de sus promesas. El tono alegórico de los versos, el cruce de solemnidad e ironía que traslucen, dejan trascender la temperatura del clima que reinaba en Pomán.

Una vez que se agotaron las tratativas y los homenajes al Inka, Bohorques y sus indios regresaron a Calchaquí. De la misma manera en que fue recibido, Bohorques tuvo honras especiales al abandonar San Juan Bautista de la Rivera. El Gobernador lo acompañó fuera de la ciudad y *lo corrió con un caballo blanco en que iba gritando viva el Inga*. El cacique Bartolomé Benestar, cuyo testimonio también fue requerido por el Gobernador Gerónimo Luis de Cabrera, dice que se le entregó a los indios una caña grande gruesa y una hamaca para que cargasen a Bohorques en hombros. Y también que al momento de despedirlos, Mercado y Villacorta le dijo a él, como a indio más ladino

*...hijo, don Bartolomé, mira que éste es vuestro señor natural queredle y respetadle que yo os ayudaré en todo lo que se os ofreciere y esto en presencia de los caciques e indios y muchos españoles que lo oyeron...*⁴⁷

El otro gran tema del cuestionario fue comprobar la veracidad acerca de los regalos que se entregaron a Bohorques. Uno de ellos fue un traje de inka que consistía en

*...una camiseta bordada que se hizo en la ciudad de La Rioja en casa del capitán Juan de Ibarra y una diadema de plata...*⁴⁸

a lo que Benestar agrega

...dos camisetas labradas y bordadas y una manta camisa labrada y unos calzones a modo y traje de indio y un llaito [llauto]⁴⁹ hecho de plata con un sol hecho de plata y sus orejeras de lo mismo y unas manijas [manillas] que se llama chipana para los brazos, y un cintillo para la cabeza y unos corales para la garganta para que representase ser Inga, y el dicho Bohorques en los festejos

47 Charcas 122 (2), documento 7, f. 21v.

48 Charcas 122 (2), documento 7, f. 12. Testimonio de Esteban de Contreras.

49 Llauto: adorno para la cabeza en forma de vincha con una borla; símbolo solo utilizado por los reyes incas.

*y bailes que los dichos indios hacían [en el valle Calchaquí] se vestía de dichas vestiduras [...] y así mesmo sabe este declarante que las dichas vestiduras y preseas se las llevó y entregó Gonzalo de Barrionuevo vecino de dicha Rioja y oyó decir que las camisetas se había hecho en casa del Cap. Juan de Ibarra Secretario Mayor de Gobierno y asimesmo la diadema con el Sol encima y el cintillo de oro le había enviado el cap. Hernando de Pedraza...*⁵⁰

Además Hernando de Pedraza, viejo amigo de Bohorques y del Padre Juan de León como ya vimos, le envió

*un apretador de esmeraldas y otras joyas para el adorno de la cabeza y manillas de los brazos...*⁵¹

*un apretador de esmeraldas y manillas para los brazos de perlas...*⁵²

¿Qué más decir sobre todo esto? Los testimonios hablan por sí mismos. Fantasía o realidad, ¿cual era el plano en el que todos se colocaron? Al lector le toca decidir.

Uno de los primeros actos jurídicos que se realizaron fue la solicitud de que Bohorques diera razón de los pueblos de indios del valle Calchaquí. Este lo hizo con gran detalle y estimación demográfica⁵³. Sin embargo en el recuento no se encuentran los Paciocas, que según Torreblanca no se trasladaron a Pomán ya que por haber sido los introductores de Bohorques al valle tenían represalias. Siguieron varias juntas para discutir si era prudente o no que don Pedro volviese al valle, y en todas se acordó, por unanimidad, que eso era lo más conveniente a los efectos de conseguir la evangelización y el éxito de los negocios de la provincia.

50 Charcas 122 (2), documento 7, f. 22. Testimonio del cacique don Bartolomé Benastar.

51 Charcas 122 (2), documento 7, f. 13. Testimonio de Esteban de Contreras.

52 Charcas 122 (2), documento 7, f. 15v. Testimonio de Andrés de Ahumada.

53 AGI, Charcas 58, 1er. cuaderno, ff. 23-24v. El censo comprendía 27.000 almas, de los cuales 3.540 indios de armas y 22 caciques o curacas.

Bohorques prometió inducir a los indios para que cumplieran con las mitas a sus encomenderos, revelar los tesoros y minas que descubriese y en general poner a los indios "en policía". Incluso se pidió un informe escrito a varios sacerdotes que se encontraban en Pomán para que manifestasen su opinión, que también resultó favorable, incluso para autorizarlo a usar el título de inka,

por ser la piedra y fundamento del edificio que se esperaba⁵⁴

En los Autos levantados al efecto se dice expresamente que el padre Torreblanca

apoyó con vivas razones esta resolución reconociendo en ella la mano poderosa que la movía mostrando sus misericordias por medio del dicho Capitán D. Pedro Bohorques y de tan no esperado accidente⁵⁵,

aunque en su *Relación* dice haberse visto obligado a firmar, para que no se lo acusase de entorpecer el asunto. Como vemos, Mercado y Villacorta se cuidaba las espaldas. Todos y cada uno de los presentes convocados debieron manifestar expresamente su opinión. Nadie alzó una voz en contra de lo tratado. Y todos se ampararon en el providencialismo. No eran ellos, sino Dios quien estaba obrando para proveer esta solución y acabar con las repetidas frustraciones, tanto de los sacerdotes como de los burlados encomenderos. La obediencia que los indios daban a Bohorques en su calidad de Inka garantizaba el éxito de la operación. En esto, repetido hasta el cansancio en los documentos, se basó la mayoría de las argumentaciones y por lo tanto todos estuvieron de acuerdo que se lo debía autorizar a usar el título de Inka.⁵⁶ Y por delante, siempre la "zanahoria" de las riquezas, que por fin habrían de manar en abundancia en premio de tantas fatigas.

El 11 de agosto, en la Tercera Junta se trataron las atribucio-

54 Charcas 58, 1er. cuaderno, f. 29.

55 AGI, Charcas 58, 1er. cuaderno, f. 26. 2 al 7 de agosto de 1657.

56 AGI, Charcas 58, 1er. cuaderno, ff. 28-30v. Junta del 7 de agosto de 1657.

nes y obligaciones que Bohorques debía cumplir como funcionario real con jurisdicción en el valle Calchaquí. El 8 de agosto se había decidido nombrarlo Teniente General, Justicia Mayor y Capitán a Guerra⁵⁷ y como tal debía introducir la jurisdicción española “*mal introducida hasta entonces*” en el valle, asegurar la evangelización de los indios, nombrar alcaldes en los pueblos de indios,

y los demás ministros de justicia que pareciere conveniente y imponiendo así mesmo dichos indios alguna forma de política y afición a las costumbres, modo de vivir y traje de los más indios de la Provincia.

Bohorques y Torreblanca expusieron a su vez las posibilidades y límites que existían para avanzar en estas acciones y acordaron que debía hacerse con suma cautela y “*blando estilo*”. Ambos recordaron que las guerras pasadas dejaron muchos resquemores y que cada paso debía ser calculado en virtud de la situación o predisposición de cada grupo. En estas discusiones y reflexiones, tanto Torreblanca como Bohorques demostraron un cabal conocimiento de la multiétnicidad del valle y una ponderación acerca de la gran diversidad de grupos y jefaturas que aconsejaba considerarlos caso por caso. Los mismos argumentos se esgrimieron ante la propuesta de asegurar que los indios cumplieren con las mitas que debían a sus encomenderos. Bohorques exigió además que éstas fueran por el momento voluntarias y puntualmente pagadas. Se le ordenó a Bohorques que evitase admitir fugitivos en el valle, ya que éste había sido lugar de resguardo para los que huían de sus encomenderos. Don Pedro advirtió que no sería fácil ejecutar esa orden, porque muchos de los refugiados se habían casado con indias del valle⁵⁸. Finalmente, aceptó hacer lo posible para

57 El testimonio del título fue incorporado a los Autos ya citados del AGI, 1er. Charcas 58, 1er. cuaderno, ff. 38-41 con fecha 13 de agosto 1657.

58 En la Junta, en la que se discuten estos temas, se refieren especialmente a algunos malfines y aunque no se aclara con quiénes se han casado, Bohorques explicó que estas dificultades nacen “por estar casados con indias de dicho valle y con hijos en ellas muchachos de dichos indios y otros desconocidos en su mismo traje, o retirados en quebradas y parajes fuera de dichos pueblos”. Por otros datos aislados y poco claros, sugiero la siguiente opción: que pudieran haberse casado con los ingamanas que controlaban el sur del valle Yocavil. (Ver Mapa

expulsarlos, pero sólo se comprometió a impedir nuevas entradas, y a evitar que los indios atacasen las haciendas y estancias aledañas al valle⁵⁹. El título que Mercado y Villacorta otorgó a Pedro Bohorques se ajustaba a todas las formalidades legales en uso. Con él podía ejercer justicia tanto entre indios como entre españoles, (si estos habitasen el valle tenía facultad para nombrar cabos y oficiales de guerra), con lo cual Bohorques vio cumplido uno de sus sueños, ser un auténtico y legítimo funcionario real.

No obstante, a esta altura de los acontecimientos es claro que ya no le interesaba incorporarse al sistema colonial, sino usar estas prebendas y autoridad para ponerlas al servicio de su proyecto de liberar a los indios del dominio peninsular. Todo lo que hará después no dejará duda acerca de su consubstanciación con el papel de inka, aunque conservó hasta los últimos días de su vida una evidente doblez en su trato con los españoles. Ni el Gobernador, ni los miembros de las Juntas realizadas en Pomán, ocultaron sus apetencias. Le concedieron jurisdicción incluso sobre Famatina (que pertenecía a la jurisdicción de La Rioja), cerro reputado por sus minerales desde la época del gobernador Ramírez de Velasco a finales del siglo XVI, pero cuyas supuestas ricas vetas no habían podido ser descubiertas hasta el momento. Para ello se hizo venir a algunos indios de esa zona que prometieron descubrirlas a su Inga, según lo afirma el propio Mercado en una carta enviada al obispo Maldonado (Lozano 1875:61). A pesar de ello se cuestionará un viaje posterior a esa zona que Bohorques hará el año siguiente, siendo que en Pomán y según la misma carta de Mercado mencionada arriba, se le dijo que debía recorrer toda su jurisdicción desde los Pulares (en el norte del valle Calchaquí) hasta Famatina, para llevar a cabo sus descubrimientos. Los documentos son muy claros respecto de la amplitud de su jurisdicción y de los motivos de la misma:

5). Estos datos son interesantes para estudiar algunos problemas sobre la estructura étnica de la región. Como ejemplo complementario conocemos el caso de los cafayates que fueron acogidos por los quilmes (Lorandi y Boixadós 1987-88).

59) Las instrucciones secretas sobre lo que habría de hacer en el valle se anotaron puntualmente en un documento que se le entregará a Bohorques antes de su partida. AGI, Charcas 58, 1er. cuaderno, ff. 44v-46v.

...procurará con toda sagacidad y buena disposición todo género de descubrimientos de guacas y labores minas y demás riquezas que ocultan dichos indios, y particularmente el de la Casa Blanca⁶⁰, cerro de Famatina y otros de igual noticia de que juzgare puede resultar a la Real Hacienda de Su Magestad [...] al aumento de que necesita [...] Y porque dichos descubrimientos pueden hacerse fuera de la jurisdicción del dicho valle Calchaquí, a las espaldas del o hacia la parte de Coquimbo, Atacama o otros parajes confinantes suyos no siendo dichos parajes expresamente comprendidos en los términos y jurisdicciones de las ciudades de esta provincia que hacen frontera y confín de dicho valle desde luego les aplico y señalo por término de él para que como tales sean comprendidos en su jurisdicción y se gobiernen y manden como lo restante de dicho valle por el dicho Capitán Don Pedro de Bohorques y los demás tenientes que le sucedieren...⁶¹

El 11 de agosto se le entregó la autorización para que “*por ahora se deje y consienta ser llamado inka*” y para ser reconocido como tal por los indios, esperando que Bohorques lo usaría con celo de buen vasallo y honrando la confianza que

... han hecho de su proceder y persona los señores Virreyes y otros Ministros grandes en algunos empeños que se han ofrecido de esta calidad y particularmente el Sr. Conde de Salvatierra en la licencia que le dio el año pasado de mil y seiscientos y cincuenta para pasar la cordi-

60 La Casa Blanca forma parte de un conjunto de edificios de origen incaico que se encuentran en la cumbre de un cerro en la sierra del Cajón. Existe un edificio construido en piedra de color blanco (al que se hace referencia), otro en piedra gris o negra y un tercero en piedra rosada. Hay un muro con diseños hechos en piedra de esos tres colores (Tarragó 1987). Esas guacas tenían gran fama en el valle y eran controladas por los anguinaos, que ocupaban una amplia franja de territorio en la mitad del sector Yocavil. (Lorandi y Boixadós 1987-88). Actualmente las ruinas de esos pueblos reciben el nombre de Rincón Chico.

61 AGI, Charcas 58, 1er. cuaderno, ff. 39v-40.

*llera de los andes del Cusco a los descubrimientos del río
Marañón como consta de sus papeles.*⁶²

Para completar este nombramiento, Pedro Bohorques hizo *Pleito Homenaje* “en manos del Gobernador de que usará bien y fielmente de la permisión que se le concede para poderse llamar *Inga*”. Para ello declara ser hijo legítimo de Pablo de Bohorques Girón y de Doña María Ramírez de Guzmán, que usará ese permiso en beneficio de ambas Majestades, que respetará al Gobernador y obedecerá sus órdenes “*sin repugnancia ni contradicción alguna*”. Con ello aceptó cumplir con sus obligaciones de “caballero” y fiel vasallo del Rey.⁶³ Y luego debió dar explícitos testimonios de las dos *guacas* que hasta el momento le habían descubierto los indios.⁶⁴ En los mismos hizo reserva de los derechos o parte que pudiese tocarle en ellas, respetando lo que le correspondiese a Su Majestad.

Cumplidas estas formalidades y con todos los documentos y títulos en su faltriquera, don Pedro salió para el valle Calchaquí el 13 de agosto de 1657, con los festejos y honras que ya hemos comentado. No es necesario decir que calculando el enorme riesgo de los acuerdos firmados, los hombres de Pomán y en particular el Gobernador, trataron de no dejar ningún cabo suelto, en previsión de futuros inconvenientes. Sabían que se estaban embarcando en una aventura muy incierta y cuidaban la reputación colectiva al punto que apenas hubieron partido los singulares huéspedes, el Gobernador escribió al padre Sancho para que vigilase la marcha de los asuntos en Calchaquí y en especial a Torreblanca, nom-

62 AGI, Charcas 58, 1er. cuaderno, ff. 42v.

63 AGI, Charcas 58, 1er. cuaderno, ff. 43v-44.

64 Una de las *guacas* se encontraba en el pueblo de Quilmes. Dice que era un entierro de los antiguos incas, y que eran dueños de ella los *paciocas* [*] y que estaba a un cuarto de legua del cacique de los quilmes, llamado Martín Yquin. Da la ubicación exacta, y dice que la *guaca* estaba cubierta de estatuas de indios e indias hechas de “madera de algarrobo y muchos carneros de la tierra, cabezas de leones y otros animales destroncados de piedra tosca”. La otra es la de la Casa Blanca que ya hemos comentado. AGI, Charcas 58, 1er. cuaderno, ff. 49-50.

* Este dato revela que en tiempos del inkario los *paciocas* pudieron haber controlado más poblaciones que durante la época colonial.

brándolo el principal responsable de esta vigilia en virtud de su especial “conocimiento del natural de dichos indios”.

Bohorques decide “aliarse con la tierra y hacer conjuración”

Una vez de regreso en el valle, Bohorques se instaló primero en el pueblo de Tolombón, donde ya residía y luego se trasladó a San Carlos. Torreblanca relata que participaba con los indios en los sacrificios de su gentilidad, usando el traje de Inka que los españoles le habían regalado y haciéndose transportar en andas. Al mismo tiempo negoció el envío de mitas con varios españoles, pero los indios regresaron descontentos por la mala paga. Vestido con sus galas imperiales se hizo llevar en andas a la iglesia de San Carlos un día que concurrieron a ella varios españoles. Y mientras los indios lo aclamaban como a su “*Titaquín*”, (que quiere decir Señor, muy importante en lengua kakana de los Diaguitas) los españoles, para congraciarse con él, le hicieron salvas y aplausos⁶⁵. Según varios testimonios, Bohorques construyó dos cañones de madera para organizar su defensa y envió multitud de indios al borde occidental de la selva chaqueña, para fabricar arcos y pingollos (instrumento musical) “*que son sus instrumentos bélicos*” (Lozano 1875:80)⁶⁶. Como vemos, la estrategia del Inka comprendía varias tácticas: la primera, preparar la defensa interna del valle, la segunda, atar alianzas con otras poblaciones y organizar una amplia red de espionaje. Paso a paso irá tejiendo una compleja trama que le permitirá ir avanzando en su proyecto.

En el mes de octubre, o sea muy poco después de haber firmado las capitulaciones con el Gobernador, ya comenzaron a circular noticias de los mensajes que Bohorques estaba enviando fuera del valle. Desde Mendoza transmitieron a Córdoba la denuncia de un cacique llamado Francisco o Caña, originario del pueblo de Pismán de la jurisdicción de San Juan, reino de Chile, que había

65 Torreblanca, ff. 31-34.

66 Los pingollos en realidad son instrumentos musicales usados en la guerra para anunciar una batalla.

recibido la flecha desde Calchaquí y que no había querido aceptarla⁶⁷.

Terminados los acontecimientos de Pomán, el Gobernador permaneció un tiempo en la zona, a la expectativa de los resultados. El 1º de noviembre, desde la ciudad de La Rioja, escribió al Virrey informándole de lo actuado. Pero Alba de Aliste ya disponía del primer aviso enviado desde Córdoba, y en diciembre le remitía orden para que apresase a Bohorques. Esta carta tardará tres meses en llegar a manos del Gobernador (marzo del 58), y entretanto, las cosas siguieron su curso tal como había sido planeado en Pomán, pero en un clima de tensa expectativa.

En esos últimos meses de 1657, el Provincial de la Compañía de Jesús mostraba su preocupación por la responsabilidad que habían asumido sus misioneros y el temor de que se los culpase si todo lo tramado fracasaba. Incluso, sugirió que saliesen del valle hasta tanto se evaluara el desarrollo de los acontecimientos. Por cierto que Mercado y Villacorta se opuso, en virtud de que eran los únicos españoles que residían en Calchaquí y que podían alertarlo si Bohorques se desviaba de las obligaciones contraídas.⁶⁸ Para colmo, la carta del Provincial exigiendo recato y cautela a sus misioneros llegó a manos de Bohorques, cuyos espías interceptaban toda la correspondencia. De este modo conoció a la perfección los recelos del obispo y de la Compañía contra la estrategia pergeñada en Pomán y contra su persona. Por otra parte, el obis-

67 Según los testimonios que se reunieron a raíz de esta denuncia, el cacique Caña ya había mostrado su fidelidad al Rey en ocasión de los levantamientos de 1630-43, haciendo ejecutar a un hermano suyo que se encontraba entre los sublevados y a 22 curacas, ahorcados en la plaza pública por el corregidor. Por su fidelidad, había recibido el título de Maese de Campo. Otro testigo dice que el pueblo de Caña se llamaba Ondena, pero debió encontrarse bastante al sur de la jurisdicción de San Juan, porque se refugia en Mendoza en compañía del clérigo de esa zona. AGI, Charcas 58, 2º cuaderno, ff. 1-7 y ff. 10-11.

68 Sobre estos temas se explayan Torreblanca, ff. 30-31 y Lozano 1875: 41-42; 59-67. Lozano transcribe cartas de Mercado al obispo Maldonado y al provincial de la Compañía de Jesús, Francisco Vázquez de la Mota y la que éste último le envió al padre Sancho, encareciéndole que no apoyasen a Bohorques, recordándoles que están mintiendo en cuanto a su origen inca, siendo que era español, y consideraciones evangélicas respecto a este punto.

po no era hombre de ocultar sus opiniones. Fue muy franco en una carta dirigida al propio Bohorques en respuesta a la que éste le enviara desde Londres a sugerencia del Gobernador. El obispo descrea del efecto de hacerse llamar inka, por cuanto "*Calchaquí no amó ni conoció al Inga, sino sujeto con presidios, y así parece que menos le conocerán muerto, si no valiéndose de esa noticia en su amparo contra nosotros*". Además esos indios eran los "*mayores idólatras que hay en las Indias*". Y agrega: "*No hay huacas señor don Pedro, ni minas, y las que hay, y las riquezas que nos han de dar son flechas*". Todos sabían y el obispo también, que Bohorques se había unido a varias indias y que la mestiza chilena continuaba en su compañía (Lozano dirá que llegó a tener 14 concubinas). En esto los juicios del obispo fueron lapidarios, advirtiéndole que por esto lo habían de matar: "*...y si la flaqueza humana, se nos rinde con alguna india (que somos hombres) se han de abrazar en celos, o la otra que Vmd. trae de Chile. Y si la mestiza se pierde qué no le barán decir los celos...*". O sea que levantará testimonio contra don Pedro, diciéndole la verdad los indios y españoles. "*¿Quién tepará la boca a una mujer celosa? ¿Quién enfrentará los juicios del vulgo?*". Sobre todo esto lo previene el obispo, ofreciéndole su propia casa como refugio antes de que el fin fuera irremediable.⁶⁹ Lozano retoma los argumentos de Maldonado referente a los inkas, ampliándolos con los datos que ya citamos más arriba, y llega a la conclusión de que los indios estaban usando a Bohorques para conservar su autonomía y que se sublevarían contra él cuando lo-grasen su propósito.

Sin embargo las cosas no eran tan simples. Bohorques aprovechó esos meses para construir sus redes de poder apelando a diversos recursos. Uno de ellos fue el de fortificarse y armar a sus hombres como ya mencioné. Otro, asegurar sus alianzas con los caciques desposando a sus hijas y hermanas. Bien sabemos que en la sociedad indígena no hay relaciones políticas que puedan sostenerse sin una trama de parentesco que las entrelace. Simultáneamente, enviaba mensajes a muchos caciques fuera del valle, anunciando la buena nueva de la llegada del Inka y contradiciendo las

69 Carta del Obispo Melchor Maldonado a Pedro Bohorques. Córdoba 20 de septiembre de 1657. Transcrita por Pedro Lozano (1875: 69-70).

órdenes expresas que se le habían dado en Pomán. Se comunicó con caciques del altiplano boliviano, e incluso de Potosí tratando de otorgarle una dimensión panandina a su rebelión. Un cacique de Santiago de Cotagaita respondió de su puño y letra al requerimiento. Le aseguraba que otros caciques lo habían comisionado para que fuera a ver a “Vuestra Majestad”. Le advierte que hay noticias de que irán soldados a matar al Inka, pero que todos se alzarían, porque en estos [últimos] “doce años hizo mucho agravio a los indios vender sus tierras todo el mundo están esperando para que visitéis a vuestra gente a la connatural...”. Lo saluda “a mi señor Don Pedro”⁷⁰. En un violento parlamento que el padre Pedro Lozano le atribuye a Bohorques, a mediados de 1658, se pone en descubierto la calidad de la información de que disponía y la veracidad de estos contactos. Bohorques les dijo a sus caciques que la rebelión se iniciaría por Potosí y que “una noche se soltará toda el agua de las lagunas y lo anegará todo”. Se refería a las lagunas que alimentaban los ingenios de molienda del mineral, sabiendo que si realmente se rompiesen las compuertas se pondría en peligro toda la ciudad y su riqueza. Para confirmar este dato, Lozano relata que fueron enviados mensajeros a Potosí invitándolos a participar de la rebelión. Y que a tal efecto hubo una asamblea de caciques donde, al parecer, se resolvió rechazar la invitación, hecho que Bohorques no admite en el momento de decir su discurso (Lozano 1875: 110-112⁷¹).

A mediados de diciembre, Bohorques recibió orden del Gobernador de que le informase sobre lo obrado hasta el momento, y aunque inmediatamente le anunció que iría a San Miguel en compañía de varios caciques, Mercado prefirió que se encontrasen en Tafí adonde acude con toda presteza. En la entrevista Bohorques informó de la marcha de sus asuntos y según Lozano (1875-

70 AGI, Charcas 58, 2º cuaderno, f. v. Esta carta fue robada del alojamiento de Bohorques en Calchaquí en julio de 1658. No tiene fecha, así que pudo haber llegado en cualquier momento antes de la antedicha.

