

MANUEL M. MARZAL

CATALINA ROMERO

JOSÉ SÁNCHEZ

EDITORES

PARA ENTENDER LA RELIGIÓN EN EL PERÚ 2003

Capítulo 13



Pontificia Universidad Católica del Perú
Fondo Editorial 2004

Primera edición: febrero de 2004

Para entender la religión en el Perú - 2003

Copyright 2004 por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Plaza Francia 1164 - Lima - Perú

Teléfonos: 30-7410 / 330-7411. Telefax 330-7405.

E-mail: feditor@pucp.edu.pe

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

Hecho el Depósito Legal: 1501052004-4342

Derechos Reservados

ISBN: 9972-42-637-8

Impreso en Perú - Printed in Peru

Divinidades objeto en las sociedades amazónicas del piedemonte oriental de los andes centrales

Enrique Carlos Rojas Zolezzi

INTRODUCCIÓN

El presente artículo aborda un aspecto poco estudiado de las relaciones Andes-Amazonía y de la historia de la Iglesia Católica en el Perú: el desarrollo de sistemas de representaciones de lo sagrado con divinidades objeto en las sociedades amazónicas del piedemonte de los Andes centrales. Asimismo, se ocupa de su posterior destrucción, en algunos casos, por los misioneros católicos durante los siglos XVI y XVIII. Estas representaciones de lo sagrado, en forma de imágenes visuales y tridimensionales, comunes en religiones paganas, son denominadas «ídolos» en contextos de expansión de una religión monoteísta como la católica, que privilegia las imágenes verbales.¹

La posición marginal de los grupos étnicos situados en el piedemonte oriental de los Andes centrales, primero en relación con el Estado inca y luego en relación con el Estado colonial español, ha llevado a que la etnohistoria religiosa de la segunda mitad del siglo XX deje caer en el olvido el estudio de los fenómenos en esta área, centrándose en los procesos de cambio religioso en las altas tierras o en el proceso misional en el medio y bajo Amazonas, y el Paraguay. En este sentido, este trabajo

¹ GODOY, Jack *et al.* *Representaciones y contradicciones. La ambivalencia hacia las imágenes, el teatro, la ficción, las reliquias y la sexualidad.* Barcelona: Paidós, 1999.

intenta retomar el camino abierto en los años ochenta por investigadores como Thiers Saignes, France-Marie Renard-Casevitz y A.C. Taylor respecto del estudio de las relaciones entre las civilizaciones andinas y la alta Amazonía, aunque centrándose en el plano religioso.

Los objetos simbólicos en los Andes centrales y áreas adyacentes, designados como ídolos por la documentación correspondiente a la expansión de la religión católica en los siglos XIV a XVIII, corresponden al tipo de símbolos que —como ha señalado Marc Augé desde la tradición de la sociología de Durkheim y a partir de la experiencia africana— cumplen una función de mediación entre el agente social individual y el grupo constituido por el conjunto de los fieles. Dicha mediación se desarrolla tanto en el nivel mental como en el práctico: a través de la relación con dicho objeto, el individuo puede, por una parte, pensar el conjunto de los fieles como un grupo y, a su vez, pensar su relación con este grupo respecto a otros grupos. Por otro lado, paralelamente, el actor social, por intermedio del objeto simbólico, conforma su conducta individual a las regulaciones establecidas por el grupo de fieles como una totalidad estructurada y organizada internamente (jerarquía de sacerdotes, miembros de la familia que dirige el culto, iniciados y novicios, entre otros). Estas divinidades objeto simbolizan las relaciones entre individuos y grupos, las identidades sociales, y los tránsitos y las fronteras entre dichos grupos.² Podemos decir también que estas representaciones de la divinidad simbolizan las relaciones con lo sagrado y habrían constituido, por lo tanto, la expresión de la búsqueda de trascendencia en estas sociedades.

En el presente trabajo, usamos la expresión «divinidades objeto», desarrollada por Augé para referirse a este tipo de representaciones, a fin de tomar distancia del término «ídolo», cargado de connotaciones peyorativas.

Divinidades objeto son poco comunes en las sociedades del área cultural del bosque tropical sudamericano. Los objetos simbólicos en esta región están constituidos en su gran mayoría por otro tipo de objetos

² AUGÉ, Marc. *Le Dieu Objet*. París: Flammarion, 1988, pp. 88-152.

que solo muy tardíamente, en razón del etnocentrismo de los cronistas y de los investigadores, fueron registrados. Estos constituyen instrumentos musicales (principalmente de viento, como flautas), cuyo sonido es considerado un mensaje de divinidades ancestrales y que han sido reportados entre las sociedades del Vaupés colombiano, el llano inundable del Amazonas y el Brasil central. En el caso de los yagua, Jean-Pierre Chaumeil refiere que las boquillas de estas flautas, llamadas «huesos de los ancestros», son conservadas como reliquias relacionadas con dichas divinidades ancestrales.³ En otros casos, se trata de máscaras que representan seres malevolentes y benéficos del panteón local, un tipo de objeto de presencia muy extendida y que ha sido reportado en los grupos tukanohablantes del noroeste amazónico (tariâna, tukuna kobéwa), en los arawak tariana del río Vaupés, en las poblaciones del Xingú (mehinaku y bakairí) y en el Brasil central (grupos bakairí, awetí, trumái y kamayurá).⁴ Es necesario señalar que, en el bosque amazónico, los objetos que constituyen representaciones visuales de lo sagrado, en la gran mayoría de los casos, no son conservados a lo largo del tiempo, ya que, con excepción del señalado caso de las boquillas de flautas de los yagua, muchas veces son construidos con ocasión de una determinada celebración, tras la cual pueden ser destruidos. En el caso de las culturas de bosque tropical, el hecho de que las características sonoras de un determinado instrumento y las características visuales de un objeto ritual construido para la ocasión representen a determinadas divinidades de un panteón es remarcado por el carácter efímero de estos objetos. La representación por medio de la reliquia sagrada —que ofrece una relación metonímica con lo representado,⁵ es decir, que representa una par-

³ CHAUMEIL, Jean-Pierre. «Des Esprits aux ancêtres. Procédés linguistiques, conception du langage et de la société chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne». *L'Homme*, n.º 126-128, París, 1993, pp. 409-428.

⁴ MURRAY VINCENT, William. «Mascaras. Objetos rituais do Alto Rio Negro». En: RIBEIRO, Berta. *Suma etnológica brasileira*. Petrópolis: Arte India, 1986, vol. 3, pp. 151-171.

⁵ GODOY, Jack. *Op. cit.*, p. 91.

te del todo y por lo cual es conservada— solo puede ser encontrada en contados casos en el bosque tropical. Este es el caso de las señaladas boquillas de flauta yagua. Por su parte, otras reliquias constituidas por osamentas han sido conservadas entre algunos pueblos tupí-guaraní, así como en los casos de los ídolos ubicados a lo largo del piedemonte oriental de los Andes centrales.

Las referencias a representaciones visuales de lo sagrado, tipo divinidades objeto, son muy escasas en el área de las bajas tierras sudamericanas. Cristóbal de Acuña, en su relación de 1641, señala escuetamente la existencia de ídolos de madera en las sociedades ubicadas en el llano inundable del curso medio y bajo del río Amazonas. Al parecer, estas sociedades habrían practicado una noción de símbolos objeto, ya que pidieron a los conquistadores los símbolos de la religión que ellos traían para incorporarlos a su panteón. Estos «ídolos», según Acuña, representaban divinidades consideradas «bajadas del cielo para acompañarlos y hacerles el bien». Unos se encontraban asociados al dominio de las aguas y a la actividad de la pesca; otros, a la agricultura; y otros, a la guerra. A los de la pesca les ponían un pez en la mano «como divisa» y a los de la guerra los llevaban en la proa de sus canoas cuando partían en expediciones punitivas.⁶ La escasez de información sobre estos sistemas religiosos en las crónicas de esta región y la pronta destrucción de estas sociedades por cacerías de esclavos, guerras y epidemias tras el contacto europeo nos condena a permanecer ignorantes sobre ellas. Metraux, en su síntesis sobre las religiones de América del Sur, señala la existencia de ídolos provenientes del medio Amazonas en el Museo del Hombre de París, aunque sin contexto ni la información de los grupos étnicos de origen.⁷ Si bien este mismo autor señala que aún hoy se practica la adoración de representaciones tridimensionales de lo sagrado entre las poblaciones del río Xingú en Brasil, estas representaciones resultan tan

⁶ ACUÑA, Cristóbal de y FIGUEROA, Franciso de. *Informes de jesuitas en el Amazonas*. Iquitos: IIAP-CETA, 1986, pp. 62-63.

⁷ En STEWARD, Julián (ed.). *Handbook of South American Indians*. Washington D.C.: Bureau of American Ethnology - Smithsonian Institution, 1967, vol.5, pp. 559-599.

efímeras como las otras enumeradas, pues son destruidas una vez terminados los rituales. Roth, por su parte, cita una referencia tardía del explorador Depons —quien recorrió el noreste amazónico entre 1801 y 1804— de tribus del Orinoco que danzaban y entonaban cánticos ante dos pequeños ídolos. Este autor señala también los casos de los grupos mapoya, otomac y saliva, de la zona del Orinoco, quienes señalan ciertas rocas en su territorio como sus lugares de origen. Roth apunta, sin embargo, que la evidencia respecto a este tipo de prácticas es muy escasa en dicha región.⁸ Este autor reúne en sus trabajos una serie de referencias dispersas sobre la existencia de esculturas en madera y otros materiales en poblaciones al norte del río Amazonas, cuya función y significado no están claros. De este modo, Roth señala la existencia de objetos modelados en cera por niños y el uso de peces tallados de madera en las ceremonias funerarias descritas en la obra del etnógrafo germano Koch-Grünberg, quien visitó la región del río Negro hacia 1903 y 1905. Asimismo, cita al explorador francés Crévaux, quien observó hacia 1880, entre los carijona del alto Yapura, esculturas en madera de aves y hombres. Roth hace también referencia a la presencia de otros objetos de culto en forma de pequeñas esculturas que representan diferentes animales en materiales distintos. Da cuenta de figuras de arcilla provenientes de los indios caribishi del río Massaruni, que representan seres humanos y armadillos, y esculturas en madera de aves en poblaciones de lengua carib, como los monikos y sokoricos.⁹ Las representaciones de lo sagrado en dimensiones tridimensionales y, sobre todo, la noción de reliquias sagradas asociadas a las divinidades muestran, pues, una presencia muy débil o escasa en el área de las tierras bajas de América del Sur.¹⁰ En contraste con esta situación, los Andes centrales pre-

⁸ ROTH, Walter E. *An Inquiry into the Animism and Folklore of the Guiana Indians (Thirtieth Annual Report of the Bureau of American Ethnology)*. Washington D.C.: Bureau of American Ethnology, 1915, p. 137.