71 Estos datos de Lozano no han podido ser verificados en fuentes independientes, pero les doy crédito ya que, en general, el jesuita dispuso de información muy precisa, y hay numerosas pruebas de que debió haber leído los Autos del proceso a Bohorques, tal como lo he podido constatar. Por lo tanto, no hay razón para desestimar estos fragmentos del relato.

:85-87) también se quejó del poco apoyo que le brindaban los misioneros. Por su parte, en los documentos levantados por Mercado al efecto, se dice que viendo éste la buena recepción que le hicieron los caciques, les propuso que reclutasen gente para asistir al puerto de Buenos Aires, que corría peligro de ataques extranjeros. Estos, en principio parecieron dispuestos a colaborar. Acto seguido Mercado pidió que Bohorques, como *su Lugarteniente*, le informase de las posibilidades, costos y condiciones en que se podría hacer la leva que proponía. Bohorques vio en este pedido una inmediata oportunidad de armar a los indios, y su respuesta puede ser encuadrada dentro de sus habituales desmesuras. En primer lugar, sostuvo que dado el gran amor que le tenían, no había duda que cumplirían con lo que les "*ordenare y mandare por la sujeción y reconocimiento que me tienen y lo he experimentado...*". En cuanto al número de indios que podría, reclutar no pudo asegurarlo pero estimaba que sería necesario dejarles ayuda para sus mujeres y darles insignias militares para que acudiesen con más gusto a "*esa facción*". Es en relación con los gastos donde se dispararon sus delirios. Su cálculo fue de cuatro vacas por días y fanega y media de maíz por cada cien indios, una carreta de arcos y flechas, doscientas puntas enhastadas para las compañías de a caballo, cuatrocientos caballos de remuda; para los alférez los pendones y banderas a usanza de los indios y "*para los cabos y oficiales que han de ser españoles se deja al arbitrio de su Señoría*". Estimó que luego de reunidos, en quince días podrían estar listos para salir. Mercado le ordenó que regresase al valle para reclutar las fuerzas solicitadas, pero que en cuanto a los gastos, sólo les asegurase que tendrían la comida y el avío suficiente y se cuidase de no prometerles nada más. Este trato aparentemente se cumplió solo parcialmente, pues es probable que un contingente de indios haya viajado hasta Buenos Aires. Es obvio que Mercado comprendió que su pedido había despertado la codicia de Bohorques, quien vio la oportunidad de organizar una fuerza militar bien pertrechada. Sin embargo, no hay comentarios escritos sobre esto, ya que el Gobernador prefirió guardar silencio sobre lo que fue una verdadera imprudencia de su parte. Las tratativas se hicieron guardando todas las formalidades del caso. El teniente de San Miguel, Cap. Alonso de Ureña escribe que ha notificado de todos los autos levantados durante el encuentro al "*General don Pedro Bohorques y Xirón*". Al mismo tiempo

desde Tafí se le envía carta al Superior de los misioneros para que informen y se informen, por boca de cualquier español que estuviese o pasare por el valle, de la marcha de estos asuntos y a Bohorques se le reiteran las recomendaciones contenidas en los pliegos de Pomán”.⁷² Torreblanca afirma que aprovechando esta entrevista, Bohorques dejó dos espías (de los cuales da los nombres y dice haberlos conocido), en el entorno del Gobernador. Y no es de extrañarse que así fuera por cuanto, a partir de ese momento, don Pedro siempre será informado de todas las decisiones que se tomaron sobre él y anticipar su propia estrategia. Con esto se ganará la reputación de tener un *familiar* o acompañante demoníaco que inspiraba sus “malas acciones”. Veremos más adelante que muchas de las habilidades y condiciones personales de Bohorques serán explicadas por Mercado y Villacorta como inspiradas por su *familiar*⁷³.

En tanto el ambiente se iba caldeando. El 6 de marzo de 1658 llegó la carta del virrey conde de Alba y Aliste ordenándole a Mercado que apresase a Bohorques “*con la sagacidad y prudencia que el caso pide*”. El virrey le hizo duros reproches sobre lo obrado y le comunicó que ya había recibido varios informes (entre otros, al menos uno del obispo, que Lozano transcribe en su libro) y que Bohorques era hombre “*que no ha cabido en el mundo*”⁷⁴. Esta frase es a la vez dolorosa y reveladora. En realidad, Bohorques era un hombre que buscaba su lugar entre dos mundos y que sin duda circulaba de uno a otro con la habilidad que le confería su carisma, aunque en realidad no se adaptase totalmente a los patrones de ninguno. A medida que transcurrían los acontecimientos, se observa con mayor nitidez que estaba plenamente decidido a construir una nueva república, donde los indios tuvieran más espacio y autonomía que la que España les había concedido hasta entonces.

72 Sobre los detalles del encuentro en Tafí, AGI, Charcas 58, 1er. cuaderno, ff. 55-60.

73 En esta acepción, *familiar* “es un demonio que el vulgo ignorante cree tener trato con una persona y que la acompaña y sirve de ordinario” (*Enciclopedia Universal Ilustrada, Espasa-Calpe*). Más adelante volveremos sobre este tema más detalles.

74 AGI, Charcas 58, 1er. cuaderno, ff. v-v.

Empero, no es fácil ponerse en la piel de este personaje. El afán de riqueza y poder, junto con los sueños de construir un nuevo reino, que en rigor no encajaban enteramente en ninguno de los universos mentales con los que interactuaba, hicieron de él un marginal, casi un Quijote que, para su desgracia, además era peligroso. Y, justamente, su poder residía en que fue percibido como peligroso, y el temor que se anidó en el corazón de los españoles fue el barro con el que ellos, sin saberlo, estaban modelando la escultura de un héroe.

Lo que más enfureció al virrey fue que hubiera sido nombrado Teniente de Gobernador y alertó sobre los daños que podía causar esta resolución. Exige por lo tanto que se lo aprese y envíe al Presidente de la Audiencia de Charcas, para que desde allí lo remitan a Lima. Tres días después de leer esta carta y de comenzar a prevenir los medios para cumplir la orden del virrey, Mercado recibió un aviso de Bohorques anunciándole que partía en su viaje de descubrimiento de las minas y tesoros. Le rogaba que no permitiese la entrada de españoles al valle durante su ausencia, le aseguraba que todo iría como había prometido y que lo mantendría informado. Pero no le dijo hacia adónde se dirigía. Mercado avisó a Londres y La Rioja para que estuviesen alertas porque sospechaba que ese sería su rumbo. Mientras tanto a fines de marzo el virrey reiteró la orden de arresto y le advirtió al Gobernador que no aceptaría ni excusas ni dilaciones, *“porque aunque el fin sea bueno, no es bien llegar a él por camino tan áspero y de tantos abrojos”*⁷⁵.

A partir de este momento Mercado y Villacorta entró en febriles preparativos tratando de mantener, sin éxito, el secreto de las nuevas disposiciones. Los informes desde Londres y La Rioja no eran halagüeños. Mercado daba órdenes a diestra y siniestra, aunque tratando de no alertar a los indios sobre sus intenciones.

El viaje de don Pedro se prolongó aproximadamente hasta los últimos días de marzo de 1658. A fines de abril se comenzaron a recibir informes sobre su proceder. Para verificar las noticias y car-

75 AGI, Charcas 58, 1er. cuaderno ff. 65v-66.

tas recibidas desde esa zona, se levantaron diversos autos con testimonios de indios y de españoles con los que se puede dibujar un panorama aproximado de lo sucedido.

Bohorques convocó reuniones de caciques e indios en el valle de Famatina y también en el de Los Sauces, donde se encontraba el fuerte del Pantano que era la reducción de los indios rebeldes durante la guerra de 1630-43. En Famatina la reunión principal transcurrió en la iglesia. El propio cacique principal del valle admite que lo recibió con todos los honores. Bohorques le pidió que reuniese a sus caciques y mientras los esperaba, se hizo llevar "*dos chinas las más hermosas y que no hubiesen conocido varón*", con las que pasó una noche en un aposento que previamente había hecho sahumar "*con unas yerbas*". Al día siguiente, participó de los *bailes y festejos en su honor* y luego se dirigió a la reunión en la iglesia, *siempre luciendo su vestido de Inka*. Tal como era costumbre de los indios durante estas asambleas, que por lo general duraban varios días, las reuniones se alternaron con bailes y borracheras en las que tuvieron que participar el Teniente Diego de Herrera y otros españoles que estaban en el sitio.

En Los Sauces construyeron una ramada para recibirlo y también se hicieron fiestas y borracheras en su honor y, como en Famatina, participaron varios españoles, entre ellos Gonzalo de Barrionuevo que habría de irse con el Inga a Calchaquí⁷⁶.

El cura de Famatina fue el primero que dio la voz de alarma

76 Testimonio del Alférez Francisco Díaz quien, después de relatar algunos pormenores sobre el intento de matarlo, dice respecto a la fiesta en la que tuvo que participar: "... y estando este testigo y su mujer desviados de este lance por fuerza los metieron en este baile y en él imitaron a dicho Don Pedro [que bailaba con indios e indias] asistiendo asimismo en esto Mauricio Vera y Gonzalo de Barrionuevo y Don Laurencio Ramón y Julián de Herrera..." AGI, Chárca 58, 2º cuaderno, ff. 66v-69v. Sus declaraciones fueron confirmadas por otros testimonios. El propio Barrionuevo admitió más tarde que estuvo 6 meses en Calchaquí atraído por las promesas de descubrir minas o tesoros; pues necesitaba resarcirse de los gastos que había hecho su padre, muerto hacía poco, para ayudar a Bohorques en su empresa. Esto muestra que Bohorques se proponía honrar sus deudas. (Ibíd., ff. 80v-82).

avisando que se preparaba un inminente alzamiento general⁷⁷. El cabildo de La Rioja decidió enviar veinte hombres a dicho valle para verificar el estado de los indios y obrar en consecuencia, mientras que el resto de los vecinos se preparaba para defender la ciudad. Por cierto, los de La Rioja tenían memoria fresca de las rebeliones pasadas ya que se encontraban entre los más afectados por ellas. Lo curioso es que al mismo tiempo estas noticias se mezclaban con las de quienes decían que parte de estos indios querían matar al Inka y a los jesuitas del valle, por considerar que todo era una farsa para proceder contra ellos. El temor se acrecentaba al pensar que la rebelión no dependía exclusivamente de la presencia del Inka. La misma alarma cundió en San Juan Bautista de la Rivera.⁷⁸ Las poblaciones de los valles de los Sauces y de Famatina estaban rebeladas y se habían retirado a las montañas, hacia el oeste. Alonso Díaz de Alvarado, cabo del Fuerte del Pantano dijo que trataron de matarlo y que escapó de milagro. Da la primera noticia sobre la huida hacia Calchaquí de un grupo de Malfines comandados por el mestizo Luis Enríquez, quien con el tiempo será la mano derecha de Bohorques. Para consolidar esta relación, Bohorques se casó con una hija de Enríquez (Lozano 1875: 93). Por instigación de Bohorques, Luis Enríquez y su yerno Calsapí trataron de levantar otra vez a todos los indios de La Rioja y Catamarca, logrando un éxito parcial en el primer momento⁷⁹. Pero la salida de Enríquez y su grupo fue prematura, porque Bohorques había confiado en él para organizar el levantamiento en esos valles y sin su presencia el resto de los caciques no logró consolidar la alianza.

¿Cuál había sido la propuesta de Bohorques durante su estancia en esa zona? Por las declaraciones del cacique don Luis Aballay, que fue testigo de las asambleas que Bohorques hizo en Famatina, éste organizaba un levantamiento general. Bohorques les había dicho que los españoles “*le querían sacar con engaños y cortarle la cabeza a él y todos los caciques de Londres y a los demás*”

77 AGI, Charcas 58, 2º cuaderno ff. 12v-13.

78 Cartas del Teniente de esa ciudad, don Francisco de Nieva y Castilla y de Juan de Ibarra. 28 de abril y 9 de mayo de 1658. AGI, 2º cuaderno, ff. 14-18.

79 Estas informaciones fueron más tardes confirmadas por casi todos los testimonios. ver AGI Charcas 58, 2º cuaderno, ff. 32-33 y 59 a 79.

que le obedecieron" y que debían impedirlo. Vestido con su traje de Inka y "llorando a su usanza", Bohorques hizo hincar a los caciques y les entregó una flecha a cada uno para que aceptaran su obediencia. E incluso, que después de la llegada de dos funcionarios de La Rioja volvió a hacerles otro parlamento:

...diciendo que lo querían matar y que habían de degollar a todos los caciques y que a sus hijos los habían de vender y berrarlos como esclavos.

Sabiendo de la presencia del Inka en Famatina fueron llegando más caciques de La Rioja y Catamarca, entre ellos "dos [?] que le mostraron la riqueza" (un lavadero de oro) y habiéndolos reunido en la iglesia les dijo:

...hijos por vosotros he de morir y agora lo que me quieren mostrar en cosa importancia [?] y que si fuese cosa de importancia bajaría a La Rioja a hacer las capitulaciones y que trabajarían para que se juntasen los españoles y que después que estuvieran juntos bajaría con doscientos o trescientos arcos y que allí se entenderían, dándoles a entender que los matarían y que entonces partirían de la riqueza y que aquello no era del español sino era suyo, y que aquello no se supiese porque si se sabía al que lo dijera aunque estuviese dentro de la Iglesia lo había de quemar, y que después de todo esto nombró a Luis Enríquez por su capitán y que mandó traer el bastón que le había dado el Sr. Gobernador y se lo dio a Luis Enríquez y le mandó le obedecieran por su Capitán General y que lo hizo abrazar y que le besasen la mano al dicho Luis Enríquez y que aquello se quedase allí entre ellos con que se salieron, y que despachándolos, al lavadero de oro a todos los nombrados aquí abajo que fue este dicho D. Luis [Aballay] y Luis Enríquez y los dos camayos⁸⁰, el dicho Luis sacó un pedacito de oro y que teniéndolo en un papel para traerlo a D. Pedro Bohor-

80 Camayos, especialistas en algún oficio. En este caso se trataría de mineros.

*ques de entre las manos se le perdió que los otros no sacaron nada, y que hasta aquí es lo que sabe [...] y porque en los Sauces se disgustó con Luis Enríquez y con D. Pedro Bohorques se vino a su pueblo ...*⁸¹

Aballay amplió días después sus declaraciones, luego confirmadas y ampliadas por otros caciques e indios del común del Fuerte del Pantano y de Famatina que fueron interrogados en distintos momentos y lugares.⁸² Agregaron que Bohorques sabía cómo se enterraban antiguamente a los caciques con chipanas [pulseras] de oro y que las había de desenterrar para venderlas y comprar armas. Aballay, por su parte dijo también que Bohorques preparaba una trampa para impedir que el Gobernador lo apresase. Consistía en “hacer demostración” de que estaba dispuesto a salir a su llamado y en ese momento los caciques lo impedirían. Y que esto se había de hacer delante del que llevase las cartas para obligar a que el Gobernador entrase al valle Calchaquí y allí cogerlo y hacer lo que quisiesen. Que esto lo escuchó Aballay cuando había ido al valle Calchaquí a llevarle vacas a Bohorques. Se les preguntó si se había señalado tiempo para estos levantamientos y algunos dijeron que para después de Pascua⁸³ y otros confirmaron que en tres meses, pues “*esperaba tener aviso por mano de los caciques de la parte del Perú, por que todos sabían leer y escribir, de los pliegos que han de venir del Sr. Virrey*”. No hay duda entonces de que Bohorques había tejido una amplia red de informantes. Sin embargo, una de las razones que Mercado y Villacorta esgrimirá más tarde para confirmar que Bohorques tenía un *familiar*, es la de que se enteraba antes que él de las resoluciones del Virrey. Así tenemos que el

81 Declaraciones de Luis Aballay, cacique de Machigasta. AGI, Charcas 58, 2º cuaderno, ff. 19-21.

82 AGI, Charcas 58, 2º cuaderno, ff. 23-25.; 59-60; 62-79. Estos testimonios se fueron levantando entre abril y junio, y en ocasiones un mismo testigo debió duplicar sus declaraciones.

83 Declaración de Juan Incaipa cacique principal de Sanagasta. AGI, Charcas 58, 2º cuaderno, ff. 70v-71v. En un comienzo, Incaipa y otros caciques habían estado dispuestos a plegarse a la rebelión. Pero la acción vigilante ejercida por las autoridades entre la visita de Bohorques y el mes de junio, que es cuando declara, demuestra que la convocatoria fuera del valle, en definitiva, pudo ser desbaratada.

acusado de fabulador aplicaba la racionalidad de una simple táctica de espionaje, mientras el acusador apelaba a la fabulación para explicarla.

Con estos testimonios podemos ver en qué forma el plan de Bohorques iba tomando cuerpo. Como lo expresa un testigo tiempo después, Bohorques intentaba “*aliarse con la tierra y hacer conjuración*”⁸⁴, al tiempo que los iba instruyendo sobre tácticas de combate⁸⁵. Pero el discurso de Bohorques no es siempre el de un frío estratega. Sabe cómo calentar los espíritus, jugando simultáneamente con el miedo y la esperanza de la libertad, diciendo o dejando correr la voz de que los de La Rioja se aprestaban a atacarlos y a ahorcarlos a todos. Por eso debía transmitir confianza y seguridad en sus planes para que no hubiese dudas sobre su liderazgo,

*y más oyó decir que cuando llegase el efecto desto no habían de matar a los padres de la Compañía misioneros sino tenerlos allí y que los españoles que matasen se quedarían muertos pero que los que cogiesen vivos los habían de tener cautivos a usanza de Chile⁸⁶ y que se animasen pues tenían cabeza [líder] y que en las guerras pasadas los habían muerto cuatro hombres por no tener cabeza y que por libertarlos a ellos habían de ser las guerras...*⁸⁷

84 Declaración de Francisco, cacique de Famatina. AGI, Charcas 58, 2º cuaderno, ff. 76-77v.

85 Declaraciones de un indio del pueblo de Abaucán, llamado Juan Carpintero, dice por ejemplo: “...su yaya [señor] el Inga les había dejado orden que si entrasen españoles por la parte de malfín, los indios malfines y abaucanes les hiciesen apariencia y rostro y que todo el resto de las demás gentes en dos mangas los cercasen de noche y le diesen flechazos y les quitasen todas las mulas y caballos con que dejándolos a pie dentro de dos días los habían de matar y consumir y que esta orden estaban guardando para ejecutarla...”. Más adelante agrega que para tal efecto ya había repartido arcos y cuerdas. AGI, Charcas 58, 2º cuaderno, f. 59.

86 Debido a la encarnizada lucha de los araucanos, la Corona había aceptado que los cautivos fuesen considerados esclavos.

87 Segunda declaración de Luis Aballay, AGI, Charcas 58, f. 25.

O bien, que

*toda la tierra había de quedar por suya y los indios libres solamente sujetos a él y no a nuestro Rey y Señor...*⁸⁸

*... hasta verlos fuera del trabajo del español no había de parar...*⁸⁹

Amenazaba con ahorcar a los delatores y a la vez organizaba la logística para facilitar el traslado de los que se dirigían hacia el valle Calchaquí⁹⁰. Algunos denunciaron el proyecto de construir un fuerte y desde allí dar asaltos “*a las estancias y partes de la provincia*” y con el objetivo de robar los ganados que hallaren⁹¹.

Cuando el Gobernador tuvo la certeza de que Bohorques se encontraba de regreso en el valle, inauguró nuevas estrategias para apresarlo como se verá más abajo. Entre tanto, en cumplimiento de la orden de dar cuenta de su viaje a Famatina, Bohorques le escribió a Mercado ofreciendo su propia versión de lo acontecido. En primer lugar le dice que fue a Famatina tal como se le había indicado, de donde había regresado el 8 de abril. Recordemos que el valle de Famatina fue puesto bajo su jurisdicción de Teniente de Gobernador y Capitán General en los pliegos de Pomán. Pero, para disimular, como es obvio, sus verdaderas intenciones, le avisaba que había encontrado a Malfines y Abaucanes en un solo cuerpo, con lo cual, sin decirlo, parecía que trataba de alertar sobre un levantamiento en el que él no tenía partido. Lo mismo, entrando ya

88 Testigo, Don Antonio, Cacique. AGI, Charcas 58, 2º cuaderno, ff. 75-76.

89 Testigo: Lorenzo, cacique. AGI, Charcas 58, 2º cuaderno, ff. 77v-78v.

90 Declaraciones del indio Alocha, de Abaucán. AGI, Charcas 58, 2º cuaderno, ff. 59v-60. Esto también lo confirman otros indios (y una india) abaucanes. (ibídem, ff. 61v-62). En estos relatos se involucra a los malfines y abaucanes que había huido del Pantano y el cacique de los Ingamanas, Juan Camisa, que tenía con ellos ciertas relaciones de parentesco. Los ingamanas controlaban el extremo sur del valle Calchaquí (en el sector llamado Yocavil), y tuvieron peleas con los malfines por asuntos de tierras. Varios testimonios confirman la existencia de relaciones interétnicas entre indios de adentro y fuera del valle cuya exacta naturaleza no hemos podido dilucidar hasta el momento (Schaposchnik 1994).

91 Informe de Nicolás, indio de Batungasta. AGI, Charcas 58, 2º cuaderno, f. 66.

a Calchaquí, respecto de los Ingamanas, que rechazaron la oferta de reconocer su autoridad como oficial de españoles, con excepción de su cacique Juan Camisa y algunos de sus hijos. El texto de la carta es confuso, pero aprovecha los conflictos de Ingamanas con Malfines y Abaucanes, para asegurar que estos últimos habían salido de Calchaquí, como se les había ordenado, gracias a la valentía de Juan Camisa. En lo restante, le asegura al Gobernador que el valle se encontraba en paz. La carta estaba fechada en el pueblo indígena de Samanalao, el 12 de mayo de 1658⁹².

Tratando de cumplir las instrucciones del virrey, Mercado envió a Juan Jordán de Trejo invitando a Bohorques a una nueva entrevista, esta vez en Choromoros, frontera con Calchaquí y para que le rindiese informe de vista del estado del valle. La intención era apresar a Bohorques, pero éste bien enterado de ello, se previno convenientemente. El Gobernador tampoco ignoraba que sus resoluciones eran de alguna manera transmitidas al interesado y que éste organizaba su defensa. Le preocupaba además que los indios domésticos, es decir los encomendados, estuvieran prestando atención al llamado del Inka, indicio de que la inquietud se extendía por el resto de la provincia. Mercado se fastidió también con los misioneros que no respondían “derechamente” sobre lo que sucedía, acatando las indicaciones de su provincial. Les dijo que los pensaba “*fulminar de infidelidad*”⁹³. A los pocos días le llegó aviso de que Bohorques estaba enfermo y que no podría bajar a Choromoros en la fecha prevista. De todos modos, Mercado decidió partir hacia el sitio del encuentro para esperarlo y le escribió expresando su “confianza y satisfacción” por su proceder. Lo alertaba sobre los riesgos que corría la provincia a causa del posible levantamiento de los indios de Londres y La Rioja y le solicitaba su ayuda. Además, le remitió algunos obsequios creyendo que con eso disimulaba las verdaderas intenciones del gobierno. Si me detengo en estos detalles, es porque ilustran sobre el perfil trágico que tendrá de aquí en más esta especie de juego del gato y el ratón. Es evidente que el Gobernador y sus funcionarios no

92 AGI, Charcas 58, 2º cuaderno, ff. 26-27.

93 AGI, Charcas 122 (1), ff. 4-6.

habían aquilatado la inteligencia de Bohorques y trataban de atraerlo ofreciéndole un dulce, como si fuera un niño. Y todo esto queda registrado oficialmente en los Autos que Mercado levantaba día tras día⁹⁴.

El 14 de junio se recibió carta de Bohorques. En ella se condeue de sus molestias y expresa su pena por no poder asistir a la entrevista en Choromoros, puesto que los indios, temiendo por su salud, se lo habían impedido. En consecuencia, Bohorques solicitaba que Mercado llegase hasta el valle “*sin más gente que dos o tres personas en su compañía*”. Es claro que, inmediatamente, se reconoce en esto la estratagema anticipada por el cacique Aballay en sus declaraciones del mes de abril⁹⁵. Como lo confirmó Jordán de Trejo que regresaba del valle con las cartas, esta escena transcurrió en la misión de San Carlos en presencia de los padres Hernando de Torreblanca y Eugenio Sancho. Don Pedro, los caciques y los padres acordaron que el Gobernador no debía tener recelo de viajar al valle. Más adelante, en segunda declaración, Trejo confirmó que Luis Enríquez, el mestizo, y Calsapí con veinte hombres de guerra y unos 80 de familia estaban efectivamente en el valle, alimentados y alojados por Bohorques en su casa de San Carlos⁹⁶. *In continenti*, Mercado hizo un acta con una prolija enumeración de las “*infidelidades*” de Bohorques, a fin de dejar constancia de ellas hasta que se le pudiese hacer un juicio formal y sobre todo de justificar la orden de asesinarlo que imparte al final de este documento. Se resolvió enviar dos personas al valle con instrucciones secretas para lograr este cometido. Primero debían tratar de tomarlo prisionero, pero si se resistiese, se los autorizaba a matarlo, con veneno, herida u otro medio que creyeren conveniente. Incluso, si no corriesen riesgo sus vidas, se les ordenaba que trajesen su cabeza. Se encomienda esta misión a Antonio de Aragón y a Juan Jordán de Trejo⁹⁷ quienes partieron de Choromoros el 18 de junio y regresaron sin haber cumplido con su cometido el 8 de julio.

94 AGI, Charcas 58, 2º cuaderno, ff. 29v-30.

95 AGI, Charcas 58, 2º cuaderno, ff. 33v-34v.

96 AGI, Charcas 58, 2º cuaderno, f. 40.

97 AGI, Charcas 58, 2º cuaderno, ff. 40-45v.

Del relato de los capitanes se desprende claramente que Bohorques estaba informado del propósito de viaje. Apenas subieron a las cumbres que separan los dos valles encontraron rastros de los centinelas que seguían sus pasos. Más adelante fueron interceptados por indios a caballo, quienes después de interrogarlos sobre si venían más españoles, partieron a toda carrera a dar aviso a Bohorques. De inmediato hubo una gran convocatoria de indios en Tolombón, unos trescientos tal vez, muchos de ellos a caballo, que recibieron a Trejo y a Aragón en formación de guerra. Cuando llegaron a la estancia de don Pedro en Tucumanao (cerca de San Carlos), los hombres de Enríquez se habían retirado a una fortaleza que protegía la propiedad. Bohorques los recibió con mucha frialdad, de lo que se extrañaron los capitanes acostumbrados a tener con él un trato muy cordial. Por la noche hizo bajar algunos Malfines de Luis Enríquez para que montaran guardia alrededor de su casa. Así siguió en los días posteriores: con guardia de hombres y perros a todas horas. Por eso no pudieron asesinarlo, a pesar de repetidos intentos. Mientras estaban allí, el cacique Calsapí se confió con los capitanes, diciéndoles que Bohorques los tiranizaba y ansiaba regresar a su pueblo. Esto también lo supo el Inka, porque al poco tiempo lo hizo ejecutar. Frente al fracaso, Aragón y Trejo idearon la estratagema de invitarlo a la estancia de Aragón que estaba en la frontera del valle, con el pretexto de descubrir posibles tesoros y de regalarle vacas y caballos. Pero Bohorques los burló, llegando después que ellos acompañado con fuerte guardia, y habiendo recuperado su buen humor, por primera vez los trató con toda jovialidad. Bohorques se divertía a costa de los dos animosos, pero infelices españoles. Aragón y Trejo declararon haber escuchado los parlamentos que el Inka hacía a sus indios, incitándolos a armarse porque “*habían de entrar los españoles a sus tierras y sujetarlos sacándolos de ellas fornicándoles sus mujeres e hijas*”. Es evidente que Bohorques no se ocultaba para pronunciar estos discursos, más bien los hacía en presencia de testigos para que fueran mensajeros de sus verdaderas intenciones. Estos confirmaron que se estaban acumulando armas y caballos para prevenir tales ataques⁹⁸. Ya no servían los “embelecós” con que falsamente se ha-

98 AGI, Charcas 58, 2º cuaderno, ff. 45v-53v.

bían tratado los contendientes. Bohorques decidió mostrar sus cartas, enviando señales amenazadoras, que como veremos, que tuvieron inmediato efecto.

Aragón y Jordán de Trejo informaron que algunos de los grupos del sur del valle, los del sector Yocavil, o sea Quilmes, Yocaviles y Anghinaos no obedecían las órdenes del Inka. Más adelante el padre Eugenio Sancho dará la misma información, que resultó errónea, con lo que despertó falsas esperanzas de conseguir algunos aliados dentro del valle. Los capitanes estimaban que las poblaciones del valle pasaban hambres y necesidades y que seguramente verían con gran alivio la llegada del Gobernador.

En compañía de estos capitanes llegó a Choromoros Gonzalo de Barrionuevo como enviado personal de Bohorques. Recordemos que este joven, en virtud de la deuda que don Pedro tenía con su padre recientemente fallecido, había formado parte de su séquito durante seis meses, esperando tener parte en las riquezas que habrían de descubrirse⁹⁹. A pesar de eso, Mercado consideró que aunque mozo, era persona “*de calidad y buena sangre*” y sabiendo que Bohorques le confiaba el cuidado “*de su comida y las demás asistencia de la casa y persona*”, decidió interrogarlo sobre las posibilidades de darle muerte y sobre su disposición a tomarla a su cargo, dándole a entender que sería en servicio de Su Majestad. Barrionuevo aceptó la misión y acordaron que la forma de hacerlo sería el darle muerte con veneno. Barrionuevo fracasa en su intento pues Bohorques sospechó y se previno, y finalmente lo apresó. El padre Torreblanca relata con algún detalle los procedimientos de que se valió el frustrado asesino y su torpeza al buscar la complicidad de los padres de la misión de San Carlos¹⁰⁰. Entretanto, en Choromoros se hace junta sobre la gravedad del momento y se resuelve que el Gobernador viaje a Salta para organizar una entrada

99 Barrionuevo dice que está pobre y cargado de hijos y madre y que por eso colaboraba con Don Pedro. Que no sabía de las acusaciones que pesaban sobre el susodicho. AGI, Charcas 58, 2º cuaderno, ff. 105-107.

100 Torreblanca, f. 39. Dice que para envenarlo Barrionuevo utilizó soliman (sublimado corrosivo) en dosis muy pequeñas que enfermaron a Bohorques sin producir el efecto esperado.

a Calchaquí y que se fuesen previniendo tropas en las ciudades de San Miguel y en el fuerte de Andalgala. Se pidieron refuerzos a Jujuy y a Esteco con el mismo fin. Nos encontramos a mediados de julio de 1658.

Hacia fines de ese mes llegaba a la ciudad de Salta el padre Patricio de la misión de San Carlos. Traía una carta de Pedro Bohorques denunciando la traición de Barrionuevo. Nada escapaba a la percepción y estrecha vigilancia que el Inka ejercía sobre todos, incluso sobre quienes consideraba sus fieles servidores. Por cierto que esto lo fue convirtiendo en un paranoico, pues desconfiaba de todo el mundo. Sin llegar a los extremos de paranoia ni a la crueldad que había mostrado Francisco de Aguirre, "la ira de Dios", un siglo antes, en medio del Amazonas, Bohorques comenzaba a sentir su soledad y los peligros que lo acechaban desde todos los flancos. El pobre Barrionuevo, viendo que no podía llevar su intento a buen término, buscó también la complicidad de Calsapí que quería apartarse de su alianza con el Inka y que le había presentado sus quejas a Jordán de Trejo y a Aragón cuando se encontraban en San Carlos. La complicidad con Barrionuevo le costó la vida a Calsapí, mientras que el primero se salvó gracias a los buenos oficios de los misioneros¹⁰¹.

En su carta al Gobernador, Bohorques inaugura una nueva táctica: la amenaza, expresada en los términos más crudos¹⁰². Comienza protestando su fidelidad y condición de buen vasallo del Rey. Luego le cuenta al Gobernador que Barrionuevo había confesado que estaba acatando sus órdenes de asesinato, con lo cual lo acusa directamente y le reprocha su proceder. Desde el principio exige que si no se atajan las intrigas tendrán que enfrentar "*la rebelión que amenaza todo el reino del Perú*". Asegura que todos los indios del valle le han renovado su fidelidad y que si continúan los preparativos de intervención habrá gran derramamiento de sangre.

101 Declaraciones de Barrionuevo a su regreso al valle, donde da los detalles de su apresamiento. AGI, Charcas 58, 2º cuaderno, ff. 91v-93. Sobre la muerte de Calsapí, que fue ahorcado en un algarrobo, ver Torreblanca, f. 46.

102 Carta de Bohorques del 25 de julio de 1658. AGI, Charcas 58, 2º cuaderno, ff. 85v-86. Esta carta fue copiada en Charcas 122 (1) ff. 176-178, copia de 1661.

Pero al mismo tiempo, encontramos la primera insinuación para tratar una paz general. Las ambigüedades son manifiestas. Veámoslo directamente a través del texto del propio Bohorques.

...le hago cargo de todo lo sobredicho y que no me pase perjuicio en todos tribunales a donde pido se haga manifiesto este testimonio de mi fidelidad y para [por] que en mi no ha habido omisión ni se me impute a malicia, rogué al muy Reverendo Padre Pedro Patricio [...] saliese a la ciudad de Salta y es el portador para tratar y asentar como lo tengo comunicado el asiento de la paz y sosiego de aqueste tumulto que es fecho en la doctrina de San Carlos...

Mercado respondió tratando de evitar un enfrentamiento directo. Niega su responsabilidad en el intento de asesinato y le renueva su confianza. Le escribe que lo que Barrionuevo ha dicho sólo sería cierto si

Vm. hubiera faltado a la obligación de leal vasallo de Su Majestad y a la confianza en que en su nombre le puse, pero hallándose Vm. tan limpio de esta fea sospecha como de su parte me ha referido el Padre Pedro Patricio [...] que ha bajado con el aviso, cómo se puede presumir de mi sana intención semejante doblez. Los medios de paz que Vm. me propone para excusar la contingencia del estado presente, he conferido con el Padre Superior midiéndome en ellos a la desconfianza de mí con que a Vm. le juzgo y al mayor servicio de S. Majestad y conveniencia pública los cuales se vienen [manchado] en que Vm. deje esos indios en el estado que los halló y salga a dar satisfacción de los que ha obrado entre ellos en el tribunal que escogiere con seguridad de ejecutarlo desengañándoles de que ni es su Inga ni puede nunca serlo sino vasallo del Rey Ntro. Señor, a quien se le permitió por entonces ese pretexto pensando que se conseguiría por él su mayor Servicio...¹⁰³

103 AGI, Charcas 58, 2º cuaderno, ff. 89-90. 29 de julio de 1658.

Una de cal y una de arena. Los dos contrincantes echan mano a los mismos recursos. Le creo, pero Ud. debe obrar de tal manera. En los párrafos finales de su carta, Mercado le dice que el Padre Patricio llevará esta respuesta y esperará ocho días su resolución y que si realmente es un vasallo leal que baje "*sin disputar*" cuando y adonde le indique, en virtud del pleito homenaje que tiene hecho. Caso contrario quedará como mal vasallo y de "*baja sangre*". Le exige que responda en qué forma ha usado de la aclamación como Inga que le fue permitida y que si el día 12 [de agosto] no ha bajado a encontrarse con él lo declarará incurso en rebeldía. Lo amenaza además de denunciar ante los indios su verdadera identidad para que le retiren su obediencia. Caso contrario, recurrirá a la fuerza de las armas previniendo a todas las fronteras "*sin dar lugar a que Vm. conmueva los ánimos y séquito de los naturales del Pirú cuya contingencia me protesta*".

La carta va subiendo de tono. Comienza con lenguaje diplomático y termina "fulminando" órdenes y descubriendo sin ambages su proyecto de acabar con la farsa que ambos habían urdido. Mercado quedó prisionero de ese peligroso juego de confiar en tratos hechos en base a dudosos sobrentendidos. Se arriesgó en una apuesta muy difícil y terminó perdiendo. Fue un instrumento de las ambiciones de poder de Bohorques y una víctima de las propias. Ambos habían estado caminando por el filo de una navaja y el que tendrá que pagar mayor precio será sin duda el Gobernador. De esta aventura saldrá sin las riquezas soñadas y sólo conseguirá pacificar el valle a costa de muchos sacrificios y de muchas vidas humanas.

Bohorques también debió sentir que debía prepararse para el combate. En relación con estos episodios, Lozano pone en su boca un violento discurso dirigido a sus caciques. Les dijo que estaba dispuesto a quitarle la vida a los españoles puesto que, sin derecho, el Rey de España le tenía usurpada su corona. Confía en que ellos tomarán las armas para defenderlo, porque era en su propia defensa y de sus intereses. Que los españoles estaban determinados a invadirlos y que si era necesario destruirían iglesias y ciudades. Que recuperará hasta el último palmo de tierra

basta conquistarla y liberar a los indios, que padecen en su servicio lastimosa opresión y miserable esclavitud. [No sólo esa provincia, sino] todos los reinos del Pirú son míos. [Que lo mandan a llamar para quitarle la vida y luego entrar al valle para] degollar viejos y viejas y herrar a los demás y repartirlos por esclavos.

Les jura que los defenderá hasta morir, porque ellos son “*mi sangre*”, sus parientes, que los mira como a sus hijos.

... Porque soy vuestro Inga verdadero que compadecido y estimulado de amor vuestro y de mi propia obligación, he venido a liberaros de la esclavitud de los españoles, que os hacen reventar con tan desmedidos trabajos.

Les asegura que todo eso lo hace por ellos, porque él tiene asegurado su reino del Paytiti que su heredero goza pacíficamente. Que su intrepidez y sus sacrificios deben ser correspondidos, “*porque en la victoria afianzais vuestra libertad y la de toda la nación indiana*”. Sigue en el mismo tono, dándoles las razones para la lucha, asegurándoles que el vínculo que lo une a ellos es la única razón de sus desvelos porque vosotros

sois mis hijos, sois mi sangre (Lozano 1875: 109-111).

Sin embargo, como se verá en seguida, van a continuar las contradicciones entre estos discursos y los hechos, por parte de todos los actores de este drama, Bohorques, sus caciques y los españoles (en particular del Gobernador). Mercado y sus hombres resolvieron que era necesario hacer conocer a los pobladores del valle la verdadera identidad de Bohorques. Para ello enviaron a Calchaquí con este mensaje a algunos indios, de los pocos que hacían mita en Salta. Partieron con el padre Patricio que había participado de la junta del 30 de julio. Por supuesto, Bohorques fue informado del mensaje que llevaban y se enfureció contra el padre Patricio.

El 5 de agosto regresaba Patricio en compañía de Torreblanca siendo portadores de un poder otorgado por Bohorques y por los

caciques del valle. En él se establecían las condiciones de negociación y se dejaba constancia de que los títulos de Inka y de Teniente de Gobernador habían sido legalmente otorgados por el Gobernador, además de autorizar a Torreblanca a negociar el indulto. Caso contrario hacen responsables a los españoles de las muertes y rebeliones que puedan ocurrir. El 7 de agosto Mercado hizo una gran Junta con gente de Salta, los misioneros y su Provincial. Se resolvió otorgar el perdón a todos y se encomendó a Torreblanca que lo llevase. A Bohorques se le exige que deje sosegados a los indios y que salga del valle. Se le ofrecieron varias opciones, que se fuese a Lima a reunirse con su familia y sus bienes o que se dirigiese al puerto de Buenos Aires, adonde se le facilitaría su viaje a España y se le daría alguna renta para que viviese allá y tal vez otras mercedes, de acuerdo a su condición. Torreblanca aclara que Bohorques lo había amenazado con el alzamiento si se quebrantaba lo tratado, aunque admitió que no confiaba en las palabras ni en la buena fe de Don Pedro.

Mientras se realizaba esta Junta llegaron cartas de San Miguel con un aviso del padre Eugenio Sancho de que los pueblos del valle de Yocavil no habían aceptado la convocatoria de Bohorques para un alzamiento general. Esto confirmaba que en realidad el Inka seguía conspirando y se resolvió que lo más prudente era que Mercado reuniese las fuerzas de la provincia y entrase al valle para apresarlo y pacificar a los indios¹⁰⁴. De todas maneras, y aconsejados por el Provincial, los padres solicitaron llevar cartas menos amenazadoras y firmaron un documento en el que oficialmente se desligaban de las decisiones tomadas en las Juntas. Desde San Miguel se hicieron otras negociaciones con los indios del sector Yocavil, aunque primaba en todos gran desconfianza. Otras cartas del Gobernador avisando a los caciques que Bohorques no era Inka fueron también interceptadas. El 12 de agosto Mercado ordenó la marcha del ejército hacia la boca de la quebrada de Escoipe, paso obligado entre el valle de Lerma (o valle de Salta) y el de Calchaquí.

104 AGI, Charcas 58, 2do. cuaderno, ff. 93v-97.

El día 15 se conoció en la ciudad de Lerma (o Salta) la noticia del ataque e incendio de la misión de Santa María. Los padres, aunque heridos, se salvaron a duras penas y se refugiaron en Andalgalá, después de pasar varios días sin ayuda ni alimentos¹⁰⁵. Esto confirmaba que la guerra estaba declarada y obligó a las fuerzas de todas las fronteras a replantear la estrategia de la entrada. Ya no podían contar con indios amigos y los de Andalgalá y San Miguel sugirieron esperar hasta reunir más gente y ganado. En Escoipe, Mercado, que estaba con los hombres de Salta, Jujuy y Esteco, se sintió con fuerzas como para entrar al menos hasta los Pulares, con cuya lealtad creyó contar, y fortalecerse en algún lugar estratégico. Sin embargo surgieron diversas objeciones. Los padres se negaban a llevar el indulto si al mismo tiempo había aprestos de guerra. Finalmente el 17, el padre Patricio partió hacia San Carlos. El 22 volvió sin respuesta, diciendo que no había encontrado a Bohorques y *que la misión de San Carlos había sido quemada y saqueada por los indios fugitivos de Londres, comandados por la mestiza araucana*¹⁰⁶.

Mientras todas estas negociaciones estaban en curso, el encomendero de los Pulares, Francisco Arias Velásquez con un reducido grupo de hombres, cumplía lo que parece haber sido una misión secreta en el valle. El relato de lo que sucedió es muy confuso, pero fueron atacados o atacaron a los indios de varios pueblos y aunque finalmente se salvaron, perdieron animales y algunas vidas¹⁰⁷. Visto todos estos inconvenientes se resolvió enviar a un indio de confianza para llevar el indulto a Bohorques. Se le ordenó que lo buscara donde fuera y que se lo entregara personalmente.

Después de esto hay un mes sin noticia alguna. Silencio cargado de miedo. Otra vez la sombra de la guerra extendiendo su amenaza como una mancha viscosa que se proyectaba sobre toda la provincia desde ese valle inaccesible. Y finalmente se produce la

105 AGI, Charcas 58, 2º cuaderno, f. 102.

106 Para detalles sobre este ataque y el estado en el que encontró la misión el padre Patricio, ver Torreblanca, ff. 48-52 y Lozano 1875: 119-122.

107 Existen algunas descripciones de estas refriegas en Torreblanca, ff.55-56 y Lozano 1875: 131-136.

batalla, en el fuerte de San Bernardo, en la boca de la quebrada de Escoipe, el 23 de septiembre de 1658.

El real de las compañías de españoles fue cercado por sus cuatro costados. Los indios llegaron en silencio, de madrugada y el sitio se prolongó hasta la mañana, cuando se desató la lucha; el combate duró cuatro horas y las armas reales se atribuyeron la victoria. Si bien no tuvieron un enfrentamiento directo con Bohorques, por las tácticas usadas nadie dudó de que él comandaba las fuerzas. Torreblanca relata que peleaban “*por mangas, “unos entrados y otros salidos, en un movimiento continuo”* gracias a los mil quinientos hombres que componían la fuerza de los indios¹⁰⁸. Mercado ordenó levantar prolijos testimonios de los detalles de la batalla. Los indios tenían algunas bocas de fuego y caballos, además de sus flechas y pingollos. La presencia de Bohorques se dedujo de

*la osadía con que pelearon los dichos indios, gobierno y determinación de embestir y sitiar a este Real, cosa que en ellos jamás se ha visto en campaña rasa.*¹⁰⁹

Los españoles aseguraron que hubo muchos muertos entre los indios mientras que en sus propias fuerzas sólo algunos heridos, entre los que se encontraba el escribano del ejército. La derrota incitó a Bohorques a acelerar las negociaciones, tras comprobar que con las fuerzas indígenas no podía arrasar compañías completas de españoles y avanzar contra las ciudades, como tal vez haya sido su más ansiado anhelo. Su frustración se traducirá prontamente en un agresivo y provocativo discurso. El 12 de octubre llegó de regreso el indio Alocho con la respuesta de Bohorques acerca del indulto que se le había remitido. La carta de don Pedro, escrita según Mercado, “*con mordacidad desenfrenada*”, estaba llena de acusaciones contra los misioneros y en particular contra el padre Patricio quien, según él, había metido mucha cizaña contra las crueldades cometidas por Francisco Arias en los Pulares, y de reproches por la falta

108 Torreblanca, ff. 56-64.

109 Los Autos relativos a la batalla se encuentran en AGI, Charcas 58, 2º cuaderno, ff. 116-119. Esta cita corresponde al folio 118.

de un plazo más amplio para su respuesta. Da un largo y detallado, aunque confuso relato de la matanza y vil derrota de Arias. En unas líneas muy significativas dice:; "...Arias no pudo escarmentar de la de los Pulares cuando hincado de rodillas él y un nuevo (?) Cid lloraron y pidieron misericordia y la usaron con ellos teniéndolos rendidos como a unas dueñas"¹¹⁰. Los acusa de no corresponder con la misma clemencia, citando que "en la refriega del otro día" —o sea en San Bernardo— a un indio se le entumecieron las piernas "y uno de esos leones lo alanceó". Y sin pelos en la lengua, les dice que esas no son las reglas de la guerra y que esas crueldades no son muestras de valentía. Qué bueno sería que él hiciera matar a los indios yanaconas y a los españoles que ha tenido presos. "*Señores peleamos como hombres y no como aláraves*". Negó toda participación en los saqueos de las misiones y las atribuye a decisiones de los indios causadas por cartas de Nieva y Castilla al padre Sancho y a los Yocaviles e Ingamanas, por las cuales comprendieron que se estaban previniendo entradas al valle desde distintos puertos de las fronteras. De todas maneras, refiriéndose a la quema de las misiones y a las intrigas que atribuye a los padres, dice que

*cuando la vide me bolgué del saco y me hubiese bolgado de que los demonios se los llevaran, que no sé que haya religión donde haga más fuerza la política y razón de estado que la ley de Dios, que mal les he hecho, no estaba hecho mayordomo de todos los que me querían mandar [...] Yo sé que en aquel tribunal inmenso no me ha de faltar justicia...*¹¹¹

Continúa con las acusaciones, en la que incluye a los vecinos

110 AGI, Charcas 58, 2º cuaderno, ff. 120-122. Carta de Pedro Bohorques, escrita en el pueblo de Paciocas, valle Calchaquí. Estas referencias al Cid demuestran con qué intensidad estaban presentes en la mentalidad de Bohorques los personajes heroicos medievales, aunque en este caso lo usara para burlarse y hacer escarnio de un español, quien, Bohorques aseguraba, seguramente habría llegado a Salta contando una falsa versión de los hechos. Arias perdió bagaje y mulas en estas refriegas, y dejó varios muertos, algunos expuestos a las aves y alimañas.