⁹ *Ibid.*, p. 140.

¹⁰ Si las reliquias sagradas asociadas a divinidades son escasas en el área amazónica; por el contrario, las reliquias sagradas provenientes de personas parecen haberse dado entre los pueblos arawak y tupí-guaraní. Jean-Pierre Chaumeil ha hecho notar en un

sentan una larga tradición de representaciones de este tipo. Los casos que a continuación presentamos se encuentran en zonas del piedemonte oriental, que históricamente constituyeron áreas de contacto de los pueblos de las bajas tierras con los cacicazgos y con los Estados andinos de las altas tierras.

Las relaciones entre las poblaciones de los Andes centrales y aquellas situadas en el piedemonte oriental son actualmente materia de investigación arqueológica y presentan grandes vacíos. Sin embargo, prueba de la antigüedad de estas relaciones son los cultígenos desarrollados en la Amazonía, como la yuca (*manihot esculenta*). El registro arqueológico muestra que estos cultivos se encontraban presentes en los inicios de la agricultura en la costa del Pacífico y que llegaron a través de los Andes por la ruta que une el piedemonte de la sección norte de los Andes centrales (curso medio del Marañón). Se cree que algunos de estos cultígenos, como el maní (*arachis hypogaea*) y el ají (*capsicum sp.*), procederían de la Amazonía boliviana.

Estas relaciones, que implicaron extensas redes de intercambio entre estas regiones, también han sido rastreadas por los arqueólogos a través del estudio de la similitud de los diseños en los restos de cerámica de los yacimientos de cerro Narrío, en el sur de Ecuador; Bagua, en las fuentes del Marañón; Kotosh, en el alto Huallaga; y Tutishcainyo, en el río Ucayali. Asimismo, a través de las representaciones de la yuca en los restos de Chavín de Huántar. Al parecer, extensas redes de intercambio vinculaban las altas tierras con el piedemonte oriental y las bajas tierras a través de corredores (en las zonas del Marañón, el Huallaga central,

trabajo reciente el caso de la conservación de osamentas de grandes chamanes por los pueblos tupí-guaraní como forma de comunicación con las divinidades y de relicarios de forma antropomorfa en los que se guardaban restos humanos entre las poblaciones arawak al momento de la Conquista. Este autor señala también el caso de los úní cashibo, estudiados por Frank, que conservan mechales de cabellos de los fallecidos atados a sus cuellos, las que son quemadas ceremonialmente al cabo de unos años dentro de una estatua de madera representando al muerto. CHAUMEIL, Jean-Pierre. «Les os, les flûtes, les morts. Mémoire et traitement funéraire en Amazonie». *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 83, 1997, pp.94-95.

las fuentes del alto Ucayali y el alto Madre de Dios, y el Beni) que aún no han sido estudiados con detenimiento. Estas rutas de intercambio al parecer son muy anteriores a los grandes Estados e imperios andinos. La relación entre los Andes y las culturas del bosque tropical parece debilitarse en el horizonte temprano, probablemente debido al surgimiento de regionalismos en el área andina y a la definición de fronteras. Sin embargo, posteriormente, en el intermedio temprano, se inicia la colonización del piedemonte oriental por parte de las sociedades de las altas tierras, debido a la expansión demográfica de los pueblos quechua, quienes aplicaron en esta área la agricultura en terrazas. Las evidencias se sitúan a lo largo del piedemonte, desde el Marañón hasta la región oriental del Titicaca.

Ryden descubrió evidencias de asentamientos tiahuanaco en los valles del piedemonte al este del lago Titicaca. En el horizonte medio, los huari establecen colonias en el piedemonte —en el área del bajo Apurímac— que posiblemente fueran retomadas luego por el Estado inca. Estas, al parecer, estuvieron dedicadas al cultivo de la hoja de coca. Denevan reportó un sitio arqueológico en el alto Beni (al parecer, un fuerte) y, posteriormente, se encontraron caminos empedrados que descienden de las altas tierras hacia el llano amazónico en esa área. Aunque todos estos vestigios son considerados incas, podrían pertenecer a etapas anteriores.¹¹ Renard-Casevitz ha logrado reconstruir, a partir de fuentes históricas, la distribución de los enclaves incas dedicados a la explotación de minas y de las arenas auríferas de los ríos de la región en la zona del alto Beni y el Mamoré, área que formó parte de la retirada inca tras la conquista europea.¹²

Es también pertinente señalar, respecto al problema que aquí nos ocupa, la presencia de representaciones de divinidades objeto entre los

¹¹ SCOTT RAYMOND, J. «A view from the tropical forest». En: KEATINGE, Richard W. *Peruvian Prehistory. An Overview of Pre-Inca and Inca Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp. 294-300.

¹² RENARD-CASEVITZ, France-Marie *et. al.* *Al este de los Andes. Relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XV y XVII*. Quito: ABYA-YALA-IFEA, 1988, t. I, pp. 233-243.

arawak taino de las Antillas y Cuba, cuyo caso fue registrado por el ermitaño fray Ramón Pané¹³ a pocos años del descubrimiento del continente americano y por el mismo Colón. Esta vinculación debe ser tomada en cuenta, ya que, en varias de las sociedades con símbolos objeto del área del piedemonte oriental de los Andes centrales que aquí revisamos, se trata de poblaciones arawak o de poblaciones que estuvieron en estrecho contacto con estas.

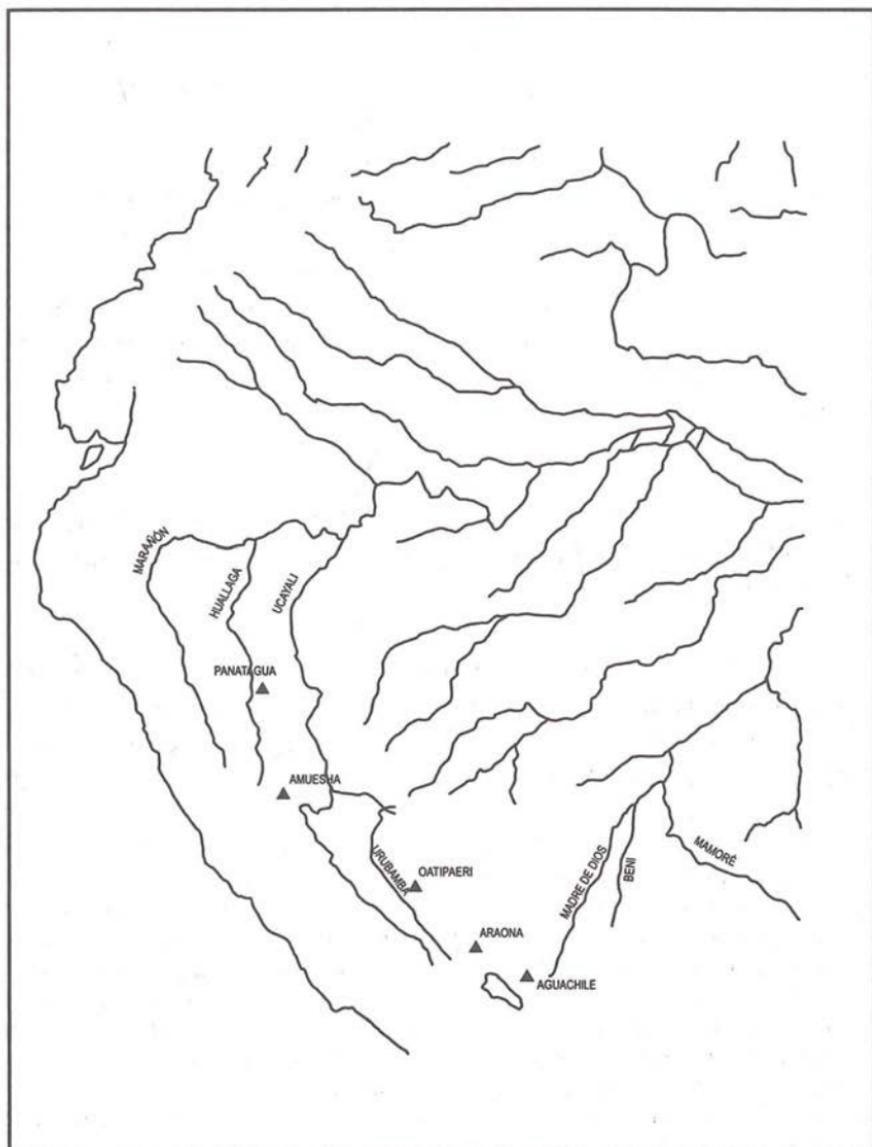
1. CASOS DE ÍDOLOS EN EL PIEDEMONTE ORIENTAL DE LOS ANDES CENTRALES

En una revisión de fuentes históricas y etnográficas hemos podido establecer la existencia de cinco casos de ídolos que estuvieron ubicados en el piedemonte oriental de los Andes centrales: los ídolos de los panatagua tulumayo del Huallaga; los ídolos y templos yanesha o amuesha (arawak) en la provincia de Oxapampa; el ídolo de los oatipaeri (harakmbut) en el alto Madre de Dios; y los ídolos de los araona (takana) y aguachiles (takana). Estos tres últimos se ubican en Madre de Dios y el Beni (Mapa n.º 1). De este conjunto, únicamente los ídolos de los panatagua y de los araona y aguachiles fueron objeto de destrucción por los misioneros en las primeras etapas del proceso misional. Los de los yanesha y oatipaeri harakmbut no fueron ubicados sino muy tardíamente, hacia el siglo XIX y fines del siglo XX, respectivamente, cuando la Iglesia Católica presentaba una actitud más permisiva hacia las religiones autóctonas.