111 *Ibidem*, f. 122.

y al obispo (de cuyos constantes avisos al virrey estaba en total conocimiento), que se confederaron contra un caballero pobre y fiel al rey. Por otra parte el obispo le había escrito en reiteradas ocasiones tratando de convencerlo y ofreciendo sus buenos oficios, que Bohorques había resuelto ignorar. Y sobre este tema volverá a la carga con renovada violencia diciéndoles

perros maquiavelos que no querían que entrasen españoles en el valle ni que los indios supieran cosa de política ni que fuesen ladinos; [...] qué iglesias les han quemado, embusteros, un cubo que servía de Capilla, harto mejor fuera que el Obispo se recogiera a lo que Dios manda mirando por sus ovejas y no contrapunteando la jurisdicción real, en que tiene muy de costumbre meterse, haciendo autos y papeles falsos, descomulgando a diestra y siniestra emparejando hermanas, madres e hijas teniendo en su casa putería, academia de ladrones y borrachos, pintando con la pluma lo no imaginado, que por estar de pendencias y enemigos con el Gobernador ha padecido mi presunción y manchado mi lealtad, pero yo la lavaré a costa de su sangre; y de algunos no me enporqué [sic]; en la ocasión pasada en medio de sus tol-dos estuve y como es visoña la gente tuviera doctrina de otra suerte corriera más ya se les cumplió el deseo con seis indios menos me retiré, considérese la desigualdad de las armas, la fuerza del sitio, que él les dio la vida y si yo estuviera capaz del ya hubieran doblado por todos y así hice fuerza a retirarlos a la campaña a [manchado] como les iba a los arcabuceros los cuales alabaré siempre y la firmeza de la pólvora, siempre entendí que la caballería entrase a romper que era lo que yo deseaba cuando me planté en lo raso; en suma todo es empezar caballeros yo estoy aguardando, créanme que no soy de los que juego y que si viera blanco y al gobernador ya hubiéramos probado fortuna. En lo que toca a las paces digo lo dicho que tengo siempre, venga el Sr. Presidente [de la Audiencia] o ministro del Rey Ntro. Señor que Dios Guarde y traiga orden de hacerlas que luego pecho por tierra rendiré los arcos y mi persona como leal vasallo y

*entonces se averiguarán los culpados así se lo escribí a Su Señoría a Potosí con Santos¹¹² y un indio ladino y hoy hace diez días que camina, en el entretanto que viene la respuesta recogeré mi gente y los quilmes que están afuera [?] y no se meneará hombre si no es que Vms. quieran que probemos la mano que es adonde quisieran y cuando gustaren...*¹¹³

Hay rabia destemplada en las palabras de Bohorques, con un toque de histeria tal vez. Rabia que oscurecía el proyecto vagamente lascasiano que se adivina tras algunas de sus frases. En particular muestra el dolor ante lo que siente como una traición de los misioneros, a quienes había pretendido sumar a su proyecto de una tierra liberada pero cristiana. Autogobierno y evangelización, ¿no era éste el proyecto del dominico? ¿Cómo es posible, se pregunta Bohorques, que les interese más la razón de Estado que la ley de Dios? Tal vez esta carta, más que ninguna otra salida de su pluma, muestra algunos elementos de su proyecto, confuso todavía, pero que al parecer se iba construyendo bajo el imperio de los acontecimientos. Trataremos nuevamente estos temas al final del libro, en un recorrido que nos permita dibujar con mayor nitidez el perfil de la personalidad de don Pedro Bohorques y sus utopías.

Pero volvamos a los acontecimientos, y a los efectos de esta carta. Su discurso violento debió dejar alelados a los beneficiarios. Bohorques les estaba diciendo que el combate de San Bernardo era, en realidad, exploratorio. Un ejercicio para probar sus fuerzas. Y que se preparaba para tener mejor chance en un próximo encuentro. Y que los desafiaba. Y que pasaba por encima de la autoridad del Gobernador apelando directamente a la Audiencia de La Plata para tratar que enviasen un ministro togado a fin de tratar con él las paces. Y tuvo éxito. En enero de 1659, Mercado recibió

112 Simón de los Santos había sido mayordomo de Francisco Arias Velásquez y fue apresado por Bohorques cuando se produjeron las refriegas con este encomendero. Después, estuvo como rehén a su esposa mientras lo enviaba a Charcas.

113 *Ibidem*, 122v-123v.

la resolución del Superior Gobierno de que se enviaría un ministro de la Real Audiencia de La Plata para atender los reclamos de Pedro Bohorques¹¹⁴. Al mismo tiempo el Oidor de esa Audiencia, don Juan de Retuerta le anunciaba su viaje hacia el Tucumán. Mercado esperará su llegada en la ciudad de San Salvador Jujuy. Mientras lo aguardaba dentro de las fronteras de la provincia, de la que no podía salir, envió a Don Pablo Bernárdez de Obando a buscar a Retuerta con indicaciones muy precisas de lo que éste debía obrar. Le avisaba de las distancias, formas de comunicarse con Bohorques y recomendaba que el indulto incluyese su fuga del presidio de Chile, ya que de lo contrario se negaría a salir y asimismo que se debía exigir a los indios rebeldes la restitución de los caballos, mulas y alhajas robadas en los asaltos, la reconstrucción de las iglesias de las misiones y de los edificios quemados en las estancias de la frontera del valle. Otras recomendaciones fueron: que los refugiados de Londres, en particular el mestizo Luis Enríquez, regresaran a sus pueblos originales; que los Pulares pagaran sus mitas a sus encomenderos como venían haciéndolo y que no las eviten como los Calchaquíes; que Bohorques le devolviera a Hernando de Pedraza las joyas que le regaló; que no saque indios para su servicio y que declare las minas y tesoros, porque hay noticias "*que sabe con fundamente desta calidad*"¹¹⁵. Mercado había tenido que renunciar a su alianza con el Inka, pero se resistía a abandonar sus sueños de encontrar las fabulosas riquezas que, estaba seguro, el valle escondía en su seno. En suma, pretendía que todo volviese al estado en que estaba al principio de abril de 1657. Pero hay más:

114 La orden de la Junta convocada por el virrey fue emitida el 9 de diciembre de 1658, después de haber estudiado todos los informes que se le remitieron, que eran muchos, y la propia solicitud de Bohorques con sus reclamos de lealtad. Una de las razones para aceptar lo que pide, es que de esa forma no habría costos para la Real Hacienda. Le hacen diversas propuestas, quedar en Lima o salir para España y que si se prueba su inocencia se le otorgarían merced "correspondiente a su persona y méritos". Se le garantiza el indulto, su seguridad personal y la de sus bienes. Mientras tanto que Mercado y Villacorta tenga sus fuerzas preparadas por si fracasan las negociaciones, y entre a apresar a Bohorques en el valle. AGI, Charcas 121, ff. 31-33v. Es una segunda copia de la carta que se encuentra en Charcas 58, 3er. cuaderno, ff. 1v-6.

115 Charcas 58, 3er. cuaderno, f. 9v.

*Que Pedro Bohorques saque consigo una hija de un año que tiene en una india de Londres, casada, de la encomienda de Antonio de Iriarte y que declare otro hijo que dicen tiene o las indias que se hallaren preñadas de él para que en todo se prevenga cualquier contingencia en lo de adelante...*¹¹⁶

Las recomendaciones de Mercado sólo fueron parcialmente atendidas por Retuerta, pues en parte contradecía la orden del virrey que garantizaba los bienes de Bohorques. Además, curioso indulto pretendía otorgarle Mercado que veía en sus hijos un peligro para el futuro. Había que borrar todas las huellas del paso de este hombre por la provincia, porque si dejaba semilla ésta podía germinar. El Gobernador aquilataba la importancia del personaje y temía que su memoria, y con mayor razón su descendencia, fueran letra para la construcción de un mito. Mito que en definitiva no cuajó a causa de la feroz represalia y dispersión que el mismo Mercado haría meses después contra los indios y porque entre las exigencias del Gobernador estaba el de que Bohorques los desengañara públicamente sobre su condición de Inka, cosa que éste hizo ante los Pulares cuando se rindió en Salta.

El Gobernador le pedía también a Retuerta que reclutase soldados en Lipez o en Chichas, porque los 300 hombres de la frontera no serían suficientes si se producía un alzamiento general. Obando partió con todas estas provisiones el 8 de febrero de 1659. El 21 el oidor de la Audiencia de La Plata, Juan de Retuerta llegaba a la Quiaca, desde donde envió mensajes a Pedro Bohorques anunciando su llegada y lugar y fecha de la cita. Los mensajeros fueron Francisco de Aguilar Barbosa y el maestro Diego Sotelo, cura de un pueblo del altiplano que había pasado muchos años entre los Calchaquíes; eran además portadores del indulto. El encuentro había sido fijado en la ciudad de Salta o en el fuerte de San Bernardo, para el 31 de marzo. A su vez envió otros mensajeros a los indígenas, en particular a los Pulares, con indulto para ellos y avisos a las provincias de que se debían respetar los términos de lo que se estaba tratando.

116 AGI, Charcas 58, 3er. cuaderno f. 9.

Barbosa y Sotelo regresaron con carta de don Pedro, confirmando la cita que fijaba en el “*paraje y quebrada de Escoipe*” (donde estaba el fuerte de San Bernardo). Le pedía a Retuerta que fuera solo y que el ejército estuviese retirado en Salta. El oidor aceptó las condiciones contradiciendo las recomendaciones del Gobernador que temía por su vida. De todas maneras, los preparativos de guerra no se habían detenido un solo día. Todo el mundo estaba en armas, pero a pesar de ello Retuerta quiere honrar lo prometido. Estaba seguro de que ante el menor paso en falso o acción que provocase la desconfianza de don Pedro, toda la estrategia fracasaría.

En la madrugada del 1º de abril, Retuerta y Bohorques se encontraron en Escoipe.

... y habiendo llegado donde estaba Don Juan se apeó don Pedro de Bohorques que venía delante y se humilló y enternecido dijo aquí me tiene V.Md. que asiste en nombre de S.M. de que soy humilde y fiel vasallo y lo demás que consta de la fe y diligencia y les preguntó a los principales caciques y capitulares [sic] de los populares [pulares] que a qué venían que a dar la obediencia como en efecto la dieron y en especial Juan Suman natural de Chicana [Chicoana] Capitán General y Caudillo de los lindios pulares, que traía un bastón en las manos, que puso a los pies del dicho Oydor dándole la obediencia en nombre de V.M. y pidiendo perdón de lo que hasta entonces había obrado.¹¹⁷

Bohorques llegó con 130 hombres de a caballo, todos indios Pulares que rindieron sus armas. El mismo día, al atardecer, se dirigieron a Salta donde Bohorques pidió su perdón y prometió dar la paz. Los indios aceptaron volver a pagar sus tributos y asistir a sus encomenderos con sus mitas. Como garantía de lo tratado con los indios, se les permitió regresar a sus pueblos para que además diesen testimonio a los que allá quedaron del buen tratamiento recibi-

117 AGI, Lima 63, f. 9. 30-09-1661. Informes del virrey Santisteban sobre el estado de la causa de Pedro Bohorques.

do. Ni aún en estas circunstancias, cuando se vio obligado a dejar a sus indios, Bohorques los descuidaría, tal vez tratando de que su rendición no fuera vista como una traición. Exigió al Gobernador que enviase al padre Hernando de Torreblanca con mensajes para los Calchaquíes pidiéndoles que bajasen a dar la paz. Y le rogó que no hiciera ninguna entrada al valle, sin cumplir primero esta diligencia. También se ocupó de reclamar que se incitara a los Pulares para que nombrasen alcaldes en los pueblos, medida que tendía a favorecer una cierta forma de autogobierno. Don Pedro les recordó también que debían asegurarle el avío para el viaje y solicitó para ello 600 pesos. Se le otorgaron 400 de las Cajas reales y se le asegura que se cumplirán los términos del indulto respetando su familia y sus bienes (cláusula que no se cumple, al menos enteramente). Es más, en los Autos que se confeccionan sin cesar para dar cuenta de estos acontecimientos, se dice expresamente que si alguna persona quisiere reclamar como suyos algunos de los bienes que llevaba Bohorques en su viaje, lo deberían hacer ante el Superior Gobierno, ya que se había permitido que su familia y bagaje viajaran hacia el Perú directamente, sin pasar por Salta. El cacique de los Pulares de Cachi, don Bartolo, había quedado al cuidado de los mismos. Esta medida también se alterará después, pues se consideró que en ese caso nadie podría recuperar lo suyo y se resolvió que los interesados fuesen a la Quiaca o a Yavi donde Bernárdez de Obando haría el inventario de esos bienes y que allí podrían ser reclamados al Gobernador¹¹⁸. La última petición fue que se le diera copia de los Autos donde constaba el permiso para entrar al valle y de aquellos “*que se han fulminado contra él*”. El Gobernador prometió enviar los correspondientes traslados.

El pacto con los indios se consolidó mediante una solemne ceremonia, con participación del cabildo de Salta y mucho público. Mercado presidía, sentado en una silla y con el bastón de mando

118 AGI, Charcas 58, 3er. cuaderno, f. 36. El inventario de esos bienes fueron incorporados a un 4º. cuaderno de los Autos, pero hasta el momento no he podido localizarlo, como tampoco el 5º. cuaderno, aunque es probable que algunos de los papeles contenidos en ellos fueran copiados en Charcas 121 ó 122. El oidor Retuerta aceptó que los bienes robados pudieran ser reclamados al gobernador, *ibídem*, f. 41v.

en su mano. Por medio de un intérprete se les leyeron los Autos donde constaban el indulto y sus condiciones y en señal de acatamiento los indios rindieron sus arcos y flechas a los pies del Gobernador. En un gesto de conciliación, el oidor Retuerta, de su propia mano, se los devolvió, para que las tuviesen en su propia defensa y de la Real Corona y públicamente encargó a sus encomenderos que tuviesen buen trato con ellos, permitiéndoles volver a sus pueblos en el valle¹¹⁹.

En los pocos días que restaron hasta la salida hacia Potosí, Retuerta y el Gobernador intercambiaron diversas notas. La mayor preocupación de Mercado consistía en la rapidez con que el oidor abandonaba la provincia, sin dejar realmente pacificados a los indios. Incluso le hace dejar testimonio al padre Diego Sotelo, confirmando que los Calchaquíes continuaban alzados. Pero a pesar de sus esfuerzos, Retuerta consideró que su misión estaba cumplida y no demoró su viaje. El 5 de abril, iniciaron la marcha con destino a Potosí, donde Bohorques debería dar cuenta de su conducta y presentar sus descargos. Según Retuerta, en el camino intentó hacer fuga, "*por la aclamación que en él públicamente le hicieron los indios*"¹²⁰, o como dice el maestro Sotelo que los acompañaba, porque "había sido grande el séquito y conjuración suya"¹²¹. Avisados de esto los de la Audiencia, le ordenaron que no pasasen por Potosí, pues sus indios podrían rebelarse. Lo hicieron desviar por un paraje llamado Cenadilla, reforzaron las guardias al mando del contador Gregorio Vázquez de Puga y el grupo se dirigió directamente a Lima, donde a pesar del indulto, Pedro Bohorques quedó preso en la cárcel de corte.

Morir por amor a la libertad

Contra todas las esperanzas de las autoridades de Lima, la partida de Bohorques no aseguró la paz ni la sumisión de los Cal-

119 AGI, Charcas 58, 3er. cuaderno, ff. 32-34.

120 AGI, Charcas 121, ff. 54-55.

121 Lima 63, vol. I, nº 36, 20-02-1662. Carta del virrey Santisteban con un resumen de lo contenido en los cinco cuadernos de los Autos, fechada 30-11-61.

chaquíes. La gente del Tucumán, conociendo el comportamiento de estos indígenas temía que así fuera, y en definitiva el gobernador Mercado y Villacorta se vio obligado a emprender una campaña para intervenir directamente en el interior del valle. Durante seis meses combatió en el campo enemigo para enfrentar una por una a las diversas jefaturas del valle. En este periodo logró someter desde los Pulares al norte hasta los Quilmes en el centro del sector Yocavil. Los Quilmes frenaron el avance del ejército, ya agotadas sus fuerzas y recursos, por lo que regresaron a sus bases en las ciudades hacia fines de noviembre de 1659. Después de haber sido derrotados, los Tolombones y Paciocas que habían sido los líderes iniciales del alzamiento, se replegaron del lado español y colaboraron en los combates contra otros grupos. Los que menor resistencia opusieron fueron los Pulares, los únicos además que en parte habían ofrecido la paz.

Entre los años 60 y 64, Alonso de Mercado y Villacorta debió hacerse cargo del gobierno de Buenos Aires, y su sucesor, Gerónimo Luis de Cabrera no pudo o no supo completar el control del valle. En 1664, Mercado fue nombrado otra vez Gobernador de Tucumán y en una nueva campaña, casi tan larga como la primera, consiguió finalmente, someter a las poblaciones del valle Yocavil que aún permanecían rebeldes.

Las consecuencias de esta prolongadísima resistencia, casi única en los territorios nucleares americanos, fueron catastróficas para los indios. Mercado resolvió desnaturalizar, o sea desarraigar, a todas las poblaciones del valle. Aquellos que a último momento habían mostrado mejor disposición para negociar fueron trasladados sin grandes fragmentaciones del grupo étnico original. A lo sumo se repartieron entre dos o tres encomenderos, pero fueron instalados en terrenos próximos los unos de los otros y no muy lejos del valle Calchaquí, en los de Lerma o Choromos que confinan con él. Los grupos del sur en cambio, fueron entregados en unidades de no más de cinco familias a propietarios y encomenderos de La Rioja y del valle de Catamarca, que penaban por la falta de mano de obra. Estos indígenas sufrieron así los efectos de una casi total desestructuración, ya que fueron obligados a convivir en las estancias y haciendas que se les asignaron como asiento, con negros es-

clavos y mocovíes capturados en las guerras con las poblaciones chaqueñas. Esta situación dio lugar a que se iniciara un proceso de etnogénesis, con fuerte base de mestizaje interétnico e interracial.

Debemos reconocer, entonces, que no fue la voluntad de Pedro Bohorques la que los mantuvo firmes en defensa de su autonomía. La resistencia fue producto de la capacidad de sus jefes para no transferir a manos ajenas el poder de la toma de decisiones, que afectaran lo esencial de la vida social y cultural de sus pueblos. Una resistencia de 130 años burlando todos los esfuerzos para someterlos fue demasiado para el orgullo de los españoles y no se los pudieron perdonar. Los Calchaquíes eligieron morir por amor a la libertad.

CAPÍTULO VI

LA MUERTE EN LIMA

...permitió le escribiesen Don Pedro por la gracia de Dios...

[ACUSACIONES DEL FISCAL DE CORTE]¹

Bohorques llegó a Lima a fines de agosto o principios de septiembre de 1659. El 18 de ese mes, el virrey le comunicó al rey que Bohorques había sido alojado en la cárcel de Corte y que a causa de su intento de fuga, se estaba estudiando si se debía cumplir con la promesa de indulto. A partir de ese momento los papeles van y vienen de Lima al Consejo de Indias, sin que nadie tome decisiones definitivas. El virrey y la Audiencia de Lima porque consideraban que era atribución del Consejo, y éste a su vez, porque adujeron que nunca llegaron los Autos completos del proceso y que sin ellos, sólo con relatos generales, era imposible formar una opinión acabada y decidir lo que fuere más justo. La provisión del indulto fue remitida por el virrey Conde Alba y Aliste el 1º de diciembre de 1659, pero sólo en agosto de 1660 llegó a manos de los ministros del Consejo. En el mismo pliego, el virrey consultaba sobre la decisión a tomar y sus ministros le recordaron que los virreyes tenían facultades delegadas desde la época de Felipe II (1583) para actuar en nombre del rey en casos como éste. Había pasado ya más un año desde la llegada de don Pedro a Lima, y la burocracia colonial enredada en los formulismos legales lo mantenía recluido, sin hacer nada para resolver su situación.

1 Ver nota 6.

Al recibir esos papeles el Consejo deliberó y aprobó el indulto, reafirmando que era deber de las autoridades respetar sus términos. “En justicia se le debe guardar en todo y por todo y que en observancia de lo mandado por los despachos citados no debe ser procesado ni condenado por los delitos contenidos en él pues cuando no hubiera órdenes y leyes tan expresas en favor de este Reo [...] por lo que conviene para la quietud y sosiego de aquellas provincias”². En estos papeles el Consejo reprochaba al virrey, la forma en que se había procedido.

...con qué intento lo tiene preso después de haberle indultado pudiéndose tener justo recelo de que haya pensado el Virrey que acaso sea conveniente castigarle con pena capital y esto podría ser en grave perjuicio de la quietud de aquella provincia y contra la seguridad y fe pública con que don Pedro Bohorques se puso en sus manos y para el estado presente de las cosas no podría servir de buena consecuencia, que habiéndose entregado un reo mediante un indulto despachado con toda solemnidad por una Provisión en nombre de Su Magestad se viese en las Indias que al que se sujetó obediente (al parecer) con tal fiel resignación esto mismo fuese motivo de su mayor ruina³

Sin embargo, los ministros también sostendrán un doble discurso con respecto a la situación de Bohorques. Para esa época ya estaba saliendo hacia el Perú el nuevo virrey, Conde de Santisteban, quien asumiría el gobierno en la segunda mitad de 1661. Antes de que se embarcase le remitieron varios pliegos con instrucciones sobre lo que debía proceder, tanto respecto de Pedro Bohorques como del Tucumán. Con fecha 6 de diciembre de 1661, se le recomienda en cuanto a la prisión de Bohorques que no “haga novedad” y

... que se informe con todo secreto si el dicho don Pedro de Bohorques tiene mujer y hijos y donde asisten y que

2 AGI, Charcas 121, f. 253.

3 AGI, Charcas 121, f. 262.

con el mismo secreto y con toda maña disponga de que se traigan a la ciudad de los Reyes con toda seguridad pero sin darles nombre de prisión y que en estando en ella hágale se pongan en una casa decente donde sin que tampoco se les de nombre de prisión estén con toda seguridad pero que bien se les podrá permitir que si quisieren ver al dicho Don Pedro en la prisión lo puedan hacer sin darles lugar a que le entren recado de escribir poniéndole guarda de vista cuando vayan en la forma que le pareciere conveniente...⁴

Santisteban deberá informarse si tenían hacienda y en ese caso que fuera administrada en forma conveniente para que pudieran sustentarse. Caso contrario se les daría ayuda, “pero sin exceso”. Procurará que Pedro Bohorques tenga en la prisión toda la asistencia espiritual que necesite. Le recomiendan que se lo mantenga bien custodiado, pero con buena asistencia para su sustento “de suerte que lo pase decentemente, pero sin hacer más gasto que aquello que fuere muy preciso”, aunque sin vulnerar su seguridad, que en esto no debían ahorrarse dineros⁵. Y más adelante admiten que se enviaron órdenes secretas al virrey para que no se hiciese público el indulto por las consecuencias que esto pudiese tener. En el Consejo se analizaron también nuevos documentos, para discutir varias comunicaciones y cartas recibidas desde Tucumán sobre el proceder de Bohorques. En una de ellas, el obispo Melchor Maldonado, dice que se dirige directamente a ellos porque desconfía de que el virrey Alba y Aliste los haya informado de toda la verdad sobre lo sucedido y sobre la gran malicia de Bohorques. Y se escandaliza de que no se lo haya ejecutado todavía. Además aprovecha para cargar las tintas sobre Mercado y Villacorta. En este último tema el Consejo evita pronunciarse, al tiempo que están discutiendo acerca del mejor candidato para su reemplazo, ya que Mercado debía partir sin dilación hacia el puerto de Buenos Aires. En cuanto al alzamiento de los indios, expresan sus dudas sobre el motivo y no descartan que hayan sido molestados y ofendidos por sus encomenderos y en general por los españoles de la provincia.

4 AGI, Charcas 121, ff. 493-494. 21-10-1661.

5 AGI, Charcas 121, ff. 253-254.

Mientras tanto en Lima, el fiscal procedía a completar los Autos del proceso final, acumulando todos los informes previos y nuevas cartas del gobernador Mercado y Villacorta enviadas desde Buenos Aires, otras del Obispo como ya dijimos, y de otros sacerdotes o funcionarios de la Audiencia de Charcas. Las actuaciones del fiscal producidas en este periodo no han sido halladas hasta el momento y la historia debe ser reconstruida a partir de los resúmenes que se enviaron de tanto en tanto al Consejo de Indias. Existieron las acusaciones del fiscal y los descargos de Bohorques que, al menos en parte, pudieron estar contenidos en un *Memorial* al cual no he tenido acceso. Entre las acusaciones del fiscal se encuentra la supuesta huida del presidio de Valdivia, adonde había sido enviado por el término de seis años,

... Y aunque dijo no haber necesitado de licencia y que pudo libremente salir de aquella plaza se le convenció con que no había cumplido el tiempo del destierro..⁶

La segunda acusación se relaciona con haberse intitulado Apo⁷ y usado traje de Inga, y haber incitado a los indios a sublevarse en la asamblea que convocó en la iglesia de Famatina,

diciéndoles que se casasen a un tiempo las veces que quisiesen y que así lo hizo Don Pedro casándose con diferentes indias, que hizo junta con los indios alentándolos, y para irritarlos les decía que querían ahorcarlos..

Las siguientes imputaciones se refieren en su mayoría a los sucesos que ya conocemos, de los que había sido previamente indultado. Entre los más graves figura haber ordenado el incendio y destrucción de las iglesias del valle Calchaquí, haber enfrentado a las fuerzas del gobernador en el combate de San Bernardo y dejado en la comandancia de los indios al mestizo Luis Enríquez, con lo cual se pretendía probar que su salida no solucionaba el proble-

6 AGI, Lima 63, vol. 1, nº 36, f. 1. 30-09-1661. Informe del virrey Conde de Santisteban.

7 Apo: en quichua, señor más importante. Equivalente a rey.

ma de fondo, o sea, detener la rebelión de las poblaciones del valle Calchaquí. Además

... que permitió le escribiesen Don Pedro por la gracia de Dios ...