Es pertinente señalar aquí que cuando José de Arriaga, de la Compañía de Jesús, terminó su famosa obra *Extirpación de la idolatría en el Perú*, en 1621 (suerte de manual de los procesos jurídicos de la idolatría en las altas tierras), hace una breve referencia a los casos de las poblaciones aún entonces por «misionar» y donde quedaban ídolos por destruir, entre los cuales cita dos en el piedemonte oriental de los Andes y con

¹³ PANÉ, Fray Ramón. *Relación acerca de las antigüedades de los indios: el primer tratado escrito en América*. México: Siglo XXI, 1988 [1571].

Ubicación de casos de divinidades objeto en el piedemonte oriental estudiados



los que estuvo personalmente involucrado: los panatagua del Huallaga y los aguachiles de la cuenca del Madre de Dios y del Beni. En su textos, los llama «chunchos», denominación genérica referida a los habitantes de toda esa región.¹⁴ Como señala Arriaga en esta obra, años antes había estado de misión en Huánuco, donde jesuitas y franciscanos se encontraban por entonces iniciando la expansión misional hacia las poblaciones panatagua situadas en el alto Huallaga. Esta expansión al final sería llevada a cabo por los franciscanos, quienes, como veremos, encontrarían una pareja de ídolos entre los panatagua tulumayo. El segundo caso mencionado por Arriaga corresponde a los aguachiles, misión en la que años antes había muerto, asesinado por los nativos, su compañero, el jesuita Miguel de Urrea, y en la que, años después de estos hechos, el mismo Arriaga había llevado a cabo la destrucción de un ídolo.¹⁵

2. LOS CASOS DE LOS ÍDOLOS ARAONA, AGUACHILE Y OATIPAERI EN LAS CUENCAS DE LOS RÍOS MADRE DE DIOS Y BENI

En los casos de los ídolos y templos de las etnias araona y aguachile, ambas de la familia lingüística takana,¹⁶ y del ídolo de los oatipaeri, de la familia harakmbut, se trata de elementos de sistemas religiosos fuertemente influidos por otros sistemas religiosos de las altas tierras. A

¹⁴ ARRIAGA, Pablo Joseph de. *La extirpación de la idolatría en el Pirú*. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas, 1999 [1621], pp. 152-153.

¹⁵ Señala el propio padre Arriaga: «Donde en la provincia de los chunchos mataron los años pasados al P. Miguel de Urrea, de nuestra Compañía, que vino a estas partes, entre los que vinimos, el año de mil quinientos y ochenta y cuatro y había entrado a predicar a aquellas naciones [...] La ciudad de Guánuco, que está también a la vertiente del mar del Norte, y es de este arzobispado [...] confina con los indios panataguas. En algunos de ellos vinieron estando yo en misión en la dicha ciudad, pidiendo que los bautizasen a ellos y a sus hijos». ARRIAGA, Pablo José. *Op. cit.*, p. 153.

¹⁶ TOVAR, Antonio y Consuelo LARRUCEA. *Catálogo de las lenguas de América del Sur*. Madrid: Gredos, 1984.

través de fuentes históricas, sabemos que hubo relación entre estas sociedades de las cuencas de los ríos Madre de Dios y Beni, y los quechua de Cusco. La expansión inca hacia esta zona es atribuida en el registro andino a Pachacútec Inca Yupanqui y su continuación, a su hijo Túpac Inca Yupanqui.

Una primera referencia a la expansión inca en esta región la encontramos en el Inca Garcilaso de la Vega:

Dicen los incas que cuando llegaron allí los suyos, por las muchas guerras que habían tenido, llegaron ya pocos. Mas con todo eso se atrevieron a persuadir a los musus [mojos] se reduciesen al servicio de su Inca, que era hijo del sol, al cual había enviado su padre desde el cielo para que enseñase a los hombres a vivir como hombres y no como bestias y que adorasen al sol por dios y dejasen de adorar animales, piedras y palos y otras cosas viles.

[...]

Con estas cosas se admiraron tanto los musus que holgaron de recibir la amistad de los incas y de abrazar su idolatría, sus leyes y costumbres, porque les parecían buenas. Y que prometían gobernarse por ellas y adorar al sol por su principal dios, mas que no querían reconocer vasallaje al Inca, pues que no los había vencido y sujetado con las armas. Empero que holgaban ser sus amigos y confederados y que, por vía de amistad, harían todo lo que conviniese al servicio del Inca, mas no por vasallaje: que ellos querían ser libres como lo habían sido sus antepasados.

Debajo de esta amistad dejaron los musus a los incas poblar en su tierra, que eran poco más de mil cuando llegaron a ella porque con las guerras y largos caminos se habían gastado los demás. Y los musus les dieron sus hijas por mujeres y holgaron mucho con su parentesco.¹⁷

¹⁷ DE LA VEGA, Garcilaso Inca. *Comentarios reales de los incas* (edición, índice analítico y glosario de Carlos Aranibar). México: Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 453.

Otras fuentes presentan mayores precisiones acerca de las rutas seguidas por los ejércitos incaicos camino a la región de Mojos y sobre los pueblos con los que estas fuerzas se encontraron. Según la crónica de Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui, el inca Túpac Yupanqui organizó una expedición a «las provincias de los manarés y opataris», que avanzó «hasta en derecho de Carabaya». ¹⁸ Opatari es el nombre antiguo del río alto Madre de Dios, que constituye una frontera natural entre los grupos de habla arawak y los de habla harakmbut y takana. Manari era la denominación dada entonces a los ancestros de los que luego se convertirían en los matsiguenga, sección de los llamados entonces «antis» o «andes». Es posible que los opataris hayan sido pueblos de la familia lingüística harakmbut, ubicados hasta hoy en la margen derecha del río Madre de Dios. El término «opataris» podría constituir una corrupción del término «oatipaeri», nombre de una de las etnias harakmbut en esta zona.

Por su parte, los quipucamayos Collapiña y Supno, interrogados por el licenciado Vaca de Castro, atribuyen al inca Pachacútec estas conquistas, añadiendo las poblaciones de la zona de Mojos a las del piedemonte de la cordillera de Carabaya. Estos señalan además —coincidiendo con el Inca Garcilaso— que hubo una fuerte resistencia, por lo que el Estado inca tuvo que hacer uso, en sus relaciones con las poblaciones de la región de Mojos, más de la persuasión que de la fuerza:

Que no podía por las armas y la guerra, los atrajo a sí con halagos y dádivas, que fueron las provincias de los Chunchos y Mojos y Andes hasta tener sus fortalezas junto al río Paitite y gente de guarnición en ellas. Pobló los pueblos de Ayavire, Cane, y el valle de Apolo, provincia de los chunchos. ¹⁹

¹⁸ SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI, Juan. «Relación de antigüedades deste reino del Perú» (edición al cuidado de URBANO, Henríque y Ana SÁNCHEZ). *Historia 16, Crónicas de América 70*, Madrid, 1992, folio 27, p. 237.

¹⁹ COLLAPINA *et. al.* *Relación de los descendientes, gobernadores y conquistadores de los Incas*. Lima: Biblioteca Universitaria, 1974, p. 39.

Sobre Túpac Inca Yupanqui, Sarmiento de Gamboa señala que dividió su ejército en tres secciones que:

[...] empezaron a entrar y se juntaron tres leguas la montaña dentro, en un asiento llamado Opatari, desde donde comenzaban entonces las poblaciones de los Andes. Los habitantes destas comarcas eran ya andes llamados opataries, que fueron los primeros que conquistaron. Llevaba Chalco Yupanqui la imagen del sol.²⁰

Más adelante, el mismo Sarmiento de Gamboa señala que este inca envió un capitán a esta zona por Camata, el descenso a las bajas tierras de la cuenca del Madre de Dios:

Y por el camino que agora llaman de Camata envió otro grande capitán suyo llamado 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, a donde puso los mojones del Inca Topa. Y en las conquistas de estas naciones dichas prendieron Topa Inga y sus capitanes a los cinches siguientes: uinchincayna, cantaguancuru, natunguari.²¹

El pueblo de Camata señalado por Sarmiento de Gamboa sería uno de los caminos que, a fines del siglo XVI y principios del XVII, utilizarían para entrar a esta zona los misioneros jesuitas y agustinos, ya que hacia ese sector de la sierra salían los lecas y aguachiles a realizar intercambios con las poblaciones de las altas tierras.²² Se trataría de la cordillera de Carabaya, de la cual habría salido la expedición atribuida —por los quipucamayos— a Pachacútec, a la que entraron los misioneros fran-

²⁰ GAMBOA, Pedro Sarmiento de. *Historia general llamada Indica*. Buenos Aires: Emecé, 1942 [1572], p. 129.

²¹ *Ibid.*, p. 130.

²² Noticia de CABELLO DE VALBOA, M. En MAURTUA, Víctor. *Juicio de límites entre Perú y Bolivia. Prueba peruana*, ts. V, VIII y XII. Buenos Aires: Imprenta Kraft, 1906 [1594].

ciscanos; a esta misma zona iban los araña a conseguir herramientas de acero mediante intercambio.

Es interesante señalar una diferencia importante —algo más que un mero matiz— entre las informaciones del Inca Garcilaso y los quipucamayos, y los textos de los cronistas españoles. Tanto Garcilaso como los quipucamayos hacen una distinción entre pueblos sometidos y aquellos con los que no se pudo establecer sino relaciones de amistad y alianza política (selladas incluso con intercambio de mujeres) e intercambio de dones. Este matiz se pierde en la interpretación europea de los hechos y los cronistas asumen que todos los pueblos señalados de las bajas tierras fueron conquistados. Al parecer, en el piedemonte de la cordillera de Carabaya hubo asentamientos de población de las altas tierras. Así, hacia 1588, el capitán español Francisco de Angulo toma prisioneros indígenas de esta zona, los mismos que son interrogados a fin de preparar una futura entrada a la llamada provincia de Corocoro. En las declaraciones de estos nativos, al parecer de sociedades de las altas tierras, encontramos que uno de los prisioneros, llamado Onda y que provenía del pueblo de Curo, declara:

[...] que dava plumas de páxaros, y arcos flechas y macanas al dicho Ynga, para los yndios que metía por esta montaña para la conquista que yba á hazer á los blancos, é que asimesmo servía el dicho Ynga de guardar e sustentar una puente por donde pasavan los yndios que ymbiava á la guerra, e que desto se servía; la qual dicha puente estava junto á este dicho pueblo, que hera la dicha puente de bejucos.²³

Otro de los prisioneros, el cacique del pueblo de Curo llamado Higuaba, señala la existencia de caminos de penetración incas en esta

²³ ANGULO, Francisco de. «Informaciones hechas por el capitán Francisco de Angulo sobre el descubrimiento de la provincia de Corocoro y demás inmediatas». En MAURTUA, Víctor. *Op. cit.* [1588], t. IX, p. 94.

²⁴ *Ibid.*, p. 101.

región e incluso de un fuerte,²⁴ hecho confirmado en documentos referidos a avances españoles posteriores en la zona²⁵ y gracias a la exploración arqueológica moderna, como ya hemos visto. Al alejarse de sus bases en los Andes centrales, los generales y estrategas incas, en una región donde difícilmente podrían encontrar apoyo, se vieron en la situación de pactar más que de conquistar, como subrayan tanto Garcilaso como los quipucamayos. El cacique Higuaba, en la referida relación del capitán Angulo, señala, sin embargo, los límites de la penetración inca:

[...] y tubieron una batalla, tan mortal é tan sanguinosa, que murieron en ella tanto número de yndios de la parte del Ynga é de la parte de un cacique con quien ubo la batalla se llama Tiguaguaro Pacaxa; el qual venció al dicho Ynga é lo mató, y puso su cuerpo en guarda é custodia, de suerte que, como á cosa vencida con tanto trauajo, la tienen con mucha veneración, en parte donde nadie llegue á el; y que fue tanta la mortandad que en esta batalla ubo, que así corrían grandes arroyos de sangre. E que por auer los dichos Pacaxes vencido la batalla al Ynga tomaron el apellido del propio Ynga.²⁶

Es posible que el recuerdo de esta batalla haya correspondido al enfrentamiento inca con las poblaciones de lengua tupí guaraní, los chiriguanos, que arremetieron contra la frontera inca en esta zona al momento de la conquista europea. Cabello de Valboa señala al respecto que, encontrándose el inca Huayna Cápac en Tumibamba (territorio del actual Ecuador), recibió «la noticia llegada del Cusco de que los chiriguanes, pueblo valiente y cruel, habían dado muerte a las guarniciones de las fronteras y arrasado todo el país hasta Chuquisaca y alrededores».²⁷ Para controlar la invasión, Huayna Cápac envía a su general

²⁵ RECIO DE LEÓN, Juan. «Relaciones y memoriales de Juan Recio de León, teniente del gobernador Pedro de Laegui, sobre su entrada a las provincias de Tipuani, Chunchos y Paititi». En MAURTUA, Víctor. *Op. cit.* [1623-27], t. VI, p. 253.

²⁶ ANGULO, Francisco de. *Op. cit., loc. cit.*

²⁷ CABELLO DE VALBOA, M. *Op. cit.*, p. 105.

Yasca con un selecto grupo de soldados incas, a quienes da orden de reclutar soldados en el camino desde Cajamarca hasta el sur. Sumando a los reclutados en el camino, los quechuas del Collao salen al encuentro de los chiriguano:

Se libraron muchos combates sin que se declarase la victoria por ninguno de los dos ejércitos. Sin embargo, Yasca hizo algunos prisioneros, que envió a Quito (donde estaba el Inca). Reparó los daños que los enemigos habían hecho en el país, y dejó una nueva guarnición en las fortalezas y en las fronteras.²⁸

Finalmente, los testigos de la investigación del capitán Angulo coinciden en señalar que el avance inca en esta zona cesa cuando arriban las noticias de la llegada de los españoles a los Andes centrales.²⁹

De la información hasta aquí expuesta podemos concluir que los grupos de la familia lingüística takana y harakmbut de la cuenca del río Madre de Dios estuvieron en contacto con el Estado inca a través de guerras de conquista emprendidas por este último. No es claro, sin embargo, que se hayan constituido en tributarios del Estado inca. Los araona, como veremos, contactados hacia 1660 por los misioneros, tenían en su poder ídolos entregados por los propios incas y habían sostenido intercambio con estos. En cuanto a los pueblos takana, ubicados más hacia la zona del río Madre de Dios y en la región de Mojos, en las fuentes del río Beni, la relación parece haber sido también de intercambio, no de subordinación. No hemos encontrado información que nos permita hacer una afirmación acerca del carácter de la relación con los harakmbut del alto Madre de Dios. A través de las relaciones de intercambio anteriores a la expansión inca en esta región y de los enclaves de esta cultura establecidos posteriormente, se dio probablemente el influjo de la civilización andina en estas sociedades.

²⁸ *Ibid.*, pp. 105-106.

²⁹ *Ibid.*, pp. 92-93.

2.1. Los ídolos y templos takana araona

Los franciscanos de Cusco, hacia 1660, entran en contacto con los takana araona del piedemonte de la cordillera de Carabaya, a donde ingresaban desde el pueblo de Sandia, lugar donde estos salían a intercambiar especies por herramientas de metal. En esta zona de la sierra, existían asentamientos mineros en el pueblo de San Cristóbal, y los españoles ya habían comenzado a ingresar para abrir huertas. En este caso se trata de poblaciones del piedemonte que estuvieron claramente en contacto con los quechuas de Cusco, pues el propio vicecomisario general de la orden, fray Juan Ojeda, que había intervenido en el ingreso, señala que «[...] aviendo ynquirido las tradiciones de estos yndios, dicen que fueron vasallos tributarios del Ynca del Cuzco á donde les llevaban tributo de oro, que llaman *vío* y de plata que llaman *cipiro*, y plumas y otras cosas de valor desta tierra».³⁰

Un primer sacerdote católico, fray Diego Jaime, es asesinado por los araona por haber azotado a su cacique y destruido sus ídolos. Tras nuevas salidas de los indios de las bajas tierras hacia esta zona, es organizada una nueva entrada de los misioneros para restablecer las misiones con apoyo militar. Al encontrar ídolos entre estas poblaciones, llevan a cabo una nueva destrucción. Los participantes de esta campaña misional, a su retorno a Cusco, hacen una deposición de sus testimonios; y, en estos documentos, nos basamos para el análisis de este caso.³¹ Estos documentos nos revelan una relación de intercambio con los incas de Cusco.

Los franciscanos visitan doce pueblos araona, en muchos de los cuales encuentran ídolos. Es interesante notar que en los primeros pueblos, frente al templo, encuentran instalada una cruz con el ídolo. En un caso, una lámina con representaciones católicas, aportada por los misio-

³⁰ Noticia recogida por OJEDA, Juan. En MAURTUA, Víctor. *Op. cit.* [1588], t. IX, p. 94.

³¹ MAURTUA, Víctor. *Op. cit.*, t. XII, pp. 1-33.

neros en años anteriores, había sido cuidadosamente conservada junto con los ídolos locales. Así, cuando fray Francisco Delgado llega al pueblo de Santa Úrsula de Miziguapo, encuentra la siguiente situación:

[...] y hallaron toda la gente de él en un galpón, en medio de la plaza, en borrachera, porque aquellos días avían celebrado la fiesta de sus ídolos; y que aviéndolos saludado este testigo y el dicho intérprete, estuvieron un rato suspensos y sin responder; y después el cazique de ellos, llamado Bartolomé, dijo a este testigo y al dicho Nicolás Romero que él y todos se holgaban de su venida; que los mandaron sentar y dieron de lo que estaban comiendo y vebiendo, y acabada la función se retiró la gente a dormir a sus casas, sin tratar de cosa alguna acerca de la venida. Y este testigo y el dicho intérprete procuraron descansar aquella noche, en la cual los dichos indios, después de estar el pueblo en silencio, entraron en el adoratorio y casa del ídolo, y le sacaron y hicieron pedazos, arrojándole por el monte, y que por los fragmentos se reconoció ser de la semejanza de un hombre, la armazón de madera, y perficionado con barro negro; y por la mañana los dichos indios y yndios christianos que estaban vueltos á la idolatría, que serían más de veinte, le dijeron á este testigo y al intérprete: «Bamos, veréis cómo guardamos lo que nos mandaron los padres que estuvieron aquí antiguamente», y los llevaron á la casa del adoratorio, donde en lugar del ídolo tenían colocada, sobre una petaquilla de caña, una laminilla con la pintura de una Verónica [imagen de la Virgen]. Y luego toda la gente, así christianos como infieles, que serían hasta cinquenta personas, empezó a hacerles agasajo.³²

¿Estrategia dilatoria de aparentar seguir una fe y practicar otra? ¿O se trata de una sociedad dividida en dos comunidades religiosas diferentes? La situación se aclara cuando llegamos a un último asentamiento, donde, además de los símbolos de las divinidades locales, encontramos los de otra religión diferente a la de los misioneros, la de los quechuas incas:

³² *Ibid.*, t. XII, pp. 16-17.