Notificado don Pedro de las acusaciones del fiscal, se le tomaron declaraciones después de lo cual presentó un *Memorial* alegando en su defensa. Hay que admitir que en las diversas instancias procesales, Bohorques nunca fue privado de accionar judicialmente para atender a su defensa, negando todos los cargos que se le hacían. Intentó probar que tuvo permiso para entrar al valle, y afirmó que nunca había actuado como inka a pesar de la autorización recibida en Pomán. Que se lo debía premiar por su colaboración en evangelizar a los indios. Que no fue ni “contumaz ni rebelde”, y prueba de ello era la obediencia que había ofrecido al Oidor Juan de Retuerta. Que él no había ordenado la quema de las iglesias. Que no se había hallado presente en ninguna batalla. Finaliza rechazando la autoría de algunas cartas que formaban parte de la prueba en su contra y pidiendo se respetase el indulto y “concediese el término de la provincia de Tucumán”. Es obvio que si bien algunos de los delitos no eran fáciles de probar, en otros casos Bohorques mentía abiertamente. Por eso el fiscal rechazó su alegato, agregando además que

los delitos estaban probados y que con este caso no debía guardarse el salvo conducto por no haberse podido conceder por ser regalía y que cesó con la novedad de haber delinquido, que el término se había de denegar por ser pasado el concedido, y no haberlo pedido en tiempo.

Vista la causa en dicho Real Acuerdo en el artículo de la prueba se reservó a la definitiva y acusada la rebeldía a la conclusión se dio por conclusa la sentencia.

Y el Informe del virrey Santisteban concluye:

En cuyo estado le hallé [a la causa] cuando entré a gobernar estos reinos y a D. Pedro de Bohorques preso en la cárcel de Corte desde que fue traído a ella con la guarda

*y custodia necesaria como manda V.M. hasta que se sirva con vista de los autos que remitiere al Real Consejo de que he sacado esta relación, probé lo más conveniente, [...] Lima, 30 de noviembre de 1661.*⁸

Como podemos ver, el fiscal no sólo lo sentencia por su culpabilidad, sino que invalida el derecho del virrey a conceder el indulto, aduciendo que es “regalía”. Sin embargo, recordemos, el Consejo de Indias lo había aprobado confirmando este derecho por la cédula de Felipe II de 1583. Más allá de la culpabilidad o inocencia de Bohorques, es visible que la sentencia incurre en flagrantes contradicciones jurídicas, anulando lo actuado hasta el momento por las autoridades. Estas, por su parte, no sólo no se opusieron a ello procurando preservar los derechos falsamente aducidos; por el contrario habían estado alentando esta resolución con informes sobre la culpabilidad de Bohorques. En 1662, el Presidente de la Audiencia de Charcas, Bartolomé Salazar escribía al virrey Santisteban diciendo que ellos había aprobado el indulto otorgado por Alba y Aliste y su redacción, a fin de que Bohorques tuviese fe en lo que se le ofrecía, pero que

*Don Pedro Bohorques es sujeto de gran juicio y capacidad y si por algún accidente pudiese hacer fuga, puede recelarse que provocado de lo que ha padecido y padece en tan larga prisión usaría de todo en mala parte, y en todo caso no es bien que preso ni suelto quede en el Perú...*⁹

El mismo Juan de Retuerta, que le había entregado el indulto, escribe al rey una carta donde resume lo sucedido sin ahorrar de nuestros para Bohorques y finaliza con estas palabras:

Quedo muy gustoso, pues por mi mano y diligencia se ha restaurado el riesgo y peligro deste Reino que le estaba

8 AGI, Lima 63, vol.1, nº 36, ff. 12v-14. Informe del virrey Santisteban sobre el estado de la causa de Pedro Bohorques a su llegada al Perú.

9 AGI, Charcas 121 (1) f. 356v.

*amenazando y espero recibir de S. M. las honras y favores que acostumbra hacer a sus Vasallos.*¹⁰

En primer lugar se reconoce la gravedad de la amenaza. Una vez más se prueba que no se trataba meramente de un accidente provocado por un pícaro, como a veces tratan de presentarlo algunos autores. Y Retuerta, de paso, pide honras por los servicios prestados. O sea, borra con el codo lo que escribe con la mano. El Consejo de Indias afirmaba en sus primeras comunicaciones a Lima que se debía honrar lo prometido. No obstante, nadie pareció preocuparse por esta infidelidad a las leyes de Indias ni al espíritu de justicia, prevaleciendo el aforismo de obedezco pero no cumplo.

La lentitud de la burocracia española, sumada a las dificultades de comunicación entre Lima y España, hicieron que durante lapsos muy largos no se produjesen novedades en la causa. En marzo de 1664 (fecha tomada de Bayle, s/f: 90), se informaba que Pedro Bohorques había enviado a un hijo suyo llamado Francisco Medina Bohorques (Lozano 1875: 174), a Calchaquí para volver a levantar a los indios. Su presencia fue rápidamente detectada y por orden de las autoridades provinciales el mensajero fue ajusticiado. Lamentablemente hay datos muy vagos sobre este episodio. Previendo otros inconvenientes, otro hijo de Bohorques que residía en Guamanga fue también encarcelado para evitar que se comunicase con su padre¹¹, aunque éste “había hecho fuga della [cárcel] por su poca seguridad”, como se dirá en otro documento más tardío. Esta fuga pudo haberse producido en los últimos meses de 1661, pues el oidor y presidente de la Audiencia de Charcas, don Bartolomé Salazar escribe refiriéndose a ella en mayo de 1662. Los rumores sobre su huida llegaron a Charcas el 15 de noviembre de 1661, afirmando que Bohorques se dirigía a esa provincia en viaje hacia el valle Calchaquí, pero la tuvieron por falsa ya que en ese caso el virrey hubiese alertado a la Audiencia para que lo detuviese¹². Por lo visto fue recapturado con rapidez, “a fuerza del cuidado y vigi-

10 AGI, Charcas 121, f. 410. Carta de Juan de Retuerta a S.M.

11 AGI, Lima 66, II, n^o 29, f. 1.

12 AGI, Charcas 121 (1) ff. 355-356.

lancia con que se buscó su persona”¹³ ya que no debió haber salido de Lima y porque sobre este nuevo episodio tampoco existen mayores datos, exceptos los que publica Lozano (1875: 175)¹⁴, quien afirma que Bohorques había huido “valiéndose para ello de diferentes personas y quemando el calabozo”. El fiscal agregó este nuevo delito a la causa antigua, pero se continuaba esperando resolución definitiva del Consejo sobre la pena que se le debía aplicar. Entre tanto, el virrey aconsejaba que

*un reformado y un soldado pagado asistan siempre de centinelas sin perderle de vista y que se les socorra a Don Pedro y a su hijo pobres de solemnidad y de no hallarse bienes algunos suyos con lo que precisamente han menester para su sustento y vestuario según V.M. lo tiene resuelto en dicha Real Cédula del 24 de octubre de 1660.*¹⁵

La presencia del “reformado” en la celda de Bohorques tenía por objeto arrancarle confesiones y denunciar cualquier acción contraria a su condición de presidiario. Esta era una práctica muy común en las cárceles de la época, en especial en asuntos de la Inquisición, que por este medio obtenía información que los acusados se negaban a proporcionar a sus jueces. Pero, como vemos, una de cal y una de arena: el reformado por un lado y asistencia para que lo sustentasen, por el otro.

Y finalmente Santisteban dice que ya sea estando en la cárcel o sacándolo del reino se impide que vuelva a Calchaquí, porque allí lo esperan para ampararse en su rebeldía, y que le ha parecido que lo mejor es que el rey esté informado para que decida de una vez lo que deben hacer.

En el costado de este mismo expediente, aparece primero un

13 AGI, Lima 66, II, nº 29, f. 1. 16-09-1664.

14 Lozano publica la sentencia dictada a fines de 1666 por la Audiencia Gobernadora de la que nos ocuparemos algunos renglones más abajo. Como es su costumbre Lozano no da referencia de archivo.

15 AGI, Lima 66, II, nº 29, f. 1. Cédula del Consejo de Indias.

resumen del contenido ya citado y abajo hay copia del decreto del Consejo del 29 de agosto de 1665. Dice:

Respóndase que habiendo cometido este hombre nuevo delito y tan grave como se reconoce para hacer justicia del como se hizo de su hijo no se sabe por qué no se ha ejecutado, y que se tuvo motivos para suspenderlo hasta dar cuenta al Consejo debía hacerlo remitiendo los Autos pues sin ellos solo por una carta bien se ve que no se puede proveer ni tomar ninguna resolución, por lo cual se ha extrañado la suspensión y esta forma de consultarla acá, que allá tiene Audiencia y Acuerdo con quien lo puede determinar, y que así obre conforme a justicia y gobierno lo que fuere de mayor servicio de S.M. - Que también ha hecho nueva novedad lo que dice de la poca seguridad de la cárcel y que la había quebrantado por esta razón, pues en una ciudad como aquella donde asiste la principal Audiencia no parece que podría haber semejante falta. (ibídem).

En octubre de 1666 la causa sigue en el mismo estado. La Audiencia Gobernadora (por muerte inesperada del Conde de Santisteban el 17 de marzo), responde a la Cédula de 1665 que ordena decidir sobre Pedro Bohorques, diciendo que el fiscal Diego de Barça pone una copia en la causa y “pídese lo conveniente como lo ha hecho y se irá continuando hasta que se determine conforme a justicia y gobierno como Su Magestad lo mandó...”¹⁶

En los últimos meses del 1666 se recibe la denuncia de que se preparaba una gran conjuración de los curacas de Lima, unidos a otros de las sierras vecinas y del sur del Perú. La denuncia proviene del gobernador de la provincia de Cajamarca que era indio, e informaba que “...los de la capital debían alzarse en víspera de Reyes..” (Lorente 1870: 186). En otras versiones, la conspiración fue descubierta por comentarios hechos en un velorio en el que se encontraban varios alcaldes de las parroquias indígenas donde se afir-

16 Lima 67, vol. III, nº 29, f. 1.

mó que “*dentro de pocos días se avían de acabar todos los españoles y avían de quedar solos los yndios porque los avían de matar a todos...*”¹⁷. Por primera vez en el siglo XVII un movimiento indígena se sustenta en el retorno del Inka, y en pos de ese objetivo los curacas comenzaron a organizarse colectivamente en una actitud ya no reivindicativa sino revolucionaria, puesto que pensaban incendiar Lima, “soltar el agua de la acequia grande de Santa Clara” (Mugaburu 1935: 83) y masacrar a los españoles. Ese mismo día hubo tres temblores en Lima. Según Rowe, fue el fiscal protector Diego de León Pinelo quien los denunció (Rowe 1957: 157). En Lima el líder del movimiento fue Gabriel Manco Cápac, un curaca que había logrado convocar a otras autoridades andinas de la sierra central. La noche del 31 de diciembre se tuvo noticias de una concentración de 3000 indios en la sierra y se envió un destacamento de 300 hombres a desbaratarlos. Se decía que preparaban el ataque para la víspera de Reyes, pero no pudieron localizar a los conjurados. Manco Cápac logró huir a Jauja donde continuó atando alianzas para proseguir la rebelión (Pease 1981: 43). Este movimiento alertó a las autoridades que al año siguiente iniciaron una averiguación sobre su extensión y características.

Los indios pretendían tomar el poder y se los acusa de haber hecho labrar insignias “*de las que usaba el Inga*” y otra planchita con las armas que el rey les había otorgado a los cañaris del valle y que las usaron en tiempos de guerras y cuando acompañan al corregidor¹⁸. No se trataba entonces de una simple revuelta para aliviar las condiciones opresivas del modelo colonial. La propuesta incluía directamente un reemplazo de los titulares del poder. En la matanza iban a participar también los mulatos y los negros. En la averiguación fueron involucrados los hijos del curaca de Quispicanchis (otra vez gente de la provincia de Canas, aquella de donde eran originarios los paciocas del valle Calchaquí). Se llamaban Juan y Pedro Atacuallpa y habían viajado a Lima a litigar, buscando que se les reconocieran los privilegios propios de su condición no-

17 Archivo del Concejo Municipal, Huancavelica, Expedientes Coloniales, Siglo XVII, 1, f. 1r. Pease 1982: 61 y nota 1.

18 Fol. 23r. del documento de Archivo del Concejo Municipal de Huancavelica, Pease 1982: 64.

ble, probablemente con alguna filiación inka, como lo sugiere Pease. Sus reclamos estaban, además, vinculados a los apremios que soportaban los indios por parte de los corregidores y a los abusos que se cometían en las mitas, o sea que una vez más encontramos mezclados los intereses individuales, los colectivos y las reivindicaciones utópicas simbolizadas con la insignia del inka. En base a denuncias de un arriero que los acompañaba fueron interrogados acerca de sus actividades en Lima, porque el arriero

oyó en el baratillo a los dichos hijos del curaca de Quiquixana que habían oydo que habían de herrar a los yndios y los habían de vender y que lo habían oydo junto a las Casas del Cabildo de Lima y que no saben si lo oyeron a los españoles o a yndios...¹⁹, y fueron interrogados sobre las versiones que corrían entre los indios diciendo que los españoles "... habían de herrar a los indios y los habían de vender y que lo habían oído junto a las casas del Cabildo de Lima... (Pease 1982: 62).

Todos estos discursos nos deben resultar familiares. Por cierto, no es necesario, sino más bien improbable que hayan sido inspirados por Bohorques desde la cárcel, ya que eran ideas que corrían en los Andes y que sustentaron temores y hasta revueltas en varios sitios. Es más, Pease recuerda que entre los documentos publicados por Vargas Ugarte (1947: 75) se incluyó uno del tiempo del gobierno del virrey Conde Santisteban, en el que se relata que el Licenciado Fernando de Velasco y Gamboa fue a Cajatambo a raíz de que los indios habían quemado la casa y algunos obrajes con el pretexto de que se había dado "*Cédula para que fuesen reducidos a esclavitud, quitándoles sus Caciques y Gobernadores*" (Pease 1982: 62). Por todo ello es posible que don Pedro se haya identificado con el programa, y por qué no, que haya visto en este movimiento la posibilidad de conseguir su liberación. Es difícil saber si tenía algún predicamento entre los indígenas de Lima y cuántos curacas pudo haber estado contactando desde su prisión. Lo cierto es que las autoridades consideraron que su vinculación

19 *Ibidem*, f. 13v; Pease 1982: 62.

con este movimiento era suficiente como para justificar que finalmente se pusiera en obra su postergada ejecución. De todas maneras las fechas son un tanto inciertas. La sentencia, publicada por Lozano, tiene fecha del 3 de diciembre de 1666 y a pesar de los temores que despertó la conjuración, que también le costó la vida a ocho curacas de Lima, Bohorques sólo fue ejecutado el 3 de enero de 1667 (Mugaburu 1935: 84). Los curacas también fueron ahorcados el día 21 de ese mes, les cortaron las cabezas y sus cuerpos fueron hechos cuartos. El resto de los complotados fue enviado a galeras.

La sentencia de Bohorques fue promulgada por la Audiencia Gobernadora, que después de enumerar los cargos que se le imputaban, descarga la condena:

Fallamos atentos a los méritos del proceso, y a la culpa que de ellos resulta contra el dicho don Pedro Bohorques, que le debemos condenar y condenamos, a que en la cárcel de Corte y prisión donde está, se le de garrote hasta que muera naturalmente, y de allí sea sacado el cuerpo y puesto en la plaza pública de esta ciudad, donde estará expuesta una horca, y en ella estará colgado en el tiempo de veinte y cuatro horas, y pasado se le corte la cabeza y se ponga en el arco del puente que mira al barrio de San Lázaro, y en perdimiento de todos sus bienes aplicados a la cámara de Su Magestad, lo cual se ejecute sin embargo de suplicación, ni otro recurso alguno, y de la calidad del sin embargo. Y por esta, nuestra sentencia definitiva así lo pronunciamos y mandamos con costas. El licenciado don Bernardo de Iturrizarra, doctor don Bartolomé de Salazar, don Pedro González de Güemes, don Bernardo de Velazco, don Diego Cristóbal Messia, pronunciada en los Reyes a 3 de diciembre de 1666. (Lozano 1875: 175).

En la Parroquia del Sagrario en Lima, se encuentra la partida de defunción de Pedro Bohorques. Dice lo siguiente:

En cinco [de enero de 1667] entierro mayor en esta Iglesia de

D. Pedro Bohorques, *pobre ajusticiado, 00 ps* [cero pesos]”. Libro de Defunciones nro. 5, años 1665-1678. f. 43v.

No fue suficiente darle garrote, necesitaron colgarlo ahorcado en la plaza y luego exponer su cabeza en el puente para escarnio y temor de los indios del barrio de San Lázaro (Mugaburu 1936: 84). Para que viesan la cabeza de su falso inka, tal como habían visto la de Tupac Amaru I en la plaza del Cuzco en 1572. Si las autoridades se atrevieron a hacerlo fue porque sabían que este inka no sería recuperado en el imaginario de los indios centroandinos como un auténtico representante de su raza. Por eso pudieron hacer escarnio del soñador, burlarse de sus quimeras, quitarlo de un mundo en el que no tenía un lugar preciso, salvo en el terror que los españoles sintieron por la fuerza de su inteligencia y el poder de su carisma.

Y tal vez el mejor ejemplo de lo que he dicho es el epitafio que el jesuita Pedro Lozano coloca en la tumba de su memoria

Así terminó la pertinacia de este hombre, que aspiró ambicioso a no menor empresa que la de coronarse rey de las Indias. Este paradero tuvieron sus raras astucias y marañas, dirigidas todas al valer más, y ser más, pero erró el medio que fue fingirse indio cuando los indios son en Indias los que menos valen. ¡Raro capricho el de este hombre!. (Lozano, 1875: 176).

¿Y cuál sería el epitafio que escribiría el lector....?

CAPÍTULO VII

EPÍLOGO

LA SAGA DE PEDRO BOHORQUES

¿Qué fue lo que determinó a los dacios a sacrificarse espontáneamente a los dioses manes, y lo que arrastró a Quinto Curcio hasta el abismo sino la vanagloria...? Más esa necedad es el manantial de donde nacieron los hechos famosos de los grandes héroes...

ERASMO DE ROTTERDAM, *Elogio de la locura*¹

La vida de Pedro Bohorques nos deja perplejos por muchos motivos. A veces adquiere un perfil casi heroico, otras el de un alucinado o un mitómano, y no pocas el de un pícaro andaluz como lo llamara Constantino Bayle. Llega al Perú hacia 1620, tiene una vida marginal entre indios y mulatos, busca un nuevo horizonte lanzándose tras el Paytiti, escribe al virrey Memoriales llenos de fantasías, obtiene finalmente una autorización oficial y emprende la conquista del Cerro de la Sal; dice que funda Quimiri y otras ciudades, comete desmanes contra propiedades españoles y es apresado y enviado a Valdivia. De allí huye al Tucumán, se autoproclama inka, negocia con indios y españoles, se enfrenta en combate con éstos, negocia su salida del valle y obtiene perdón y salvoconducto; es confinado en la cárcel de Lima durante seis largos años; aparentemente participa de la rebelión de los curacas de esa ciudad y su entorno y es ejecutado en enero de 1667. Este es el "sumario" de su historia y sin embargo no terminamos de conocerlo a fondo. Conviene entonces que, con la memoria fresca de su gesta, nos

1 Edición de 1949, Madrid, Ed. Aguilar.

aboquemos a interrogarnos sobre su personalidad y sobre los objetivos de su vida, si es que los tenía.

Ante todo fue un hombre de su tiempo, con las contradicciones y desmesuras del barroco. Astuto pero emocionalmente inestable, se caracterizó por su capacidad para seducir y a la vez colocarse en los bordes o directamente fuera de los márgenes de la legalidad. En los dos primeros siglos de la Conquista existieron espacios dentro los cuales estos personajes podían circular, porque el propio devenir de los acontecimientos así lo permitían. Fue la sociedad colonial con sus contradicciones internas, la heterogeneidad de sus actores e intereses y la necesidad de ampliar sin pausa los territorios bajo control, la que en definitiva contribuyó a liberar esos espacios ambiguos para personajes ambivalentes.

De la lectura de los capítulos anteriores surge, espero que con cierta claridad, que la colonización de las poblaciones nativas no estaba por cierto acabada, no al menos en los términos de una asimilación que permitiese a sus conquistadores dormir tranquilos. No sólo por la efervescencia de liberación que comenzaba a reaparecer nuevamente en el siglo XVII con movimientos insurreccionales, sino porque en la superficie de las conciencias indígenas continuaba viva y en constante revitalización la memoria del bien perdido: el control autónomo de la decisión sobre la acción política y social. Es más, no sólo no se habían borrado las diferencias étnicas que daban sentido a sus identidades colectivas e individuales, sino que a ellas se había superpuesto una identidad supraétnica, que se plasmó bajo la presión del sometimiento a la misma coerción colonial. Un sentido de unidad, inexistente antes del arribo español a estas tierras, fue lo que instigó a construir una memoria histórica común amparada en el paraguas del imperio inkaico. Es así como los descendientes de nobles cuzqueños y muchos curacas entablaron largos combates jurídicos para que se les reconocieran sus derechos y preeminencias, contribuyendo de esa forma a conservar activa la memoria del pasado en beneficio de los intereses del presente colonial. Lo inka fue enarbolado como símbolo de identidad y de liberación, aumentando las distancias y las diferencias con los dominadores. Pedro Bohorques, como todo el mundo en los Andes, estaba al tanto de estos procesos reivin-

dicativos de los descendientes del inkario y decidió mimetizarse como uno de ellos para encontrar un lenguaje de comunicación con los indígenas y autopropoñerse como líder.

Muy pocos entre los españoles se atrevieron a cruzar la frontera que los separaba de los dominados para intentar la construcción de un espacio autónomo. Y Pedro Bohorques fue uno de ellos, como hombre a caballo entre los dos mundos del espectro americano, y también entre los dos paradigmas que se superponían en la mentalidad barroca de los europeos del siglo XVII: el de las fantasías y concepciones ideológicas medievales y el de la racionalidad del Renacimiento. Las alternativas de las actitudes personales y de los acontecimientos provocados por la gesta de Bohorques reflejan de alguna manera, en una escala micro, el múltiple facetado cultural por el que transcurría la vida social en tierras americanas durante el siglo XVII y que en parte ha continuado vigente hasta nuestros días, como tan bien lo describe la literatura que ha abordado el realismo mágico.

La búsqueda de los espacios utópicos –“el paradigma ambiguo” como lo llama Baczkó (1991)– como plataformas de ascenso social, con esa mezcla, por momentos incongruente, de solidaridad con los explotados y demagogia para movilizarlos en propio beneficio, es una muestra extrema de lo que toleraba/no toleraba, permitía/prohibía lo que se ha llamado a veces, el pacto colonial entre dominadores/dominados. Así como las autoridades coloniales prohibían pero toleraban las estrategias indígenas para eludir la coerción económica y extraeconómica tanto como las prácticas corruptas de los funcionarios, así prohibían pero toleraban esas expediciones aventureras en pos de los Dorados, tanto como las avanzadas de las órdenes religiosas, ambas abriendo caminos en los cuales las huestes armadas siempre eran derrotadas. Si estos intentos fracasaban, o si tenían pobres y efímeros resultados, las autoridades miraban hacia otro lado o reprimían, según los casos. Si tenían éxito los expropiaban en beneficio de los intereses coloniales. El teatro colonial transcurre así en un escenario donde licitud e ilicitud y racionalidad y quimera se entrelazan en una trama muy intrincada, casi imposible de desatar, pero que a pesar de eso no resultaba incomprensible ni carente de sentido para aquellos que

conocían los códigos de actuación y las trampas del texto de la obra. Empero, algunos traspusieron los límites consentidos y Bohorques, entre ellos, decidió dar un paso decisivo más allá de esa ancha frontera gris en la que transcurrían los juegos de muchos y que separaba la ambigüedad aceptada de la abierta rebelión.