El mayor de todos ellos [se refiere a los pueblos], que se llama Zemita, aunque es verdad que en la plaza tenían puesta una cruz, no avían quitado los ídolos del adoratorio ni lo consintieron los indios, hasta que al día siguiente vino el cazique que avía ido a cazar y pescar para regalarlos, y que el dicho adoratorio estava muy adornado de plumas, lanzas y otras baratijas y muchas petaquillas; y que diciéndole el dicho cazique que quitase aquellas cosas ofrecidas al demonio mandó luego se ejecutase; y que este testigo cogió una petaca grande y la abrió, y entre muchos pellejos de tigre y algodones, halló unos ídolos de bronce y una lancha [sic: lanza] y una mascapaicha de las que usavan los ingas; y preguntaron al dicho cazique que quién le avía dado lo referido y un llaito de plata que traya en la cabeza, respondió que el Ynga Cápac que se lo avía dado todo a su abuelo cuando se retiró del Cuzco huyendo de los españoles.³³

Sobre el contenido de la petaca en cuestión, el testigo Nicolás Romero, quien era el intérprete de la expedición, añade:

Y el dicho padre Ojeda, cogió una petaca grande que era la de los ídolos, y abriéndola se hallaron en ella unos pellejos de tigres, y debajo entre algodones, quatro ídolos baciados en bronce, una mascapaicha, una plancha redonda, insignias que usan los ingas del Cuzco y no otra nación. Y preguntado este testigo al cazique, en su lengua, que quién le avía dado aquellos ídolos e insignias, respondió que á su abuelo se lo avía dejado allí un Ynga que con su gente avía entrado huyendo cuando los españoles vinieron á esta ciudad [el Cuzco], y juntamente dos llaytos, uno de plata que traya en la caveza y otro de oro se le avía perdido [...]³⁴

El propio padre Ojeda nos da una descripción más precisa de estos símbolos en otro documento:

En el último [pueblo], que, aunque avían puesto una cruz en medio de la plaza, conserbavan los ídolos por ser de bronce, siendo todos los demás

³³ *Ibid.*, p. 21.

³⁴ *Ibid.*, p. 31.

de barro. Entramos en la casa y adoratorio donde los tenían: estaba llena de diversas baratijas, lanzas, adornos de plumas y muchas petaquillas, y entre ellas una grande.

[...]

Pedímosle quitase todas aquellas cosas que allí tenía ofrecidas al demonio, que queríamos poner en aquella casa una cruz y dedicarla para vivienda de los religiosos; y apenas lo ynsignuamos quando con prontitud se ejecutó, y solo estuvieron remisos en llegar á la petaca grande. Bajámosla nosotros de donde estava, y, abierta, allamos siete ú ocho pellejos de tigres, y debajo otros tantos paños de algodón; y luego quatro ídolos que por ser vaciados nos dio cuidado, una mascapaicha de las que usavan los yngas y una plancha redonda como la copa de un sombrero, que parecía de plata; y preguntándole quién les avía dado aquello respondió el cazique que todo, juntamente con el llaito de oro que se avía perdido, lo avía dado a su abuelo el Ynga Cápac, quando pasó por allí de retirada, huyendo de los españoles que llegaron al Cuzco.³⁵

Así, junto con los ídolos locales, los misioneros encuentran además los símbolos de la religión de los quechuas de Cusco. Este hallazgo, sorprendente para el misionero, nos permite, sin embargo, explicar la presencia paralela de los símbolos católicos como cruces y dibujos representando a la Virgen. En la lógica de una religión pagana, los takana simplemente añadían a su panteón los ídolos de los pueblos con los que establecían relaciones de intercambio. Esta característica de las religiones paganas³⁶ nos permite entender el comportamiento de los citados pueblos takana. Esta lógica, sin embargo, no es aceptable para los misioneros católicos, quienes destruyen los ídolos locales y confiscan los de los incas, que llevan a Cusco.³⁷ Ante la intolerancia de los misioneros

³⁵ OJEDA, Juan. En MAURTUA, Víctor. *Op. cit.* [1677], t. XII, pp. 58-59.

³⁶ AUGÉ, Marc. *Op. cit.*

³⁷ OJEDA, Juan. En MAURTUA, Víctor. *Op. cit.* [1677], t. XII, pp. 44-47; MOLLINENDO Y ANGULO. En MAURTUA, Víctor. *Op. cit.* [1678], t. XII, pp. 34-40.

católicos, ciertamente, otros grupos optan por ocultar sus ídolos. Este es el caso del pueblo de Taramiguapo, donde solo encontraron el templo, pero no al ídolo.³⁸ También se dio el caso de grupos que optaron por claudicar y destruir los ídolos por sí mismos. Así, en el caso del pueblo de Guayapo: «[...] fuimos a ver la casa de su adoratorio, y hallamos derrivado el ydolo, y pusimos una cruz en su lugar para que la adorasen, como lo hicimos todos, christianos y infieles».³⁹ Otros, como los pasionas, asumieron la posición extrema y se retiraron tierra adentro, negándose a recibir a los misioneros.

Respecto a los ídolos locales, hemos visto hasta aquí que se trataba de figuras antropomorfas de madera y barro, y de instrumentos de guerra. Los hallados en el pueblo de Madene nos permiten completar el cuadro:

También hallaron puesta una cruz, que avía muchos años la avía colocado un christiano; y que hallaron asimismo dos casas donde tenían sus ídolos, y en un adoratorio vieron un bulto grande de la semejanza de persona humana, y á su lado sentada una figura de una culebra grande, y en la pared muchas figuras de demonios, monos y otros animales, que los hicieron todos pedazos.⁴⁰

La única forma de adoración registrada en este texto es la de la entrega de ofrendas de tejidos. Así, Nicolás Romero, quien había estado anteriormente en estos pueblos en el tiempo en que predicaba el misionero fray Diego Jaime (muerto por los nativos), señala: «[...] y el dicho fray Diego que vió el ídolo y una casa muy famosa en que le tenían colocado y mucha ropa que le avían ofrecido».⁴¹

Tenemos aquí, pues, un caso en el que los mismos documentos que nos hablan de la idolatría nos proporcionan información sobre la rela-

³⁸ MAURTUA, Víctor. *Op. cit.*, t. XII, p. 19.

³⁹ *Ibid.*, *loc. cit.*

⁴⁰ *Ibid.*, t. XII, p. 20.

⁴¹ *Ibid.*, t. XII, p. 27.

ción entre este grupo y los quechuas de Cusco. En esta ocasión no solo tenemos un caso de influjo del sistema religioso andino en una cultura del piedemonte sino, también, una relación tan estrecha que algunos ídolos son entregados por los incas a estos pueblos takana.

2.2 Los ídolos de los takana aguachiles de Apolobamba: la divinidad Tulili

Otro caso registrado de ídolos en las fuentes del río Beni es el de los aguachiles o apolistas de la provincia de Apolobamba, al oeste de la ciudad de Santa Cruz. A este grupo lo encontramos en la documentación referida a las misiones jesuitas del siglo XVII en la región adyacente a la cuenca del río Madre de Dios. Según Metraux, los aguachiles eran, junto con los leco, una de las dos mayores etnias del distrito de Apolobamba. Estaban ubicados en las cadenas montañosas entre los ríos Beni y Tuichi, en la meseta de Apolobamba. Según Metraux, los apolistas formaban parte de los aguachiles.⁴² Esta zona era atendida por las misiones de Concepción de Apolobamba y Santa Cruz del Valle Ameno. Hacia 1597, el padre José de Arriaga realiza una visita a las misiones de Apolobamba entrando desde Juli. Poco antes de su ingreso, el misionero padre Miguel de Urrea había sido muerto en el pueblo aguachile de Tayapo por los sabinas, un pueblo vecino. Estos pensaron que el sacerdote había envenenado a su cacique enfermo, a quien había tratado de sanar de una enfermedad.⁴³ Arriaga, según su relato, llega primero al pueblo de Tayapo y luego al de Zupimari, donde es recibido por el cacique llamado Churilí. En este último pueblo, encuentra un ídolo:

Muchas dificultades nos pone el demonio, y no es la menos el ser gente tan allegada y dada a supersticiones y amiga de conservar los ritos de sus

⁴² En STEWARD, Julian. *Op. cit.*, 1963, vol. III, p. 506.

⁴³ TORRES, Bernardo de. *Crónica del Perú*. Lima: Ignacio Prado Pastor, 1974, vol. I, p. 351.

antepasados. De un adoratorio que ellos tenían quité yo una como figura de ave hecha de plumas pintadas que adoraban y fue cosa extraña ver lo que el cacique lo sintió y el rostro con que nos miró quando supo que nosotros lo avíamos hecho, aunque luego, diziéndole algunas razones se apaziguó.⁴⁴

Más adelante, este mismo texto señala otros objetos de adoración: «Adoran al sol, otros a la luna, otros, para que se vea más su ceguedad, adoran a sus mismas flechas y arcos».⁴⁵

El culto a Tulili, sin embargo, no termina con la destrucción de ídolos llevada a cabo por el padre Arriaga, ya que el padre Torres, en su *Crónica agustiniana*, consigna la destrucción del ídolo Tulili nuevamente en 1620, en el pueblo de San Juan de Sahagún de los Moxos, fundado hacia 1615 por Álvarez Maldonado. Para esa fecha, los españoles se habían establecido en dicha localidad y los agustinos habían comenzado la construcción de un convento. Las relaciones se encontraban en un momento de tensión, ya que los lecas se habían retirado; solo los aguachiles permanecieron. El cacique Celipa, llegado a este punto, solicita permiso a los misioneros para celebrar la fiesta de Tulili, del cual, al parecer, tenían un adoratorio en el pueblo. Del relato que hace el padre Torres de la situación, podemos entender que para entonces la actividad catequizadora de los misioneros y las relaciones más continuas con los españoles lograron dividir a esta población en dos comunidades religiosas. Por un lado, estaban Celipa y los sacerdotes de Tulili, y por el otro, un miembro de la elite indígena aguachil, el capitán Ballesta y los más «misionados».

La posterior destrucción de los ídolos es justificada en la crónica misional por la siguiente historia. Las fiestas de Tulili se llevan a cabo, pero la hija de un indígena de la sierra de Cusco, a medias «misionado» y que se había instalado en la región, cae enferma. Este indígena ruega

⁴⁴ ARRIAGA, Joseph Pablo. En EGAÑA, Antonio (S.J.). *Monumenta peruana*. Roma: Apud Monumenta Historica Societatis Iesu, 1974, vol. VI, p. 438.