Si todo esto estaba recubierto de fantasía o de racionalidad, tampoco era asunto de los responsables gubernamentales. Si para evangelizar, los misioneros describían las culturas nativas, incluida y en primer lugar las lenguas, tanto mejor. Era un conocimiento que podría capitalizarse tarde o temprano. En esto primaba el espíritu del Renacimiento, aunque más no fuera como un instrumento para acceder a la conversión de los infieles, que era un fruto muy apetecido. Y si lo que primaba era la fantasía desbordada, que las altas esferas del poder secretamente compartían, no eran ellas las que lo expresaban; esos discursos hiperbólicos salían de boca ajena. De la boca de esos alucinados que buscaban su propio paraíso, paraíso sin embargo, con el que todos soñaban. “Del rey para abajo”, todos creían en pleno siglo XVII, que existían enanos, monstruos, amazonas o seres fantásticos, tanto como creían en los milagros y en las brujas o en los endemoniados. José Emilio Burucúa señala con justeza que en la cultura barroca estaba ausente el sentido de lo imposible, “incluso del discurrir científico; no existía entonces la barrera que más tarde se erigiría entre lo natural y lo sobrenatural, cualquier monstruosidad parecía creíble e ingresaba de pleno derecho en las taxonomías de la ciencia” (1993: 20). No se puede condenar las herejías si no se cree en los demonios que habitan en el cuerpo de los herejes. Pruebas y contrapruebas, eso es lo que exige la racionalidad, tan sólo para demostrar que el demonio acecha por doquier. Hay en esta época un extraño matrimonio entre las fantasías demoníacas y la incipiente mentalidad renacentista y la más espléndida mansión que habita esta pareja es en el espíritu inquisitorial de la Contrarreforma. Es así que en esta época adquiere renovada fuerza —como lo exigía el combate contra moriscos y marranos, paganismos, herejías e infieles— la creencia acerca de los demonios familiares que como embajadores del maligno, acompañaban a las personas o habitaban en ellas y los inducían al mal.² Símbolos

2 Entre las acepciones que consigna la *Enciclopedia Universal Espasa-Calpe* (tomo

de un pacto entre hombre y demonio, los espíritus familiares acompañaban a sus elegidos para ayudarlos en sus propósitos a cambio de que el beneficiado donase el alma a la hora de su muerte. De alguna manera el tema del Fausto.

Pedro Bohorques fue acusado por el obispo Melchor Maldonado de tener un “familiar” y por compañía, a una mestiza reputada de bruja; el gobernador Alonso Mercado y Villacorta se hace eco de estos rumores, en un “*Advertimiento*” y en un “*Informe*” secretos remitidos al oidor Retuerta, aconsejándole que interrogara a Bohorques sobre esos asuntos. Entre las preguntas que le propone que investigue se encuentran las siguientes:

...La una es una mestiza chilena con que entró en esta provincia es dueña de las [sus] acciones y movimientos; de esta tiene el gobernador probable noticia por razón de persona fidedigna que tiene pacto con el diablo, o es bruja por haberse experimentado que se desaparecía muchas noches de la parte donde vivía y hallarse a la mañana sin poderse reconocer por donde daba la vuelta; da este aviso el gobernador descargando su conciencia en esta parte dando aviso al Sr. Oydor...³

Y en el siguiente Informe secreto, Mercado dice que hay “*vehemente presunción*” de que Pedro Bohorques tiene “*familiar*” y funda sus razones:

XXIII: 210) sobre el término “familiar” se encuentra: “Demonio que el vulgo ignorante cree tener trato con una persona y que la acompaña y sirve de ordinario”. En *The Encyclopedia of Witchcraft and Demonology* se afirma que los espíritus familiares son “an almost exclusively English (and Scottish) contribution to the theory of witchcraft” (p. 190). Existen versiones sobre el “familiar” muy comunes en la provincia de Tucumán, pero relativas la mayoría de ellas a perros que rondan los ingenios azucareros custodiando los intereses de sus dueños, que cada año deben pagarle sus servicios entregándole una víctima humana como alimento (Coluccio 1964: 155). No parece que esta última sea una versión relacionada con el caso que tratamos. La que más se adecua a nuestros propósitos es la primera definición.

3 AGI, Autos...; 3er. cuaderno, f. 51v.; fechado el 4-4-1659.

... en que muchas cosas que traté con todo secreto le fueron notorias y algunas que fie sólo a mi imaginación [...]. En el valle el tiempo que estuvo enfermo se halló uno de los Padres de la Misión con un hechicero que en su presencia hizo sus ceremonias, a fin, según presumió, de saber si estaba maleficiado. La orden de su prisión y el tribunal de donde fue emanada lo supo mucho antes que llegare a mis manos sin haber sido por correspondencia de cartas, y ultimamente lo que esfuerza más la verdad del hecho es que después de haber salido del valle entrando en recelo de algún mal suceso por verse de ordinario rodeado de soldados que le asistían de guarda se dejó decir a una india de las de servicio que quien tenía la culpa de su salida era el que estaba allí, apuntando a la cabellera o melena que la cría muy larga y sobre el caso de defenderla ha tenido disgustos notado en esto por singular. Y también ha presumido quien ha notado de cerca sus acciones que no carece de misterio el traer de ordinario un birretillo azul con dos alfileres de que hace particular aprecio sino es que tenga alguna memoria de una mujer que ha sido el instrumento de que se ha valido para sus maldades. Este conjunto de indicios puede hacer en el caso probabilidad y en lo moral fundar duda para proceder en materia tan grave y en un hombre de vida tan rota no será temerario el juicio además de lo que se le reconoce de memorioso en sus narraciones y tan puntual y uniforme persuade otro principio más que ordinario en el caso...⁴ (subrayado mío).

Primero recordemos un poco los hechos. Bohorques era un hombre astuto y muy bien podía anticipar las tácticas del Gobernador. Además, había colocado un indiecito al servicio personal del Gobernador, que seguramente fue su espía y lo informaba de todos los preparativos que se hacían para expulsarlo del valle, incluidos los intentos de asesinato. Además, Bohorques había logrado organizar una buena red de espionaje confiando en los curacas del

4 Ibídem, ff. 55-56; fechado el 7-4-1659.

Perú que sabían leer, según las denuncias que aparecen en los mismos Autos de su proceso. Hasta aquí las explicaciones se fundan en una buena estrategia defensiva, de alguien que en ningún momento ignoró que su proyecto solamente había sido aceptado por las autoridades con el propósito de vencer la resistencia de las poblaciones Calchaquíes y que pretendían usarlo como instrumento de la conquista.

Pero hay otras acusaciones que entran en el plano de lo simbólico. Aquella que hace mención a su cabellera como el lugar donde se podría alojar el demonio familiar que lo acompañaba y que habría terminado por engañarlo, o que directamente lo simbolizaba. Las otras son el birretillo azul con sus alfileres y, finalmente, su extraordinaria memoria. Según parece el exceso de memoria era considerado algo sobrenatural y muchas veces obra del demonio⁵. Con respecto al birretillo, que es atribuido a prenda femenina, no puedo exponer opinión alguna porque no dispongo de datos que me sugieran una interpretación más o menos correcta.

Hay un punto en el que coinciden acusado y acusador –si se da crédito a las palabras del Gobernador– la esfera de lo mágico: la cabellera como asiento del “familiar”. Si “del rey para abajo todos” creen en los demonios familiares, no hay por qué pensar que Bohorques escapaba a la regla. El poder de los demonios está muy claro en muchos libros del Nuevo Testamento. Los demonios, siguiendo las órdenes de su amo, poseen a las personas, causándoles males como la epilepsia, la parálisis y el histerismo. Las curaciones milagrosas de Cristo consistían en expulsar a estos demonios del cuerpo de la víctima (Cohn 1980: 95). Y como esas especiales curaciones, otros exorcismos similares que se continúan realizando hasta el presente. Según parece la creencia consistía en que los demonios podían adoptar formas grotescas y ser vistos y oídos por los seres humanos (Cohn 1980: 101). En nuestro caso sería la frondosa melena de Pedro Bohorques.

Pero lo que podría sorprender, son los otros “razonamientos”,

5 Agradezco esta información al profesor José Emilio Burucúa.

los *indicios* a los que alude el Gobernador, manejando con ellos las pruebas que exige el conocimiento “científico”. Mercado era un ambicioso, lo muestra a las claras todo el tema de las negociaciones para descubrir los tesoros y minas que supuestamente los indios ocultaban. Pero hay que reconocer que acata con rapidez la orden del virrey de modificar su estrategia, que usó la racionalidad en el resto de los acontecimientos y que además este espíritu renovador se hizo más notorio en la reorganización general de la provincia durante sus dos gobiernos. ¿Por qué cae en la ingenuidad de creer que la estrategia defensiva o la extraordinaria memoria de Bohorques era fruto del demonio? ¿Cómo es posible que no pueda escapar o desprenderse de esas concepciones casi mágicas? Típico hombre del pleno barroco entonces, donde conviven convicciones en apariencia contradictorias, pero que se alojan perfectamente y sin conflicto en la mentalidad todavía en pañales de la mentalidad renacentista. La perfección, en la calidad de una voz humana como en la memoria (entre otras tantas manifestaciones de la perfección), se consideraba obra del maligno (Cohn 1980 :104). Ni aún los Papas escapaban a esta regla. Se decía que el Papa Bonifacio VIII “Posee un demonio privado, a quien pide consejo en todos los asuntos que le atañen...” (Cohn, op. cit.: 235). José Emilio Burucúa (1993) señala la influencia que tuvo en América del Sur el jesuita Francisco Suárez a través de su obra *De angelis*, a partir del siglo XVII y que entre otros aspectos debió motivar las pinturas de los ángeles arcabuceros tan comunes especialmente en los Andes (Mujica Pinilla 1992). Suárez cree que las corporizaciones son consecuencia de la aplicación de fuerzas naturales, conocidas por los ángeles malos pero aún ignotas para los hombres. “Y los demonios con frecuencia, no tanto aparentemente sino verdaderamente realizan tales obras” (citado por Burucúa 1993: 353). El mismo autor señala las dos caras de la cultura barroca en la naciente modernidad: “por un lado el librepensamiento o libertinismo intelectual que conducía al ateísmo, por el otro, el antiquísimo *corpus* de las creencias que llamaremos populares (campesinas en Europa, indígenas en América)”.

En suma, las virtudes personales y psicológicas de Pedro Bohorques permitieron que sus contrincantes lo demonizaran. Es notorio que estas denuncias del gobernador Mercado y Villacorta se

encuentren casi al final de la historia de Bohorques en Calchaquí, en una especie de epílogo que inserta Mercado en estos documentos. En otras palabras, si le costó tanto desplazarlo y fue incapaz de eliminarlo aún enviando emisarios para asesinarlo, la única explicación que restaba es que estaba protegido por un demonio familiar. Sólo así el brillante estrategia que gobernaba la provincia podía justificar su fracaso en la eliminación del oponente.

Pero dejemos al enemigo y volvamos al protagonista de la historia. ¿Héroe o pícaro, estrategia político o alucinado? Quiero retomar estas preguntas con las que iniciamos la historia de su vida y este capítulo. De alguna manera ya lo dijo Maravall, la desmesura no excluye el cálculo ni la sagacidad. Bohorques pretendió –con éxitos desiguales– imitar en muchos aspectos el comportamiento de las sociedades indígenas con las que pretendió compartir su proyecto. Uno de estos fue el uso de la oratoria, largos parlamentos, cuya finalidad primordial consistía en desarrollar argumentos para convencer al auditorio. Era condición imprescindible de un líder el dominio de los principios de la oratoria. Recordemos los discursos que se le atribuyen durante los episodios en Quimiri y sobre todo en Calchaquí: pasa de las súplicas y el llanto a la amenaza; de su identificación y vínculos con los indios –*sois mi hijos sois mi sangre*–, a la amenaza y a la intriga, a la desconfianza, casi hasta la malicia: coloca espías por todas partes, trata de seducir a los vecinos españoles, incluso trata de convencer al obispo Maldonado de sus buenas intenciones; nunca cede en sus manifestaciones de buen vasallo del rey. Sin embargo sospechaba de todos, acusaba y amenazaba a todos.

Sus cartas muestran estos cambios de humor. Generalmente comienza con las usuales manifestaciones de cortesía y al mismo tiempo de intriga. En las últimas ya en el mismo texto pasa sin solución de continuidad de la cortesía a la amenaza desembozada. O bien, como en el (o en los) Memorial(es) sobre los episodios peruanos, alterna la racionalidad de una relación de descubrimiento y colonización; con la hiperbólica descripción de un país que ofrece los frutos de goce del país de la Cucaña, donde no hay un proyecto ni revolucionario ni reformista, sino el hedonismo del goce del

orden, la paz, la riqueza y el sexo (Burucúa 1993; Maravall 1982: 57).

Bohorques se caracteriza por su humor inestable. Esgurrizado; paranoico a medida que aumenta la presión de las autoridades. Contradictorio: ama a los indios pero sus alimentos los prepara un español; participa de las ceremonias en el “mochadero” de los indios, pero los lleva a la iglesia; se dice inka, pero se hace investir Teniente de Gobernador. Pasa de la cólera a la seducción, del enfrentamiento al aislamiento. Su capacidad de intrigar es tal vez su rasgo más notorio: buscar simultáneamente la complicidad de los indios y de los españoles y lograr que esas precarias alianzas perduren un cierto tiempo y hasta le permitan vivir situaciones como las del grotescamente solemne encuentro en Pomán. Quiere ser señor de indios y de españoles, extraña combinación que ni unos ni otros parecen dispuestos a aceptar, sobre todo lo segundos. Y para ello no repara en medios. Es una especie de “anestesia moral” como la que Lastres y Seguin (1993) atribuyen a Lope de Aguirre, si bien jamás Bohorques cometió las mismas atrocidades ni mostró los rasgos de crueldad del así llamado “la ira de Dios”. Pero de todas maneras, bien cabe preguntarse en qué medida esa conducta ambigua afectaba su autoridad.

Del relato de los acontecimientos podríamos aventurar una respuesta exploratoria: bastante. No parece haber logrado una aceptación total entre los indios; convivió con ellos y los convenció de participar en el encuentro de Pomán, los arrastró a enfrentar al enemigo con las armas en la batalla del fuerte de San Bernardo, pero no tuvo el mismo éxito con las poblaciones de La Rioja y Cاتمamarca. Los indios vieron en él un articulador y en ese sentido lo aceptaron, pero no podemos ignorar que no era la primera vez que ellos negociaban con los españoles, ni fue San Bernardo el primer combate contra en el que participaron. Salvo que, con la ayuda de Bohorques, los acontecimientos tomaban otras dimensiones. Todos, o casi todos los caciques del valle se movilizaron hasta Pomán, un hecho inédito hasta entonces. Y luego de su partida hacia Lima, tal vez con ayuda del mestizo Enríquez que conocía las tácticas españolas encerraron, en un punto central del valle, a las dos columnas gubernamentales que entraron a reducirlos. En esa

guerra la coordinación de los esfuerzos bélicos muestra la presencia de una mentalidad con gran capacidad de organización y conocimiento de las fuerzas y estrategias del invasor. Así fue de duro el castigo que debieron soportar una vez derrotados: todo el valle fue vaciado y su población dispersada a los cuatro rumbos de la provincia del Tucumán y aún fuera de ella, a Santa Fe y Buenos Aires.

Tampoco nos ha quedado en claro cuáles fueron las relaciones de Bohorques con los Amueshas en la Amazonía peruana. Parece haber tenido un contacto más fluido con los serranos refugiados en la selva, pero no sabemos en definitiva como culminó esa relación que se había iniciado con buenos augurios. ¿Fueron ellos los que lo acompañaron en una posiblemente fallida –y última– búsqueda del Paytiti?. Los relatos del final de ese episodio en la Amazonía eran demasiado interesados para darles crédito y Bohorques nunca ofreció explicaciones alternativas. Salvo la supuesta presencia de uno de sus hijos gobernando en el Paytiti, como lo cuenta a los vecinos de La Rioja y Catamarca, que con certeza formaba parte de sus argumentos para seducirlos, pero que no se ajustaba a la verdad. O al menos no hay prueba de que haya dejado a nadie como su delegado en la zona. Sin embargo, ¿por qué le creían? Porque querían creerle y él lo sabía. No hay mejor discurso que el que el auditorio quiere escuchar. En esto su habilidad era notoria. Por eso el escenario y el teatro montado en Pomán. ¿Qué otra cosa fue, sino eso: un escenario y un teatro? Me parece que sería bueno repasar los significantes y significados de ese episodio.

Si aceptamos que los significantes son conjuntos organizados para producir una significación determinada, vemos que entre los actores del teatro montado en Pomán abundaron los emblemas y la gestualidad que conducía a producir mensajes con significación determinada. En primer lugar, la febril actividad de los vecinos de la región para construir habitaciones y ordenar el espacio donde se produciría el encuentro. A Bohorques se le construye una habitación especial para su alojamiento. Debemos considerar las escenas de recepción y despedida, con rituales que se iniciaron a su arribo a Pilciao, en la hacienda de un encomendero y la llegada a Pomán: arcos de flores, banderas, filas de arcabuceros y salvas de bienvenida. A continuación la sacralización de la alianza en la iglesia. To-

dos estos rituales estuvieron destinados a delimitar un campo semántico por medio del cual se reconocía su *autoridad*, manifiesta a partir de los emblemas que la legitimaron. Recepción y más tarde despedida con la reverencia que la autoridad de Bohorques parecía merecer o la que le trataron de atribuir para justificar por un lado la estrategia y por otro la mala conciencia de los organizadores. Y ni qué decir de la autorización a usar el título de inka y el traje y las joyas que le obsequiaron después. Y para completar las aspiraciones del visitante, la investidura de Teniente y Capitán General del gobernador. Cada título y cada gesto fue recubierto por los emblemas de legitimación. No hay autoridad indígena sin los trajes, los collares y manillas que así lo certifiquen (Martínez 1995). Tampoco hay servidor del rey que no deba ofrecer “su pleito homenaje” ante la autoridad que lo inviste. Inka y caballero del rey al mismo tiempo. Para obtener cada uno de estos títulos, Bohorques debió pasar por los ritos de iniciación que las convenciones exigían. Los indios ya lo habían interrogado sobre sus hábitos y conocimientos de la historia inka, antes de aceptarlo como tal. Y parece que había pasado con éxito esas pruebas. Y para completarlas renueva los vínculos de vasallaje en el mismo teatro montado en Pomán: sentado en una silla, que hacía las funciones de “dúo” o “trono del inka”, impuso las manos a los caciques que a su vez besaron su mano en señal de acatamiento⁶. Claro que según algunos informantes también había repartido flechas, ritual de guerra cuyo significado escapó a la percepción de la mayoría de los presentes. De todas maneras, estas gestualidades tienen más bien un significado mixto en el conjunto de mensajes que Bohorques estaba emitiendo en esa ceremonia. Acatamiento como a un Inka, pero también como Teniente del Gobernador ya que la ceremonia tiene relación con los actos de vasallaje a partir la “imposición de las manos”. Martínez (1995: 73) comenta que era habitual entre los espa-

6 José Luis Martínez (1995: 51) relata que en 1568, en una ceremonia de investidura de un curaca en Cajamarca (Perú), el curaca se sentó en un dúo*, y cada uno de los principales se acercaron para “mocharle” “en señal de su cacique y señor natural”. Esta ceremonia se realizó en presencia del oidor español. Martínez opina que toda esta gestualidad no sólo significa reconocimiento sino más bien acatamiento (p. 53).

* dúo o dúo: es nombre antillano, en los Andes se llamaba *tiana* o *tiyana*. Se trata de un asiento ceremonial.

ños el uso de una silla o asiento, colocada en forma elevada para administrar justicia. No hay que descartar que en el carácter mixto de "nuestra" ceremonia, la silla de Bohorques tenga alguna de estas significaciones, aunque se trata más bien de un parlamento para arreglar las negociaciones que se discuten en Pomán. Según Martínez, el asiento o tiana define un lugar estático, con un espacio a su alrededor que legitima al que está sentado y que simultáneamente cumple un papel diferenciador.

Para que nada escapara al reconocimiento de su autoridad, los mismos españoles les entregaron a los indios una hamaca para que lo transportasen en el viaje de regreso. No eran las andas que correspondían a su rango, pero al menos no se desplazaría a pie, como un simple hombre del común. Todo confluye a crear ese clima de reconocimiento y legitimación que por cierto tendrá una vida breve. En las juntas que realizaron los vecinos, los sacerdotes convocados y el Gobernador, se decidió además otorgarle jurisdicción sobre el valle y sobre muchas zonas aledañas, algunas como Famatina que ya estaba bajo la jurisdicción de La Rioja. A nadie pareció importarle esto, si a cambio Bohorques descubría las vetas mineras con que todos soñaban. El poder que se le otorga a Bohorques con estos rituales, con los documentos que se lleva bajo el brazo y con las insignias que le obsequian, escapan seguramente a lo que el mismo Bohorques pudo haber esperado. Consigue todo y más de lo deseado en un acto que es casi un acto de magia. En menos de una semana es rey de un pueblo y autoridad delegada de otro rey. ¿Qué más podía pedir?

Indaguemos ahora hasta dónde Bohorques compartía los rasgos psicológicos de un pícaro, tema que el lector habrá notado que prácticamente hemos eludido hasta el momento. José Antonio Maravall dice que el siglo del barroco, se caracteriza por la insaciable sed de dinero y que "la picaresca responde a la extraordinaria ocurrencia, como experiencia social, de trasladar esa sed insaciable a individuos de las capas bajas de la población. Y el drama que supone no poder extinguir ese deseo y no poder tampoco satisfacerlo, por mucho que maquine su industria, por mucho que tenga que soportar fuera de su medio —más duramente, más ostensiblemente— su marginación, (acrecentada por los peligros de la conduc-

ta desviada que a la fuerza ha de emprender) empujado por tan general, y para él, tan imposible afán: ese drama es la base de su existencia para el pícaro" (1987: 103).

Si bien Bohorques comparte esa condición de marginado social, que trata de luchar contra o de compensar con una conducta desviada el estigma que lo humilla, no participa en cambio del desinterés por el resto de la sociedad, y por el contrario se lanza a la aventura y acepta los riesgos que el típico pícaro parece haber eludido. Maravall dice que el pícaro se detiene ante la violencia y no actúa con desmesura (op. cit.: 493); Bohorques recurre a la violencia cuando es necesario y sin duda toda su vida está inmersa en la desmesura. Es cierto que tiene un afán enorme de dinero y que es tal vez la razón principal por la que busca el Paytiti y los tesoros de Calchaquí, y al mismo tiempo pretende adquirir privilegios y reconocimiento en mérito de sus hazañas. Es esta una característica de los pícaros y para lograrlo recurrirá a la mentira y a la astucia de las que lo acusa el padre Pedro Lozano, como lo hace el pícaro que transita por el mundo buscando introducirse en el seno del poder. Pero la conducta de Bohorques es zigzagueante, no encuadra plenamente en el esquema del pícaro, como no lo hará tampoco en la de un utopista. Y esto debió ocurrir así en la vida real de los individuos semimarginales del barroco. Los autores como Maravall analizan la literatura picaresca, en la cual se construyen arquetipos que no reflejan las ambivalencias de la psicología humana en individuos particulares. Por eso no debe sorprendernos esa perplejidad que produce recorrer la historia de Bohorques: no constituye prototipo alguno, sino que muestra las múltiples facetas de una personalidad más compleja que la de la mayoría de los hombres de su época, pero no por eso excepcional. Es cierto que a Bohorques se lo puede acusar de haber hecho fraude en lo que respecta a sus descubrimientos, o inventado ciudades que no existían, y es cierto que el fraude es un rasgo del pícaro del barroco, puesto que mediante estas argucias pueden abrir puertas para forzar el dominio del universo deseado en las fantasías. Empero hay que admitir que Bohorques se juega por sus fantasías, que se arriesga no sólo a desafiar la selva, sino las fuerzas organizadas —políticas y militares— de las autoridades españolas. Negoció, disputó, combatió por el espacio que anhelaba, en pos de la esperanza de conquistar un país para sí mismo, por cierto

irreal en sus dimensiones políticas concretas, pero objetivo tras el cual construye su destino. Por el contrario, se pueden aceptar los comentarios de Maravall sobre otros textos que tratan la literatura picaresca, donde se considera el cálculo o la maquinación como componentes de la personalidad del pícaro y que a veces ha sido utilizada para justificar “la razón de Estado” (op. cit.: 485-486). Y podemos decir que en estos aspectos sí se insertan las estrategias de Bohorques frente a las autoridades virreinales en el Perú o a las provinciales en el Tucumán, que muestran su sagacidad y que cada paso es producto de un cálculo de riesgos y probabilidades. En caso contrario no se hubiera atrevido a presentarse en Pomán ni a repetir los encuentros con el Gobernador; es más, no hubiese tratado de convencer de su proyecto a tres virreyes y a un oidor de la Audiencia de Charcas.