⁴⁵ *Ibid.*, loc. cit.

a los sacerdotes le pidieran a Tulili que la sanara. Estos le responden que el ídolo había determinado la muerte de la joven. El desesperado padre acude a los misioneros católicos, quienes le proponen que se acoja a la Iglesia Católica. Tras la conversión, cuando está a punto de morir, la joven sana y Tulili y sus sacerdotes son cuestionados por Ballesta. Al borde del rompimiento entre Celipa, cacique de los aguachiles, y los españoles (Celipa había empezado a acumular leña en la plaza del pueblo para quemarlos a todos), este muere de una manera misteriosa, atribuida a la voluntad de lo sagrado desde la perspectiva de los misioneros. El cronista señala que a Celipa le cayó un árbol encima cuando lo cortaba para completar la pira. No podemos, sin embargo, descartar que se haya tratado de un asesinato, en vista de la pugna por el poder entre Celipa y Ballesta. Ballesta entonces hace responsable al ídolo Tulili de la muerte del cacique, asume el liderazgo y pide ser bautizado. Siguiendo a Ballesta, el resto de los aguachiles piden a su vez el bautismo. Los misioneros, entonces, solicitan como condición la erradicación del ídolo de Tulili. Para su destrucción, los propios aguachiles utilizaron la leña reunida por el difunto cacique Celipa. Detrás de esta historia tenemos que, en el momento en que el cacique Celipa amenazaba con quemar a los españoles en una pira, llegan fuerzas militares españolas dirigidas por Juan Recio de León, hecho que probablemente inclinó la balanza del lado de Ballesta.⁴⁶ Prueba de que muchos nativos se mantuvieron fieles al culto de Tulili es que posteriormente se volvieron a encontrar templos dedicados a su culto.

El culto de Tulili, por tanto, no termina con estos hechos. Los conquistadores avanzan en estos territorios y, años más tarde, el misionero agustino padre Diego Ramírez llega nuevamente a Tayapo (donde estuvieron los jesuitas Arriaga y Urrea), pueblo del que da el siguiente informe consignado en la crónica de Torres:

Estando en esta ocupación [de catequizar a los indios en Tayapo] salió una tarde a divertirse fuera del pueblo a la montaña, que por aquella

⁴⁶ TORRES, Bernardo de. *Op. cit.*, p. 351; RECIO DE LEÓN, Juan. *Op. cit.*, pp. 225-226.

parte está descubierta, y clara, y divisó entre los árboles una grande plaza, y en medio della una casa redonda, acercóse a ella, y halló ser una pieza capaz, fresca y hermosa, y supo del intérprete que llevaba consigo, que era el templo del ídolo de aquel pueblo, y que era como el Panteón de Roma, porque en él cada pueblo de aquella provincia tiene su ídolo propio, y en la parte principal enfrente de la puerta estava el ara del Tulili con un doselillo de lana de colores, donde se vía pendiente el esqueleto de un pato, ave palustre a quien adoravan por Dios, como antiguamente los asirios a la paloma. Violo todo el Padre Fr. Diego con íntimo dolor de su alma, y supo también que este era el adoratorio más célebre de la provincia, a donde venían de toda ella sus romerías, y votos un día al año, y toda la provincia junto al Tulili en otro día, como a Dios universal, y era la fiesta más solemne del año. Esta y las demás paravan en un festín, o banquete en que se bevía largamente hasta embriagarse, para lo cual tenían allí muchos asientos, cántaros, taças, y otros instrumentos prevenidos. A corta distancia deste templo, vió también un sitio cercado de grandes y fuertes estacas, que parecían ruinas de alguna casa que avía deshecho el tiempo. Preguntó el padre al intérprete qué era aquello, y para qué se conservaban allí esos palos. Respondióle: que en tiempos pasados aquella ruina fue capilla donde solía dezir missa un padre de la Compañía de Jesús, a quien mataron los sabinas [este fue el bendito y apostólico padre Miguel de Urrea]. De allí pasó el padre Fr. Diego a casa de un indio, y en ella vió un hierro de hazer hostias, y la ropa parda con que solía andar el padre Miguel.⁴⁷

En esta descripción, encontramos que Tulili presentaba una característica común a los cultos paganos: el de la multiplicidad de sus representaciones.⁴⁸ Como lo muestra este testimonio, Tulili tenía un santuario principal, pero a su vez tenía representaciones locales. Otra característica importante de este culto, señalada en la crónica de Torres, es que contaba no solo con sacerdotes varones sino, también, con sacerdotisas muje-

⁴⁷ TORRES, Bernardo de. *Op. cit.*, p. 426.

⁴⁸ AUGÉ, Marc. *Op. cit.*

res, que eran además curanderas.⁴⁹ Estos sacerdotes, según Torres, eran llamados respectivamente *yanacón* y *yanacona*, términos quechuas. Torres señala un caso de conversión al cristianismo de una sacerdotisa de Tulili.⁵⁰

Por su parte, Juan Recio de León señala lo siguiente respecto de la relación con los ídolos en la guerra:

Quando tienen guerra con sus enemigos, después de aver acabado la batalla, se juntan todos en la plaça junto á una casa de comunidad, donde tienen en depósito muy grande número de armas y el ydolo en que adoran; y sacan el ydolo y le ponen en medio de la plaça y junto á él al Señor, y también con ellos al que se mostró más valiente en la vatalla; donde todos dançan y celebran su fiesta, y hazen sus borracheras de muchas bebidas, que todos acostumbran á hazer, de mayz, yuca, vatata, almendra y otras muchas legumbres y aviendo acabado la fiesta, ofrecen al ydolo, Señor, y al valiente, por yguales partes, muchos pedacillos de ydolos de oro, platta y otros metales, conforme cada vno puede.⁵¹

Asimismo, este testigo señala lo siguiente respecto del lugar de las divinidades objeto en los rituales funerarios:

Quando muere algún principal, le ponen en medio de la plaça, y sacan de la guaca el ydolo y le ponen junto á él, y todos traen allí las bebidas que tienen en su casa, y hasta que las acaban de beber no llevan el cuerpo á la sepultura. El vso de la sepultura es que tienen en el campo, de cada linage, un torreón muy alto de ladrillo ó adove, y por dentro una escalera bolteada, y allí puestos, donde ponen los cuerpos difuntos de aquel linage, que oi día están tan enteros los más dellos como haze mil años, quando allí los metieron; que basta para entender que es la tierra más sana del

⁴⁹ TORRES, Bernardo de. *Op. cit.*, pp. 343 y 431.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 431.

⁵¹ RECIO DE LEÓN, Juan. *Op. cit.*, pp. 254-255.

mundo. Con estos cuerpos los días del entierro, algunos ydolos de oro y plata ofrecen á su vsança.⁵²

Al parecer, estas poblaciones habían recibido influencia de las culturas de las altas tierras, en especial de la inca. Desde la cordillera de Carabaya y desde las colonias incas en Mojos, el influjo de las altas tierras habría impactado estas poblaciones desde el oeste y el norte. Esta influencia se percibe también en lo referido a la organización social, pues parece que se daba en estas sociedades una cierta estratificación. Según Arriaga, los caciques eran llevados en andas por sus seguidores, hecho que parece una imitación de los usos andinos. El influjo de las creencias de la civilización de las tierras altas se podía ver también en el culto solar y en el enterramiento en vasijas de cerámica, características anotadas por Arriaga.⁵³ A. Metraux, quien conocía estos casos takana, los cita en su clásica revisión de los sistemas religiosos en América del Sur dentro de una única zona «de las tribus takana de la cuenca del río Madre de Dios».⁵⁴ Este autor señala además, en este texto, la existencia de un ídolo de nombre Epyará entre los takana, que era una pieza de madera de forma elíptica y piedras redondas que representaban a las deidades del maíz, la yuca y las bananas.

2.3 El caso del ídolo Amânâ de los harakambut oatipaeri del alto Madre e Dios

Como hemos señalado anteriormente, de acuerdo con las fuentes escritas, el ingreso a la región entre los ríos Madre de Dios y Beni fue llevado a cabo desde la cordillera de Carabaya hacia las cabeceras del alto Madre de Dios, que recibía entonces el nombre de Opatari. Sarmiento de Gamboa, como hemos visto, señala que las fuerzas del ejército inca, habiendo entrado por tres diferentes puntos, se reúnen en Opata y

⁵² *Ibid.*, *loc. cit.*

⁵³ *Ibid.*, *loc. cit.*

⁵⁴ En STEWARD, Julian. *Op. cit.*, 1963, vol. 3, p. 573.

conquistan a sus habitantes, los «opataríes»,⁵⁵ ubicados donde comenzaban a encontrarse los pueblos de las bajas tierras.⁵⁶ Es probable que el término «opataríes» sea una adecuación del nombre de la sección oatipaeri de los harakmbut al sistema fonológico del español. Aún hoy se encuentra un grupo de estos en la comunidad de Queros, en la zona de las fuentes del río Madre de Dios, en el camino que lleva de la ciudad de Paucartambo a dicho río, si bien la mayor parte de la población de esta familia lingüística (amarakaeris, toyoeris, sapiteris y arasaeris) fue trasladada por los misioneros dominicos a la misión de Shintuya, sobre la margen derecha del mismo río. Aunque no encontramos referencias a este grupo en las crónicas misionales sobre esta región, el lingüista y etnógrafo Helberg Chávez registró recientemente, en el territorio tradicional de este grupo, la existencia de una roca a la que se atribuía antiguamente la capacidad de dar oráculos y que constituía objeto de culto: «Los (harakmbut) oatipaeri poseían además un oráculo, la piedra Amânâ («¡Habla!»), desconocida para las otras unidades culturales harakmbut (como los tõiôeri, sapiteri y arâsâeri) y que los tõiôeri profanaron con un beso y se calló. Amânâ es una piedra con petroglifos grabados».⁵⁷

Aun cuando la información generada sobre este caso sea bastante limitada, sus características presentan gran similitud con otros ídolos parlantes andinos, por lo que creemos pertinente considerar en esta representación una influencia andina.

3. EL CASO DE LOS ÍDOLOS ARAWAK YANESHA Y ASHÁNINKA EN OXAPAMPA

Entre la región de las altas tierras de Jauja y Tarma (poblada por la etnia huanca y su subsección, la tarama) y el piedemonte constituido por las

⁵⁵ SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro. *Op. cit.*, p. 149.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 129.

⁵⁷ HELBERG, Heinrich. *Mbaisik. En la penumbra del atardecer*. Lima: CAAAP, 1996, p.16.

fuentes de los ríos Chanchamayo y Perené (donde se ubican las etnias yanasha y asháninka), existe una larga historia de relaciones de intercambio. De acuerdo con las investigaciones arqueológicas de Parsons y Hastings,⁵⁸ los tarama tenían asentamientos en las fuentes del río Chanchamayo y en el río Paucartambo, donde producían cultivos tropicales tales como la coca. Este era el producto que, tras la expansión inca, tributarían al Estado y luego a los encomenderos españoles.⁵⁹ Asimismo, estos asentamientos se encontraban adyacentes a otros de población arawak, del piedemonte, con los que mantenían relaciones de intercambio. En esta zona se encuentra el famoso cerro de la Sal, cuyos yacimientos de sal gema eran controlados por las etnias yanasha y asháninka, que constituían el eje de los intercambios de metales por productos tropicales entre las etnias de la cuenca del alto Ucayali y los de las altas tierras. Los asháninka y yanasha, por su ubicación geográfica, se constituyeron en intermediarios de este tráfico de bienes.⁶⁰ Testimonios de los caciques huanca, en las etapas iniciales de la Conquista, dan cuenta de visitas de estas poblaciones arawak —llamadas «antis» o «andes» en los documentos— a los asentamientos huanca en las altas tierras.⁶¹ Según Garcilaso, luego de producirse la conquista de Tarma y Bombón, Cápac Yupanqui, hermano del inca Pachacútec, continuó hacia el oriente y redujo a los antis.⁶² Es muy probable que este texto haga referencia a los asháninkas y yanashas. Sin embargo, este intento de

⁵⁸ PARSONS, Jeffrey R. y Charles M. HASTINGS. «The late intermediate period». En: KEATINGE, Richard W. *Peruvian Prehistory. An Overview of Pre-Inca and Inca Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 190-228.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 214-215.

⁶⁰ TIBESAR, Antonio. «The Salt Trade among the Montaña Indians of the Tarma Area». *Primitive Man*, n.º XXIII, pp. 103-109, Washington D.C., 1950.

⁶¹ GUACRA PÁUCAR, Felipe. «La descripción que se hizo en la provincia de Xauxa por la instrucción de Su Magestad que a la dicha provincia se envió de molde». En: JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos. *Relaciones geográficas de Indias*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1965 [1582], t. I, p. 168

⁶² DE LA VEGA, Garcilaso Inca. *Op. cit.*, libro VI, cap. XI.

penetración no debió ser muy profundo ni duradero, ya que, como ha señalado Renard-Casevitz,⁶³ no existen en esta región vestigios (ruinas de fortificaciones militares, por ejemplo) que testimonien una ocupación inca continua o un control efectivo de la población.

A falta de otras fuentes escritas, la tradición oral amazónica otorga algunas pistas que han sido analizadas por esta investigadora. Así, es probable que los incas hayan intentado someter directamente a los asháninkas que, según registrara Torres López hacia 1960, conservan en su tradición oral el recuerdo de que el Inca deportó a algunos de sus ancestros a las minas e intentó obligarlos a sembrar coca para él.⁶⁴ Con los yaneshas, al parecer, los incas optaron por otra forma de relación, ya que, a diferencia de los anárquicos asháninkas, este pueblo presenta una estructura basada en un liderazgo político-religioso hereditario y constituida por los llamados «kornesha» (caso excepcional en los arawak pre-andinos y posible influencia andina). Este hecho habría permitido a la administración del imperio encontrar, en esta etnia, interlocutores definidos para una relación del tipo que ellos deseaban y de largo plazo. Así, la tradición oral yaneshas registrada por Duff nos habla de alianzas matrimoniales entre los incas y mujeres yaneshas. Estas relaciones, sin embargo, habrían fracasado por la diferencia de poder entre los aliados y por la situación paradójica del Estado inca al encontrarse subordinado a su socio del piedemonte cuando se encontraban en su territorio.⁶⁵

La antigüedad de las relaciones entre los pueblos de las altas tierras y los del piedemonte en esta región probablemente influyó en la definición de las representaciones religiosas yaneshas, que incluyen divinidades objeto. En el distrito de Quillazú, en la provincia de Oxapampa, al norte del cerro de la Sal, se ubica un antiguo santuario yaneshas que no aparece en las crónicas franciscanas sino muy tardíamente, a inicios del siglo XX. Al parecer, su tardía detección, en una época de mayor tole-

⁶³ RENARD-CASEVITZ, France-Marie. *Op. cit.*, p. 90.

⁶⁴ *Ibid.*, *loc. cit.*

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 81-86.

rancia religiosa por parte de los misioneros católicos, llevó a que dicho santuario no fuera destruido. El coronel Bailly-Maitre, en un viaje de exploración de rutas terrestres entre el río Huallaga y el puerto de Mairo en el Pachitea, visita la misión de Quillazú en 1908, cerca de la cual se encuentra el santuario yanesha, y nos brinda la relación más completa sobre este caso:

A ocho kilómetros al norte del convento (de la misión de Quillazú) existe lo que se llama en la región la capilla de los chunchos. En este lugar rinden culto los amueshas á tres grandes piedras levantadas; llegan de muy lejos á hacerles ofrendas.

Murmuran largas plegarias i se retiran, bailando, sin dar la espalda á los ídolos.

Día i noche se conserva en este lugar el fuego sagrado, sostenido en tres palos que se tocan en las puntas; unos brujos cuidan el culto i preparan la chicha á los adoradores.

Se cita uno de ellos, que se había distinguido un año por su religiosidad, edificando á los padres maravillados de tal resultado i que se retiró después á practicar delante de sus ídolos, con gran éxito, los actos exteriores de las ceremonias religiosas que había visto ejecutar, hasta simular con compunción la lectura de un libro hecho de plumas de pájaros, ayudado por otro que hacía de sacristán, para sucederle después de muerto.⁶⁶

Dionisio Ortiz, historiador franciscano, en su obra *Oxapampa*, señalaba en fecha tan tardía como 1967 que «existen en los terrenos de una hacienda unos históricos monolitos a los que antiguamente rendían culto

⁶⁶ BAILLY-MAITRE, L. «Viaje de estudios del estado mayor del ejército entre Huánuco y el Mairo. Apuntes sobre el viaje a la montaña». En: LARRABURE Y CORREA, Carlos (eds.). *Colección de leyes, decretos, resoluciones y otros documentos oficiales referentes al departamento de Loreto*. Lima: Imprenta La Opinión Nacional, 1908, vol. 14, pp. 622-623.

los naturales. Aún hoy mismo contemplan estas grandes piedras con reverente culto». ⁶⁷ Más adelante, el mismo autor cita una nota del diario de investigación de Bernardino Izaguirre, autor de la *Historia de las misiones franciscanas*, quien visitó la zona en 1910:

En el Palmazú existen todavía unas piedras veneradas supersticiosamente por los indios. Las piedras parecen del terreno y no colocadas por industria humana, se alzan en una tierra de labranza. La más alta medirá unos dos metros. Felizmente ha desaparecido la ramada que los indios habían formado para guarecerlas. ⁶⁸

En febrero de 1973, el antropólogo norteamericano Richard Chase Smith participó en una ceremonia de adoración a estas piedras por los nativos yaneshas de la comunidad de Miraflores, cercana a la misión de Quillazú. Según relata este investigador, la más grande de las piedras es llamada *Yompor Yomper*; otra es llamada *Yachor Mamas* («nuestra madre Mamas») y las más pequeñas son sus hijos. *Yompor Yomper*, en el sistema yaneshas, constituye un hermano del sol. Según le relató un asistente a la ceremonia, quince años antes los colonos blancos habían violado el sitio, que hasta entonces había sido un centro ritual. Los colonos, buscando oro oculto, habían derribado y arrastrado fuera de su lugar los monolitos. Algunos incluso fueron destrozados. A fines de 1973, Smith participó en un intento de revitalización de este culto, y fueron puestos de pie nuevamente los monolitos. ⁶⁹ Según Weiss, ⁷⁰ los asháninkas consideran que es-

⁶⁷ ORTIZ, Dionisio. *Oxapampa*. Lima: San Antonio, 1967, p. 404.

⁶⁸ IZAGUIRRE, Bernardino. *Historia de las misiones franciscanas. Noticia de los progresos de la geografía en el oriente peruano*. Lima: Talleres Tipográficos de la Penitenciaría, 1926. Cit. en ORTIZ, Dionisio. *Op. cit.*, p. 426.

⁶⁹ SMITH, Richard. «The Summer Institute of Linguistics: ethnocide disguised as a blessing». En: AABY, Peter y Soren HVALKOF. *Is god an American? An anthropological perspective on the missionary work of the Summer Institute of Linguistics*. Copenhague: IWGIA, 1981.

⁷⁰ WEISS, Gerald. *Campa Cosmology. The World of a forest tribe in South America*. New York: Anthropological Papers of the Museum of Natural History, 1975.

tas rocas constituyen «la ropa de Yompiri», una suerte de vestigio de esta divinidad. Por nuestros informantes asháninkas del Perené, sabemos que los asháninkas asistían a este templo llevándole a Yompiri ofrendas de collares. En este caso, podemos ver que tanto para los yaneshas como para los asháninkas estas rocas constituyen verdaderas reliquias sagradas en tanto que partes o vestigios de divinidades.