En última instancia, es más adecuado instalar a Bohorques en el hirviente caldo del barroco, donde se puede jugar con el caleidoscopio de su personalidad. El barroco es el tiempo de la ruptura de los equilibrios y el reino de la crispación y el deseo, en la concepción ineluctable de la pasión y el destino. Pero no por eso hay ausencia de pragmatismo, ni de cálculo. Ya hemos visto, nunca se alcanza el Dorado, pero se analiza cada indicio, se programan las jornadas, se tratan de prever los riesgos. Es claro que los discursos hiperbólicos de Bohorques intentan provocar la emoción, la admiración y la esperanza en sus interlocutores. Cara y contracara de estas realidades: cálculo, astucia, pragmatismo, emociones, crispación, aceleramiento, urgencias por descubrir, por ascender, por alcanzar el fin apetecido. En toda esta época y en particular en muchos de sus hombres, se expresa esa permanente tensión entre la fantasía y la realidad, entre lo racional y lo irracional. Pedro Bohorques permanentemente monta un escenario para representar una obra que muestra todas estas tensiones. Incluso cuando escribe al virrey. O cuando actúa en Calchaquí. Vive en un plano de ficción, pero no por ello olvida utilizar tácticas, tiene una conciencia probabilística, sabe recurrir a la prudencia para sostener su desmesura. Por ejemplo cuando se libera de sus asesinos. O cuando viaja por la provincia de Catamarca buscando adeptos, o cuando le escribe al Gobernador. El problema es que no siempre logra ocultar sus ficciones o sus desmesuras. Su personalidad está compuesta de facetas distintas incompletamente ensambladas y a veces

muestra una cara y a veces otra. Por eso despierta sentimientos tan contradictorios como los que confiesa el padre Torreblanca, que advertido de la falacia de la propuesta de Bohorques se deja seducir por su carisma. Admite que no se puede sustraer al encanto de emana que su persona.

Si muestra solo parcialmente rasgos psicológicos del pícaro, ¿qué posibilidades existen de encuadrarlo en la figura de un utopista? Ante todo el utopista es alguien que reacciona ante las condiciones sociales de su realidad y pretende alcanzar un mundo donde se suprima la coacción que cercena su libertad. Es, o un reformista, o bien alguien que escapa hacia adelante, imaginando un mundo donde reinen el orden, la paz, el goce pleno de la vida; donde se eliminen los conflictos y sus motivaciones. Jean Servier (1991: 324) sostiene que la utopía aparece más que como una tentativa de romper las estructuras del orden existente, como un intento de suprimir, por medio de la imaginación y del ensueño, la situación conflictual en la que se vive. Es cierto que no tenemos manifestaciones claras del descontento social de Bohorques, pero el derrotero de su vida revela el conflicto, y por qué no, el rencor por las condiciones de su nacimiento. Por eso, una vez más el sueño de Bohorques sólo se ajusta parcialmente al modelo de utopía que Servier presenta (p. 327). Por ejemplo, para lograrla es necesario realizar un viaje; la ciudad está aislada en medio de la selva y de alguna manera salvaguardada por ella; coincide en cuanto al orden del plan urbano y la pureza del ambiente y de sus calles; pero se aleja del modelo en cuanto a la moral y pureza sexual y no vuelve al pasado aunque de alguna manera lo reemplaza con la inocencia primitiva. De toda esta compulsión, lo que aparece como más próximo al sueño de Bohorques es el modelo del país de la Cucaña, ya que se caracteriza por imaginar espacios donde el orden, la riqueza y el hedonismo de su disfrute se encuentren al alcance de la mano. Así se refleja su utopía cuando describe la ciudad del señor de la selva: mármol, alabastro, marfil, oro y perlas; bebida, comida, placeres cortesanos. Todo estaba allí, casi esperando que él llegara para serle ofrecido con extraordinaria generosidad. Ya discutimos por otra parte, que el paradigma de Bohorques se identificaba con la idea de ciudad, como el *locus* de la utopía. Y por cierto no fue el único, si recordamos el poema de Del Barco

Centenera. La *ciudad* era un *locus* ideal compartido en la época y Tomás Moro fue el primero en dibujar su plano físico y social. Claro, en América los españoles la sazonaron con otros condimentos, en particular la riqueza, el esplendor y la lujuria del oro que no podían estar ausentes en la mentalidad de estos enfervorizados conquistadores. Pero Bohorques y del Barco Centenera se apartan del igualitarismo de Moro; esto no se encuentra en sus cálculos, ni lo sueñan ni lo aceptan. A todos les otorgan el derecho a la felicidad, pero no es necesario destruir los signos de desigualdad. El rey está claramente instalado en la cúspide, con todos sus emblemas de diferenciación y legitimación divina. Es con ese rey con el que pretenden asociarse, casándose con su hija y como dice Bohorques que le fue ofrecido para afianzar la alianza por medio del parentesco, elemento imprescindible de tal contrato social y político.

Empero, este análisis propone una trampa a cada paso. Por ejemplo, Bohorques también podría encajar en el esquema utópico que propone Mannheim ([1956] 1987: 169 y ss.) y que contradice bastante la propuesta de Servier. Mannheim le atribuye a la utopía la necesidad de destruir total o parcialmente el orden existente. Distingue a los que actúan como ideólogos revolucionarios basando sus propuestas en un equilibrado análisis de la realidad, de los utopistas que propugnan un cambio que no se compadece con la realidad. En suma, ambas son trascendentes a la situación, pero las segundas son fundamentalmente irreales. Admite sin embargo, que ideología y utopía no siempre pueden aislarse y distinguirse correctamente y que a veces esto depende del punto de vista desde el cual se las considere y analice. Si recordamos lo que Bohorques le propone a los indios, en especial en los discursos que hace en la zona de Famatina, podríamos reconocer la voluntad de cambiar el orden existente. Los incita a atacar a los españoles, destruir sus ciudades, recuperar la autonomía perdida y a organizarse para lograrlo. Si no lo dejan en paz reinando en sus valles bien cercados, entonces es necesario atacar a aquellos que los hostigan y les niegan la libertad.

Asimismo, hay quienes han querido ver en Bohorques rasgos de mesianismo. Esto parece ser lo más alejado a toda realidad. Se erige como líder de los indios, pero no hay en sus discursos un

mensaje salvífico. Sus propuestas son totalmente terrenales, y por eso, de las múltiples manifestaciones de lo utópico, la que más alejada parece de su proyecto es la del milenarismo o mesianismo. Por lo que hemos visto, por los discursos que hemos leído y discutido, nada de eso resulta evidente; es más, ninguno de los jesuitas o dominicos que entraron en íntimo contacto con él realizaron la más mínima insinuación sobre este tema.

¿Quién era entonces Bohorques? ¿Constructor de quimeras sin sentido, fabulador, pícaro o un utopista en la versión revolucionaria que traía el pasado inka al presente colonial? Confieso que es muy difícil culminar este libro con una respuesta firme. Es nada de eso y un poco de todo. Es un inventor de quimeras que cree en sus quimeras y que lucha por ellas y para ello concibe un proyecto político que lo tiene como centro y eje. Quiere ser el señor de un nuevo reino, ya sea asumiéndose como Inka, ya sea como conquistador y fundador de ciudades. Lamentablemente su doble juego con la sociedad nativa y la española conspiró en su contra, porque tuvo miedo de entregarse plenamente a los proyectos de unos y otros. Quiso hacer su propio juego, aunque se fue consustanciando cada vez más con el de los indios. Si su participación en el levantamiento de los curacas de Lima pudiera probarse fehacientemente, esta hipótesis tendría mayores visos de verosimilitud. También contribuye a sostenerla el hecho de que, estando ya preso en Lima, haya enviado a un hijo suyo a Calchaquí para apoyar a los pueblos indios en su rebeldía, aunque por lo visto ignoraba que éstos habían sido ya parcialmente desnaturalizados. Su conducta parece haber ido evolucionando desde la más difundida esperanza y empresa de buscar el Paytiti a la de participar de lleno en el proyecto de liberación que recomenzaba a emerger entre los indios en los Andes Centrales. Tanto que aceleró su ya inevitable ejecución.

En palabras del virrey Conde de Alba y Aliste, Bohorques era un hombre sin un lugar en el mundo. En definitiva podría decirse que era un hombre que estaba buscando un lugar en el mundo y que para ello se convirtió en revolucionario. Fue un adalid solitario en busca de un nuevo destino.

Buenos Aires, abril de 1996.

BIBLIOGRAFÍA

Abreviaturas

- CBLC: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas
FCE: Fondo de Cultura Económica
FFyL, UBA: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
IEP: Instituto de Estudios Peruanos
MNH: Museo Nacional de Historia
PUCP: Pontificia Universidad Católica del Perú

ABRIL CASTELLO, Vidal

1988. "Francisco de la Cruz, la utopía lascasista y la Contrarreforma virreinal-inquisitorial, Lima 1572-1573". *Cuadernos para la Historia de la Evangelización en América Latina*, 3: 9-68. IHALOP, Quito y CBLC, Cusco.

ACOSTA, Antonio

1981. "Conflictos sociales y políticos en el sur peruano. (Puno, La Paz, Laicacota 1660-1668)". *Primeras Jornadas de Andalucía y América*. La Rábida. Universidad de Sevilla.

ACOSTA, S.J., José de

1987. *De Procuranda Indorum Salute*. Libro V. Madrid.

ADORNO, Rolena

1986 *Guaman Poma. Writing and Resistance in Colonial Peru*. Austin, University of Texas Press.

AGUSTINOS, Religiosos

[1950] 1952 *Relación* [sobre la religión en Huamachuco]. En: Francisco A. Loayza, ed. *Los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana*, vol. XVII, serie 1. Lima.

ALCAYA, Diego Felipe de

[ca.1610] 1961 *Relación cierta que el padre Felipe de Alcaya, cura de Mataka, envió a su Excelencia el Señor Marqués de Montes Claros, Visorrey de estos reynos....*
En *Cronistas cruceños del Alto Perú virreinal*, Santa Cruz de la Sierra, Publ. de la Universidad Gabriel René Moreno.

ALES, C. y M. POUYLLAU

1992 «La conquête de l'inutile. Les géographies imaginaires de l'Eldorado». *L'Homme*, abril 1992: 122-124.

ALVAREZ MALDONADO, Juan

[1570?] 1906 «Relación del discurso y subceso de la Jornada y Descubrimiento que hize desde el año 1567 hasta el de 69». En Víctor M. Maúrtua, *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Prueba peruana. Tomo VI*: 18-80. Barcelona.

AMICH, O.F.M., José

[1771] 1975 *Historia de las Misiones del Convento de Santa Rosa de Ocopa*. Lima, Ed. Milla Batres.

ANS, André-Marcel d'

1982 *L'Amazonie péruwienne indigène*. Paris, Ed. Payot

ARGUEDAS, José María

1964 «Puquio. Una cultura en proceso de cambio». En

Estudios sobre la cultura actual de Perú. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

- ARGUEDAS, José María y Alejandro ORTIZ RESCANIERE
1973 «La posesión de la tierra, los mitos post-hispánicos y la visión del universo en la población monolingüe quechua (Extractos)». En Juan M. Ossio, ed. *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima, Ed. de Ignacio Prado Pastor.
- ARZANS DE ORSUA Y VELA, Bartolomé
[1735] *Historia de la Villa Imperial de Potosí*. Edición de
1965 Lewis Hanke y Gunnar Mendoza. Rhode Island, Brown University Press.
- ARZE, Silvia y Ximena MEDINACELI
1991 *Imágenes y presagios. El escudo de los Ayaviri, Malkus de Charcas*. La Paz, Hisbol.
- AVALLE-ARCE, Juan Bautista
1990 *Amadís de Gaula: El primitivo y el de Montalvo*. México, FCE.
- BACON, Francis
[1627] 1987 *Nueva Atlántida*. En *Utopías del Renacimiento*. Estudio preliminar de Imaz. México, FCE.
- BACZKO, Bronislaw
1991 *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- BALANDIER, Georges
1990 *El desorden. La Teoría del Caos y las Ciencias Sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*. Barcelona, Gedisa.
- BARCO CENTENERA, Martín del
[1602] 1912 *La Argentina*. Reimpresión facsimilar de 1a. ed. en Lisboa. Buenos Aires, Ed. Peuser.

- BAYLE, S.J., Constantino
s/f «Historia peregrina del inca andaluz». Separata de la revista *Razón y Fe*. Madrid.
- BELAUNDE, Víctor Andrés
1911 «Los mitos amazónicos en el Imperio Incaico». *Revista Universitaria*, II: 23-53. Lima. Reeditado en sus *Obras completas*, Tomo I: 139-165.
- BERNAND, Carmen y Serge GRUZINSKI
1988 *De l'Idolâtrie. Une Archéologie des sciences religieuses*. Paris, Ed. euil.
- BETANZOS, Juan Diez de
[1551] 1987 *Suma y narración de los Incas*. Ed. de María del Carmen Martín Rubio. Barcelona, Ed. Atlas.
- BIZZOCCHI, Roberto
1991 «La culture généalogique dans l'Italie du seizième siècle». *Annales ESC*, 4: 789-805. Paris.
- BOIXADOS, Roxana
1994 «Fundaciones de ciudades como rituales. Análisis de tres casos en el contexto de la conquista del Tucumán colonial». *Anuário Antropológico*, 92: 145-178. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- BURGA, Manuel
1988 *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los incas*. Lima, Instituto de Apoyo Agrario.
- BURGUIERE, André
1991 «La mémoire familiale du bourgeois gentilhomme: généalogies domestiques en France aux XVIIe et XVIIIe siècles». *Annales ESC*, 4: 771-788. Paris.
- BURUCUA, José Emilio
1993a «Angeles, milenios, judíos y utopías en la cultura barroca de América del Sur. Parte III». *Clío*, 2: 351-

362. Buenos Aires, Comité Argentino de Ciencias Históricas. Comité Internacional.

CALANCHA, Antonio de la

[1638] 1976 *Crónica moralizada*. Lima, Ed. de Ignacio Prado Pastor. 6 vols.

CARDOSO, Marinella

1991 «La généalogie muette. Un cheminement de recherche sarde». *Annales E.S.C.*, 4: 761-769. Paris.

CARPENTIER, Alejo

1976 *Los pasos perdidos*.

CELESTINO, Olinda

1992 «Confrèries religieuses, noblesse indienne et économie agraire». *L'Homme*, 32 (122-124): 99-113. Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

CLASTRES, Pierre

1977 «Archéologie de la violence: la guerre dans les sociétés primitives». *Libre*, 77 (1): 137-173. Paris, Petite bibliothèque Payot.

COHN, Norman

1980 *Los demonios familiares en Europa*. Madrid, Alianza Editorial.

Colección de Documentos inéditos relativos al Descubrimiento, Con-

1865 *quista y Organización de las Antiguas Posesiones Españolas de América y Oceanía...* editado por Luis Torres de Mendoza, Madrid, Ed. Imprenta Frías y Cía. Tomo VIII: 281.

COLUCCIO, Félix

1964 *Diccionario folklórico argentino*. Buenos Aires, Luis Loserre y Cía., editores.

- CORDOVA SALINAS, Diego de
 [1651] 1957 *Crónica franciscana de la Provincia del Perú*. Washington D.C., Academy of American Franciscan.
- CORNEJO BOURONCLE, Jorge
 1960 *Derroteros del arte cuzqueño*. Lima.
- COSIO, José Gabriel
 1916 «Los dramas quechuas. *Usca Paucar*». *Revista Universitaria*, V (17): 2-9 Cuzco. Universidad del Cuzco.
- CRESPO RODAS, Alberto, Mariano B. GUMUCIO y José de MESA
 1989 *La ciudad de La Paz*. La Paz, Alcaldía Municipal.
- CUMMINS, Thomas
 1993 «La representación en el siglo XVI: la imagen colonial del Inca». En Enrique Urbano (comp.) *Mito y simbolismo en los Andes. La figura y la palabra*. Cusco, CBLC.
- CURATOLA, Marco
 1977 «Mito y milenarismo en los Andes: del Taki Onqoy a Inkarrí. La visión de un pueblo invicto». *Allpanchis*, X: 65-92. Cusco.
- CHANG RODRIGUEZ, Raquel
 1985 *Poesía hispanoamericana colonial. Antología*. Madrid, Ed. Alhambra.
- CHAVEZ BALLON, Manuel
 1984 «Queros cusqueños. Un ensayo de interpretación descriptiva de la iconografía inca contenida en los queros o vasos de madera del Cusco». *Revista del Museo e Instituto de Arqueología*, 23:97-128. Cusco, Universidad Nacional San Antonio Abad.
- CHAVEZ SUAREZ, José
 1986 *Historia de Moxos*. La Paz, Ed. Don Bosco.

D'ACCARETTE DU BISCAY

- [1672] 1992 *Relation des voyages du sieur d'Accarette dans la rivière de la Plata et de là par terre au Pérou et...*
Edición de Jean-Paul Duviols con el título *La Route de l'Argent*. Paris, Ed. Utz.

DEL RIO, Mercedes, véase RIO, Mercedes del

DENEVAN, William

- 1966 *The aboriginal cultural geography of the Llanos de Mojos of Bolivia*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press.

Documentos inéditos para la Historia de España y de sus Indias.

- 1896 Publicado por Francisco de Sabáburu y José Sancho Rayón. Tomo VI: 47-268. Madrid, Imprenta de los Hijos de M.G. Hernández.

DORTA, Enrique Marco

- 1975 «Las pinturas que envió y trajo a España Don Francisco de Toledo». *Historia y Cultura*, 9: 67-78. Lima, MNH/Instituto Nacional de Cultura.

DURAND, Gilbert

- 1981 *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*. Madrid, Ed. Taurus.

DUVERGER, Christian

- 1993 *La conversión de los indios de Nueva España*. México, FCE.

DUVIOLS, Pierre

- 1979 «Datation, Paternité et idéologie de la «Declaración de los Quipucamayos a Vaca de Castro». En *Les Cultures Ibériques en Devenir. Essais publiés en hommage à la mémoire de Marcel Bataillon (1895-1977)*. Paris, Ed. Fondation Singer-Polignac.

ESPINOZA SORIANO, Waldemar

1960 «El alcalde mayor indígena en el virreinato del Perú». *Anuario de Estudios Americanos*, 17: 183-300. Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de la Universidad de Sevilla.

1969 «El 'Memorial' de Charcas: 'Crónica' inédita de 1582». *Cantuta*, Universidad Nacional de Educación, Chosica, Perú.

1981 «El reino aymara de los quillaca-asanaque, siglos XV y XVI». *Revista del Museo Nacional* 45: 175-274. Lima.

FINOT, Enrique

1978 *Historia de la conquista del oriente boliviano*. La Paz, Librería-Editorial Juventud.

FLORES GALINDO, Alberto

1986 *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes*. La Habana, Ediciones de Casa de las Américas.

FLORES OCHOA, Jorge

1973 «Inkarry y Qollary en una comunidad del Altiplano». En Juan M. Ossio, ed., *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima, Ed. de Ignacio Prado Pastor.

FLORES OCHOA, Jorge, Elizabeth KUON ARCE y Roberto SAMANEZ ARGUMEDO

1991 «De la evangelización al incanismo. La pintura mural del sur andino». *Histórica*, XV (2): 165-203. Lima, PUCP.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca

[1609] 1991 *Comentarios reales de los Incas*. Edición, índice y glosario de Carlos Aranibar. 2 tomos. Lima, Madrid, Buenos Aires. FCE.

- GERBI, Antonello
1988 *Il mito del Perú*. Milano, Franco Angelico, ed.
- GIL, Juan
1989 *Mitos y utopías del Descubrimiento.3.El Dorado*. Madrid, Alianza Universidad.
- GINZBURG, Carlo
1981 *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI*. Barcelona, Muchnik, Ed.
- GISBERT, Teresa
1980 *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. La Paz, Gisbert y Cía.
- GLAVE, Luis Miguel
1989 *Trajinantes. Caminos indígenas en la sociedad colonial. Siglos XVI/XVII*. Lima, Instituto de Apoyo Agrario.
1990 «La sociedad campesina andina a mediados del siglo XVII. Estructura social y tendencias de cambio». *Historia y Cultura*. 20: 81-132. Lima, MNH.
- GUAMAN POMA de AYALA, Felipe
[1615] 1980 *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. Ed. de John V. Murra y Rolena Adorno. México, Siglo XXI Editores.
- HARRIS, Olivia, Brooke LARSON y Enrique TANDETER
1987 *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. Siglos XVI a XX*. La Paz, Ceres.
- HARTH-TERRE, Emilio
1960 «Prólogo». En J. Cornejo Bouroncle, *Derroteros del arte cuzqueño*. Lima.

- HEMMING, John
1982 *La conquista de los Incas*. México, FCE.
- HOBBSAWM, Eric y Terence RANGER
1983 *The Invention of Tradition*. Cambridge, New York, Sidney, Merlbourne. Cambridge University Press.
- HYSLOP, John
1984 *The Inka Road System*. New York, Academic Press.
- IRIARTE, Isabel
1993 «Las túnicas incas en la pintura colonial». En Enrique Urbano (comp.) *Mito y simbolismo en los Andes. La figura y la palabra*. Cusco, CBLC.
- IWASAKI CAUTI, Fernando
1986 «Las panacas del Cuzco y la pintura incaica». *Revista de Indias*, 46 (177): 59-74, Sevilla.
1993 «Memoria del inca perdido». *Histórica*, 17 (2): 307-314. Lima, PUCP.
- JIMENEZ DE LA ESPADA, Marcos
1882 Prólogo o carta de presentación dirigida a D. Cesáreo Fernández Duro del libro de Fernando de Montesinos, *Memorias antiguas historiales y políticas*.
1892 *Una antigualla peruana*. Madrid, Tipografía de Manuel Gines Hernández.
1899 *Relaciones geográficas de Indias*. Tomo 2.
- JITRIK, Noé
1992 *Historia de una mirada. El signo de la cruz en las escrituras de Colón*. Buenos Aires, Ediciones La Flor.

- KAPPLER, Claude
1986 *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*. Madrid, Ed. Akal Universitaria.
- KLUMPP, Kathleen M.
1974 «El retorno del Inga, una expresión ecuatoriana de la ideología mesiánica andina». *Cuadernos de Historia y Arqueología*, Año XXIV, (41). Guayaquil.
- KONETZKE, Richard, ed.
1958 *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica 1543-1810*, Vol. II, Tomo II. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- LAFAGES, Catherine
1993 «Realeza y ritual en la Edad Media: ritos de coronación y ritos funerarios en Francia». En J. Pitt-Rivers y J.G. Peristiany, eds. *Honor y gracia*. Madrid, Alianza Universidad.
- LAFAYE, Jacques
1977 *Quetzalcóatl y Guadalupe*. México, FCE.
- LAMANA, Gonzalo
1994 *Un proceso de construcción de identidades en el siglo XVI. Cuzco: élite nativa y élite de conquista. ¿Un choque cultural?* Tesis de Licenciatura. Inédita. FFyL, UBA.
1996 «Identidad y pertenencia de la nobleza cusqueña en el mundo colonial temprano». *Revista Andina* (14 (1): 73-106. Cusco, CBLC.
- LAPLANTINE, François
1977 *Mesianismo, posesión y utopía: las tres voces de la imaginación colectiva*. Barcelona, Gedisa Ed.

LARA, Jesús

- [1957] 1989 *Tragedia del Fin de Atawallpa*. Versión en español y estudio preliminar de Jesús Lara. Cochabamba, Ediciones Sol-Los Amigos del Libro.

LASTRES, Juan B. y Carlos Alberto SEGUIN

- 1993 *Lope de Aguirre. El rebelde*. Lima, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad de Lima.

LAVALLE, Bernard

- 1978 «Del 'espíritu colonial' a la reivindicación criolla o los albores del criollismo peruano». *Histórica*, II (1): 39-61. Lima, PUCP.

- 1980 «Planteamientos lascasianos y reivindicación criolla en el siglo XVII». *Histórica*, IV (2): 197-20. Lima, PUCP.

- 1982 *Recherches sur l'apparition de la conscience créole dans la Vice-Royauté du Pérou. L'antogonismo hispano-créole dans les Ordres Religieux (XVIe-XVIIe siècles)*. Tesis. Université de Bordeaux, III). Atelier National de Reproduction des Thèses, Université de Lille, III.

- 1985 «La admisión de los americanos en la Compañía de Jesús: el caso de la Provincia peruana en el siglo XVI». *Histórica*, 9 (2): 137-154. Lima, PUCP.

- 1988 *El mercader y el marqués. Las luchas de poder en el Cusco (1700-1730)*. Lima, Banco Central de Reserva del Perú, Fondo Editorial.

- 1993 *Las promesas ambiguas. Criollismo colonial en los Andes*. Lima, Instituto Riva-Agüero.

LE GOFF, Jacques

- 1977 «Cultura clerical y tradiciones folklóricas en la Civilización merovingia». En *Niveles de cultura y grupos*

- sociales*, ed. por L. Bergeron. Mexico, Siglo XXI Editores.
- 1986 *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. Barcelona, Gedisa.
- LEON PINELO, Antonio de
 [1656] 1943 *El paraíso en el Nuevo Mundo*. 2 tomos. Publicación y prólogo de Raúl Porras Barrenechea con auspicios del Comité del IV Centenarios del Descubrimiento del Amazonas. Lima, Imprenta Torres Aguirre.
- LEONARD, Irving A.
 1979 *Los libros del conquistador*. 2a. ed. México, FCE.
- LEVI, Giovanni
 1985 *Le Pouvoir au Village. Histoire d'une Exorciste dans le Piémont du XVIIIe. Siècle*. Paris, Ed. Gallimard.
- LEVILLIER, Roberto
 1935 *Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú. Su vida y su obra, 1515-1682*. Tomo I. Madrid, Espasa-Calpe.
- 1976 *El Dorado, las Amazonas y el Paitití*. Buenos Aires, Emecé Editores.
- LEWIN, Boleslao
 1967 *La rebelión de Túpac Amaru y los orígenes de la independencia de Hispanoamérica*. 3a. ed. Buenos Aires, Sociedad Editora Latinoamericana.
- LOAYZA, Francisco A.
 1942 *Juan Santos el Invencible*. Lima, Los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana. Serie I, vol. II.
- LOCKHART, James
 1990 «Organización y cambio social en América española

colonial». En L. Bethell, ed., *Historia de América Latina*, 4: 63-108. Barcelona, Cambridge University Press/ Ed. Crítica.

LOHMANN VILLENA, Guillermo

1946 *El conde de Lemos, virrey del Perú*. Madrid, Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla.

LOPEZ-BARALT, Mercedes

1989 *El retorno del Inca Rey. Mito y profecía en el mundo andino*. La Paz, Hisbol

LORANDI, Ana María

1980 «La frontera oriental del Tawantinsuyu. El Umasuyu y el Tucumán» *Relaciones SAA*, 14 (1): 147-164. Buenos Aires.

1984a «Socamayoc los olleros del Inka en los centros manufactureros del Tucumán». *Revista del Museo de La Plata*, 8, Antrop. 62: 303-327. La Plata.

1984b «Pleito de Juan Ochoa de Zárate por la posesión de los indios Ocloyas». *Runa*, 14: 123-144. Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas, FFyL. UBA.

1987-88 «Reseña crítica sobre el libro de Olivia Harris, et al., *La participación indígena en los mercados surandinos...*». *Runa*, XVII-XVIII: 421-425.

1988a «La resistencia y rebeliones de los diaguitocalchaquí en los siglos XVI y XVII». *Cuadernos de Historia*, 8: 99-124. Departamento de Ciencias Históricas: Facultad de Filosofía, Humanidades y Educación. Universidad de Chile. Santiago de Chile.

1988b «El servicio personal como agente de desestruc-

turación en el Tucumán colonial». *Revista Andina*, 6 (1): 135-173. Cusco, CBLC.

1992 «Mestizaje interétnico en el noroeste argentino». En H. Tamoeda y L. Millones, *500 años de mestizaje en los Andes*. Senri Ethnological Studies, 33 133-167. Osaka, Japan. National Museum of Ethnolgy. Reeditado por el Museo Etnológico de Japón, Osaka; Biblioteca Peruana de Psicoanálisis y Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos, Lima.

LORANDI, Ana María y Roxana BOIXADOS
1987-88 «Ethnohistoria de los valles calchaquíes. Siglos XVI y XVII». *Runa*, 17-18: 263-412, Buenos Aires. Instituto de Ciencias Antropológicas. FFyL, UBA.

LORANDI, Ana María y Cora BUNSTER
1987-88 «Reflexiones sobre las categorías semánticas en las fuentes del Tucumán colonial», *Runa*, 17-18: 221-262. Ibídem.

LORANDI, Ana María y Ana E. SCHAPOSCHNIK
1990 «El culto de la Virgen del Valle de Catamarca y la incorporación de los indígenas al sistema colonial», *Journal de la Sociéte des Américanistes*. 76: 177-198. París.

LORANDI, Ana María y A.E. SCHAPOSCHNIK
1994 «Estructura de la sociedad indígena del noroeste argentino». *Actas del Congreso Nacional de Americanistas*, Tomo II: 167-188. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Americanistas.

LORENTE, Sebastián, ed.
1867 *Relaciones de los Virreyes y Audiencias que han Gobernado el Perú...I, Memorial y Ordenanzas de D. Francisco de Toledo*. Lima, Imp. del Estado.

- LORENTE, Sebastián
 1870 *Historia del Perú bajo la dinastía austriaca. 1598-1700.* París.
- Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria. Perú IV.* Madrid, Biblioteca de Autores Españoles. Tomo CCLXXXIII.
- LOZANO, Pedro
 1784-85 *Historia de la conquista del Paraguay, el Río de la Plata y el Tucumán.* Buenos Aires, Casa ed. Imprenta Popular.
- MACERA, Pablo
 1956 *Tres etapas en el desarrollo de la conciencia nacional.* Lima, Ediciones Fanal.
- 1975 «El arte mural cuzqueño. Siglos XVI-XX». *Apuntes.* Año II. (4): 59-115. Lima, Universidad del Pacífico.
- MANNHEIM, Karl
 1987 *Ideología y utopía.* México, FCE.
- MARAVALL, José Antonio
 1975 *La cultura del barroco: análisis de una estructura histórica.* Barcelona, Ariel.
- 1982 *Utopía y reformismo en la España de los Austrias.* Madrid, Siglo XXI Editores.
- 1987 *La literatura picaresca desde la historia social.* Madrid, Taurus Ediciones.
- MARTINEZ, José Luis
 1988 «Kurakas, rituales e insignias». *Histórica* XII (1): 61-74. Lima, PUCP.
- 1995 *Autoridades en los Andes, los atributos del señor.*

Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.

- MARTINEZ, Tomás Eloy y Susana ROTKER
1992 «Prólogo». En José de Oviedo y Baños, *Historia de la conquista y población de la Provincia de Venezuela*. Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- MAURTUA, Víctor M.
1906 *Juicio de Límites entre Perú y Bolivia*. Buenos Aires. 12 vols.
- MELENDEZ, O.P., Juan
1682 *Tesoros verdaderos de los yndios en la Historia de la Gran Provincia del Perú de la Orden de Predicadores*. Roma, Imp. de N. Angel Tinassio. 3 tomos. [ed. original]
- MELLO E SOUSA, Laura
1993 *El diablo en la tierra de Santa Cruz*. Madrid, Alianza Editorial.
- MENDIBURU, Manuel de
1874-1890 *Diccionario histórico-biográfico del Perú*. 8 tomos. Lima.
- MESA, José de y Teresa GISBERT
1982 *Historia de la pintura cuzqueña*. Tomo I. Lima, Fundación Augusto N. Wiese, Banco Wiese Ltda.
- MILLONES, Luis
1973 «Un movimiento nativista del siglo XVI: el Taki Onkoy». En: J. Ossio, ed. *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima, Ignacio Prado Pastor ed.
1988 *El Inca por la coya. Historia de un drama popular en los Andes peruanos*. Lima, Fundación Friedrich Ebert.
1993 «Representando el pasado: desfiles y disfraces en

los Andes». En Luis Millones y Yoshio Onuki, *El mundo ceremonial andino*. Senri Ethnological Studies, 37: 275-289. Osaka, National Museum of Ethnology.

MONTESINOS, Fernando de

[1644] 1882 *Memorias antiguas historiales y políticas del Perú*. Prólogo y notas de Marcos Jiménez de la Espada.

[1644] 1930 *Memorias antiguas historiales y políticas del Perú... Crónica del siglo XVII*. Anotadas y Concordadas con las Crónicas de Indias por Horacio Urteaga Biografía del historiador Montesinos por Domingo Angulo. En *Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú*. Tomo VI. 2a. serie. Lima, Librería e Imprenta Gil.

MORO, Tomás

[1516] 1977 *Utopía*. Introducción, traducción y notas de Joaquim Mallafré Gavaldà. Barcelona, Ed. Planeta.

MUGABURU, Joseph y Francisco de

1935 *Diario de Lima (1640-1694)*. Lima.

MUJICA PINILLA, Ramón

1992 *Angeles apócrifos en la América virreinal*. Lima, FCE.

MURUA, Martín de

[1611] 1992 *Historia general del Perú. De los orígenes al último Inca*. Vols. I y II. Madrid, Cambio 16.

OBEREM, Udo

1976 «Los cañaris y la conquista española en la sierra ecuatoriana. Otro capítulo de las relaciones interétnicas en el siglo XVI». *Journal de la Société des Américanistes*, 63: 163-274. Paris.

- 1981 «Un documento inédito del siglo XVII sobre Guamanga». *Histórica*, 5 (1): 113-117. Lima, PUCP.
- O'GORMAN, Edmundo
[1961] 1976 *La invención de América*. México, FCE.
- OLMEDO, Fray Antonio de
[1657] 1956 «Información de las misiones dominicas del Cerro de la Sal, hechas por....». Publicado y prologado por A. Márquez Abanto. *Revista del Archivo Nacional*, 20 (1): 61-84. Lima.
- OSSIO, Juan M.
1973 «Introducción». En J. Ossio, ed., *Ideología mesiánica en el mundo andino*. Lima, Ignacio Prado Pastor ed.
- PAILLER, Claire et Jean-Marie
1992 «Une Amérique vraiment latine: pour une lecture 'Doumézilienne' de l'Inca Garcilaso de la Vega». *Annales*, 47 (1): 207-236. Paris.
- PÄRSSINEN, Martti
1992 *Tawantinsuyu. The Inca State and its Political Organization*. Helsinki, Societas Historica Finlandiae.
- PEASE G.Y., Franklin
1973 «El mito de Inkarrí y la visión de los vencidos». En J. Ossio, ed., *Ideología mesiánica del mundo andino*, Lima, Ignacio Prado Pastor ed.
- 1977 «Las versiones del mito de Inkarrí». *Revista de la Universidad Católica*, nueva serie, 2. Lima. PUCP.
- 1980 «El arte y los mitos andinos: a propósito de un libro de Teresa Gisbert». *Histórica*, IV (2): 237-242. Lima, PUCP.

- 1981 «Unidades étnicas y noción de identidad en el Perú colonial». *Cielo Abierto*, 17: 39-48. Lima.
- 1982 «Mesianismo andino e identidad étnica: continuidades y problemas». *Cultura*, V, 13: 57-71. Quito.
- 1984 «Conciencia e identidad andinas. Las rebeliones indígenas del siglo XVIII». *Cahiers des Amériques Latines*, 29-30: 41-60. Paris.
- 1988 «Curacas coloniales: riqueza y actitudes». *Revista de Indias*, 48 (182-183): 87-107. Madrid.
- 1989 *Del Tawantinsuyu a la Historia del Perú*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.
- 1990a «Inca y kuraka. Relaciones de poder y representación histórica». *1982 Lecture Series*, Dept. of Spanish and Portuguese. University of Maryland College Park.
- 1990b «Un memorial de un curaca del siglo XVII». *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, 17: 197-205. Lima.

PEREZ FERNANDEZ, Isacio

- 1988 *Bartolomé de las Casas en el Perú*. Cusco, CBLC.

PIOSSEK PREBISCH, Teresa

- 1976 *La rebelión de Pedro Bohorquez, el Inca del Tucumán (1656-1659)*. Buenos Aires, Juárez Editor.

PIZARRO, Cynthia

- 1992 *Discursos y prácticas sobre el poder. Hacia una racionalidad latinoamericana*. Tesis de Licenciatura. Inédita. FFyL, UBA.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl

1943 «Prólogo». En Antonio de Leon Pinelo, *El Paraíso en el Nuevo Mundo*. [1656]1943. Lima, Imp. Torres Aguirre.

PROUST, Marcel

[1919-1927] *En busca del tiempo perdido. I. Por el camino Swann*. Buenos Aires, Alianza Editorial/Alianza Bolsillo.

RALEIGH, Walter sir

[1596] 1993 *La Decouverte de la Guyane*. Presentación de A. Cioranescu y R. Schomburgk. Editado con el título *El Dorado*. Paris, Ed. Utz/Unesco.

RAMOS, Gabriela y Henrique URBANO (comps.)

1993 *Catolicismo y extirpación de idolatrías. Siglos XVI-XVIII*. Cusco, CBLC.

REGALADO DE HURTADO, Liliana

1981 «La relación de Titu Cusi Yupanqui. Valor de un testimonio tardío». *Histórica*, 5: 45-61. Lima, PUCP.

RENARD-CASEVITZ, F.M et Thierry SAIGNES

1986 «Les piémont orientaux des Andes Centrales et méridionales: des panatagua aux chiriguano». En: Renard-Casevitz F.M., T. Saignes y A.C. Taylor-Descola, *L'Inca, L'Espagnol et les Sauvages*. Paris, Editions Recherche sur les Civilizations.

RIO, Mercedes del

1990 «Simbolismo y poder en Tapacará». *Revista Andina*, 8 (1): 77-113. Cusco, CBLC.

RODRIGUEZ DE LA FLOR, Fernando y Esther GALINDO BLASCO

1994 *Política y fiesta en el barroco*. Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca.

- ROMANO, Ruggiero
1993 *Coyunturas opuestas. La crisis del Ssiglo XVII en Europa e Hispanoamérica*. México, FCE.
- ROMERO, Carlos A.
1936 «Una supervivencia del inkanato durante la Colonia». *Revista Universitaria*, X (1): 76-94. Lima, Universidad Mayor de San Marcos.
- ROSENGREEN, D.
1987 *In the eyes of the beholder: leadership and the social construction of power dominance among the Matsigenka of peruvian amazon*. Ethnological Studies.
- ROSTWOROWSKI, María
1989 *Doña Francisca Pizarro. Una ilustre mestiza 1534-1598*. Lima, IEP.
- ROWE, John Howland
1951 «Colonial portraits of Inca Nobles». En *Civilizations of Ancient America, Selected Papers of the XIXth International Congress of Americanists*. Ed. de Sol Tax, Chicago. pág. 258-268.
- 1954 «El movimiento nacional inca del siglo XVIII». *Revista Universitaria*, XLIII (107): 17-47. Cuzco, Universidad Nacional San Antonio Abad.
- 1957 «The incas under Spanish Colonial Institutions». *Hispanic American Historical Review*, 37 (2): 155-199.
- 1966 «Un memorial del gobierno de los Incas del año 1551». *Revista Peruana de Cultura*: 27-39. Lima.
- 1985 «Probanza de los incas nietos de conquistadores». *Histórica*, 9 (2): 193-246. Lima, PUCP.

- SAIGNES, Thierry
 1985 «'Algún día todo se andará'. Los movimientos étnicos en Charcas (siglo XVII)». *Revista Andina*, año 3 (2): 425-450. Cusco, CBLC.
- 1987 «Ayllus, mercado y coacción colonial: el reto de las migraciones internas en Charcas (siglo XVII)». En Olivia Harris, *et al.*, *La participación indígena en los mercados surandinos*. La Paz, CERES.
- SALOMON, Frank
 1991 «Nueva lectura del libro de las huacas: la edición del manuscrito de Huarochirí de Gerald Taylor (1987)». *Revista Andina* 9 (2): 463-486. Cusco, CBLC.
- SANABRIA, Hernando
 1984 *Ñuflo de Chávez. El Caballero Andante de la Selva*. La Paz, Librería Juventud.
- SANABRIA FERNANDEZ, H.
 1961 «Prólogo». En *Cronistas cruceños del Alto Perú virreinal*: 31.
- SANCHEZ LORA, José Luis
 1995 «Barroco y simulación: Cultura de ojos y apariencias, desengaño de ojos y apariencias». En: Chalmeta, Pedro, *et al.* *Cultura y Culturas en la Historia*. Eds. Univ. de Salamanca.
- SANTA CRUZ PACHACUTI, Juan de
 [1613] 1993 *Relación de Antigüedades deste Reyno del Perú*. Ed. de Pierre Duviols y César Itier. Cusco, Institut Français d'Études Andines/CBLC.
- SANTISTEBAN OCHOA, Julián
 1963 «Documentos para la historia del Cuzco». *Revista del Archivo Histórico del Cuzco*, 2: 1-218. Cuzco.

- SANTOS, Fernando
 1986-87 «Bohorquez y la Conquista espúrea del Cerro de la Sal». *Amazonía Peruana*, 13: 119-159 y 14: 131-150. Centro Amazónico de Anropología y Aplicación Práctica. Lima.
- SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro de
 [1572] 1942 *Historia de los Incas*. Buenos Aires, Emecé Editores. Colección Hórreo.
- SCHMIDEL, Ulrico
 [1567] 1986 *Relatos de la conquista del Río de la Plata y Paraguay 1543-1554*. Madrid, Alianza Editorial, Colección El Libro de Bolsillo.
- SERVIER, Jean
 1991 *Histoire de l'utopie*. Paris, Ed. Gallimard.
- SPALDING, Karen
 1984 *Huarochirí. An Andean Society under Inca and Spanish Rule*. Stanford, Stanford University Press.
- STERN, Steve
 1986 *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la Conquista española*. Madrid, Alianza América.
- SZEMINSKI, Jan
 1984 *La utopía tupamarista*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.
- TANDETER, Enrique
 1992 *Coacción y mercado. La minería de la plata en el Potosí colonial, 1692-1826*. Buenos Aires, Ed. Sudamericana.
- TEMPLE, Ella Dunbar
 1937 «La descendencia de Huayna Cápac. Introducción». *Revista Histórica*, 11 (1 y 2): 93-165; 11 (3): 284-323. Lima.

- 1939 «La descendencia de Huayna Cápac (continuación).» *Revista Histórica*, 12:204-245. Lima.
- 1940 «La descendencia de Huayna Cápac. Conclusión del Capítulo "Paullu Inca".» *Revista Histórica*, 13: 31-77. Lima.
- 1942 «Los caciques Apoalaya». *Revista del Museo Nacional*, 11 (2): 147-178. Lima.
- 1947 «Los Bustamante Carlos Inca. La familia del autor del *Lazarillo de ciegos caminantes*.» *Mercurio Peruano*, Año XXII, vol. 28 (242): 283-305. Lima.
- 1948 «Don Carlos Inca». *Revista Histórica*, 17: 134-179. Lima.
- 1949 «Un linaje incaico durante la dominación española. Los Sahuaraura». *Revista Histórica*, 18: 45-77. Lima.
- 1947-49 «El testamento inédito de Doña Beatriz Clara Coya de Loyola, hija del Inca Sayri Túpac». *Fénix*, revista de la Biblioteca Nacional, 2 (5-6): 109-122. Lima.

TITU CUSI YUPANQUI

- [1570] 1985 *Ynstruçion del Ynga Don Diego de Castro Titu Cusi Yupanguí...* Introducción de Luis Millones. Lima, Ed. El Virrey.

TORREBLANCA, Hernando de

- [1696] 1984 *Relación Histórica de Calchaquí.* Ed. por Teresa Piossek Prebisch. Ed. Culturales Argentinas. Secretaría de Cultura, Ministerio de Educación y Cultura. Buenos Aires.

UGARTE y UGARTE, Eduardo

- 1966 «Los caciques de Chucuito y Arequipa contra la

perpetuidad de la encomienda». *Hombre y Mundo*, 2a. época (1). Arequipa.

UNANUE, José Hipólito (Aristo)

[1791] 1965 «Peregrinación por los ríos Marañón y Ucayali a los pueblos de Manoa, hecha por el Padre Predicador Apostólico Fray Narciso Girbal y Barceló en el año pasado de 1790». *Mercurio Peruano*, T. III (75, 76, 77): 49-65 (incluye un mapa). Lima, Ed. Facsimilar, Biblioteca Nacional del Perú.

[1791] 1965 «Peregrinación por el Río Huallaga hasta la laguna de la gran Cocama, hecha por el Padre Predicador Apostólico Fray Manuel Sobreviela en el año pasado de 1790». *Mercurio Peruano*, T. II (59-60-61): 226-244. Lima, Ed. facsimilar, Biblioteca Nacional de Perú.

URBANO, Henrique

1977 «Presentación. Discurso mítico y discurso utópico en los Andes». *Allpanchis*, X: 3-14. Cusco.

URTON, Gary

1989 «La historia de un mito: Pacaritambo y el origen de los incas». *Revista Andina*, año 7 (1): 129-217. Cusco, CBLC.

1990 *The History of a Myth. Pacaritambo and de Origin of the Inkas*. Austin, University of Texas Press.

VALDOSERA, Diego González

[1661] 1957 «Información de las misiones dominicas del Cerro de la Sal, hecha por...». Publicado y prologado por Alberto Márquez Abanto, *Revista del Archivo Nacional*, 21 (1): 82-98. Lima.

VARESE, Stefano

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

VARGAS UGARTE, S.J., Rubén

1947 *Manuscritos peruanos en las bibliotecas y archivos de Europa y América*. Buenos Aires, Biblioteca Peruana, Vol. V. Suplemento.

1949 *Impresos peruanos publicados en el extranjero*. Lima, Biblioteca Peruana, Vol. VI.

1954 *Historia del Perú. Virreinato (siglo XVII)*. Lima, Ed. Librería Studium S.A

VERON GABAI, Rafael

1990 «El Taki Onkoy: las raíces andinas de un fenómeno colonial». En: L. Millones, comp. *El retorno de las huacas. Estudios y documentos del siglo XVI*. Lima, IEP/Sociedad Peruana de Psicoanálisis.

VILLANUEVA URTEAGA, Horacio

1958 «La idea de los Incas como factor favorable a la Independencia». *Revista Universitaria*, Año 47 (115): 137-158. Cuzco, Universidad del Cuzco.

WACHTEL, Nathan

1990 *Le Retour des Ancêtres. Les Indiens Urus de Bolivie, XXe-XVIe siècle. Essai d'histoire régressive*. Paris, Ed. Gallimard.

WECKMANN, Luis

1994 *La herencia medieval de México*. 2a. ed. México, El Colegio de México/FCE.

ZARZAR, Alonso

1989 «*Apo Capachuyayna, Jesús Sacramentado*». *Mito, utopía y milenarismo en el pensamiento de Juan Santos Atabualpa*. Lima, Centro Amazónico de Aplicación Práctica.

De Quimeras, Rebeliones y Utopías,
se terminó de imprimir en el mes de
junio de 1997 en los talleres gráficos
de Editorial e Imprenta DESA S.A.
(Reg. Ind. 16521), Gral. Varela 1577,
Lima 5, Perú.

PUBLICACIONES RECIENTES

JUAN CARLOS CORTAZAR

Secularización, cambio y continuidad en el Catolicismo Peruano.
1997, 125 p.

ALAN FAIRLIE

Las relaciones Grupo Andino-Mercosur. 1997, 166 p.

TEODORO HARMSSEN Y PAOLA MAYORCA

Diseño de estructuras de concreto armado. 1997, 607 p.

ROGELIO LLERENA

Código de Ética Judicial. 1997, 108 p.

NELSON MANRIQUE

La sociedad virtual y otros ensayos. 1997, 282 p.

JORGE MARCONE

La oralidad escrita. 1997, 294 p.

CARLOS RAMOS NUÑEZ

El código napoleónico. 1997, 408 p.

DE PROXIMA APARICION

RICHARD BURGER

*La ocupación prehistórica de
Chavín de Huántar*

GISELLA CANEPA KOCH

*Máscaras, transformación e
identidad en los Andes*

AMAYA FERNANDEZ FERNANDEZ,
MARGARITA GUERRA MARTINIERE,
LOURDES LEIVA VIACAVALA y LIDIA
MARTINEZ ALCALDE

*La mujer en la conquista y la
evangelización en el Perú (Lima
1550-1650)*

PIERRE FOY

Derecho y ambiente

HARALD O. SKAR

El pueblo del valle caliente

TOMAS SOBREVILLA

El proceso concursal peruano

ANA VELAZCO LOZADA y RICARDO
LEON

*Índice analítico del Código Civil
y Ley de Arbitraje*

FONDO EDITORIAL

Av. Universitaria, cuadra 18,
San Miguel.

Apartado 1761. Lima, Perú
Tlfs. 462-2540 (anexo 220) y
462-6390, Fax 462-6390