4. EL CASO DE LOS ÍDOLOS DE LOS PANATAGUA DEL ALTO HUALLAGA

Respecto del alto Huallaga, donde se encontraban los panataguas, nos encontramos con poblaciones ubicadas en un espacio situado entre los grupos del macroconjunto pano del llano amazónico del bajo Ucayali y bajo Huallaga ubicados al este, grupos arawak al sur (amuesha o yaneshas, y asháninka del macroconjunto anti o campa) y, al oeste, etnias de las altas tierras trasladadas al piedemonte. La denominación panatagua, al parecer, no designaba una unidad étnica sino un conjunto de diferentes grupos emparentados con diferentes familias lingüísticas (arawak y pano). Estos, de otra parte y como señala Tovar, se encontraban fuertemente quechuizados al momento del contacto europeo.⁷¹ Entre los llamados panataguas, encontramos a los carapachos o callisecas, emparentados con la familia pano, y los chuscus y panataguas, que, según Loukotka, presentaban lenguas emparentadas con el yaneshas de la familia arawak. Formaban parte del conjunto panatagua los grupos de lengua cognomona y tulumayo, de las cuales no hay datos lingüísticos.⁷² Según Santos Granero,⁷³ en la zona de piedemonte del alto Huallaga se encontraban

⁷¹ TOVAR, Antonio y Consuelo LARRUCEA. *Catálogo de las lenguas de América del Sur*. Madrid: Gredos, 1984, p. 71.

⁷² *Ibid.*, pp. 66-71.

⁷³ SANTOS GRANERO, Fernando. «Crónica breve de un etnocidio o la génesis del mito del «Gran Vacío Amazónico»». *Amazonía Peruana*, vol. VI, n.º 11, Lima, 1985, pp. 9-38.

colonias de familias de etnias de las altas tierras, como los chupaychus, los yachas (subdivididos en yachas y queros) e incluso un grupo de *mitmaqkuna* cusqueño que el imperio inca había instalado allí. Todos estos grupos se dedicaban a producir coca en estas tierras. El imperio, a fin de defender a sus tributarios al igual que a sus *mitmaqkuna*, había construido tres fortalezas militares en la zona del río Huallaga para prevenir y controlar las arremetidas de los grupos amazónicos.

Durante el período de la conquista española, el jefe de guerra quechua Ylla Topa —enviado por Manco Inca desde Vilcabamba a hostilizar a los huancas— debió retirarse hacia esta zona, donde se refugió en una región del Huallaga conocida como Rupa Rupa. Desde allí hostilizaba y asaltaba a los chupachos y a los indios de Huánuco. En 1539, Francisco Pizarro envía a Gómez de Alvarado a reducirlo y funda la ciudad de León de Huánuco. Esta, sin embargo, se despobló muy pronto. El conquistador Pedro Barroso la repobló y bajo el gobierno de Vaca de Castro, quien envió a Pedro de Puellas, se logró el asentamiento definitivo. Para entonces, Juan de Vargas ya había apresado a Illa Túpac.⁷⁴ Sin embargo, parece ser que parte de sus seguidores lograron retirarse a Rupa Rupa, pues hacia 1643, cuando los misioneros franciscanos llevan a cabo la fundación de misiones entre los panataguas —según relata Rodríguez Tena en su crónica—, encontraron a los descendientes de estos incas. Cuando llegan a los poblados de los tepquis, estos les indican la presencia de una población de origen inca en la zona, en una isla del Huallaga:

Dieron suelta a una india, para que fuese a dar parte a los de la isla de su venida. Bolvió con un cazique, y otros, a quien se agasajó, así como a los que con él llegaron; a los machetes, llamaban espadas; a las chaquiras, castilla; mascaban yerba coca y hacían las seremonias de los indios del Cusco en su trato, y paras parecidos de el todo: sus armas, flechas de

⁷⁴ ESPINOZA SORIANO, Waldemar. «Los huancas, aliados de la conquista. Tres informaciones inéditas sobre la participación indígena en la conquista del Perú 1558, 1560, 1561». *Anales científicos de la Universidad del Centro del Perú*, n.º 1 Huancayo, 1971, p. 148.

dos layas y fuertes macanas. El cazique pidió asiento, ocurrió un indio, con uno labrado, como los de los Reyes Ingas, sentado, en una canción triste, hizo relación de los Reyes Ingas, de la muerte dada a Atahualpa, mentó el Cusco, y otras poblaciones. Fue tal su afabilidad, y noticias que dio, que los nuestros, prendados de él dieron libertad a los más de los arrestados, reservando algunos para intérpretes; los que venida la noche escaparon, no pareciendo después nadie. Faltándoles los bastimentos y rezelando alguna emboscada [...] los padres trataron de retirarse a los Tepquis [...]⁷⁵

Hacia 1557, el encomendero español de los chupaychos, capitán Gómez Arias Dávila, obtiene licencia de la Corona para hacer una entrada militar a la zona del Huallaga. Para ello, lleva entre sus fuerzas a los chupaychos e intenta manipular la situación de conflicto entre los panataguas y los tulumayos, aliándose con estos últimos contra los primeros. La tentativa fracasa. Hacia 1626, un dirigente panatagua llamado Talancha fue a la ciudad de Huánuco pidiendo el bautizo y sacerdotes para sus seguidores, con lo que se inicia el proceso misional en esta región. Los misioneros ofrecen, además de sacerdotes, apoyo militar a los panataguas contra sus enemigos panos, los chillipaguas o chitinaguas.⁷⁶ Algunos años después, en 1646, los vecinos de Huánuco realizan una entrada armada al Huallaga. Una vez asegurada la frontera, se fundaron seis pueblos de misión: San Francisco de Chuzco, donde estaba el convento y del cual dependían los otros cinco pueblos: San Antonio de Cochero; Santa Ana de Xaupá; San Luis de Tinganeses; Concepción de Tonua; y San Buenaventura de Tulumayo. En esta entrada, el dirigente panatagua Talancha jugó un papel central, ya que logró imponerse, con el respaldo de las fuerzas españolas, a los tulumayos, pueblo que hasta entonces había sido enemigo. Una nueva entrada armada de los vecinos de

⁷⁵ RODRÍGUEZ TENA, Fernando. «Misiones apostólicas de la religión de mi padre san Francisco de Asís en América». *Amazonía Peruana*, libro III, vol.1, n.º 1, pp. 148-149.

⁷⁶ VARGAS UGARTE, Rubén. *Historia del Santo Cristo de los Milagros*. Lima: Lumen, 1949, p. 27. Citado por SANTOS GRANERO, Fernando. *Op. cit.*, p. 24.

Huánuco, con Talancha y sus seguidores como guías, los lleva más allá de la zona de los tulumayos hasta la zona ocupada por los payansos. Una vez que estos han sido reducidos, los misioneros los incorporaron a su sistema de pueblos de misión. Llegados a este punto, sin embargo, sobrevinieron epidemias de viruela que diezmaron a la población. Estas misiones, que se dice llegaron a tener 20 000 almas, se vieron reducidas casi a dos pueblos: el de Tulumayo y el pequeño pueblo de Cuchero. Los habitantes de este último, sin embargo, siguiendo a los sobrevivientes de los otros, se retiraron. Un nuevo sacerdote intentó reagruparlos, pero entonces los callisecas atacaron el pueblo y asesinaron al misionero. Solo hacia 1712, por gestiones del comisario de misiones de la Orden Franciscana, fray Francisco de San José, se realizó una nueva entrada de fuerzas militares para reducir y reunir a los indígenas. Esta llegó hasta el pueblo de Pozuzo (cerca de la actual Oxapampa), probablemente amuesha, y a las localidades de Pino, Cuchero, Panchis Unitis y Tilingo, y logró reunir 300 indígenas. No se realizaron nuevas entradas militares y, al sobrevenir nuevas epidemias, muchos indígenas se retiraron.⁷⁷ Como consecuencia del proceso misional, de la drástica baja demográfica sufrida por esta población y de las relaciones más continuas con la población andina, los panataguas pierden su identidad étnica. El historiador franciscano padre Bernardino Izaguirre señalaba, hacia 1920, que los restos de los diferentes grupos (tulumayos, chunataguas y tepquis) que tras el proceso misional habían perdido su identidad étnica, y que componían los llamados panataguas, habían llevado a cabo una recomposición étnica. Esta recomposición dio lugar a los cholones e hibitos, que se encontraban hacia el río Panao, aunque, como subraya Izaguirre, se diferenciaron poco del resto de la población mestiza que había colonizado para entonces la región. Estos salían a Cajamarquilla a intercambiar hoja de coca por telas y herramientas de metal.⁷⁸ Hacia 1930, según

⁷⁷ RODRÍGUEZ TENA, Fernando. *Op. cit.* pp. 157-170; IZAGUIRRE, Bernardino. *Op. cit.*, t. I.

⁷⁸ IZAGUIRRE, Bernardino. *Op. cit.*, t. XII, pp. 389-394.

Tessman, había un grupo de cholones cerca de Huánuco, otro en Tingo María y otros en el alto Huallaga y el Huallaga medio.⁷⁹ Asimismo, había un grupo de 500 hibitos en uno de los tributarios del Huallaga central.⁸⁰

La destrucción de las etnias de esta región a causa del proceso descrito no ha permitido posteriores investigaciones etnográficas respecto del sistema de representaciones de lo sagrado de los llamados panataguas. Sin embargo, sabemos —a través de la crónica misional de Rodríguez Tena y de la de Córdoba y Salinas— que los panataguas tulumayos poseyeron divinidades objeto a las cuales rendían culto y que registraban conocimientos referidos a estas en sistemas de anudamientos similares a los quipos de las altas tierras, hecho que evidencia la influencia andina en este caso:

A los principios de la entrada de nuestros frailes en Panataguas tuvo noticia el padre fray Gaspar de Vera se conservaban en la tierra dos ídolos antiguos, a quienes los indios mochaban [ofrecían sacrificios], siendo del común muy temidos, aunque no de todos adorados, porque en estas naciones no era general la idolatría, menos la tierra adentro, donde es fama [como ya está dicho] que hay templos de ídolos, que reverencian y adoran ciegos.

Hubo, pues, el padre fray Gaspar, a las manos los dos ídolos; el uno era de piedra, figura de un feo mono de media vara de alto y el otro un pescado de madera de tres cuartas de largo. Llevólos al pueblo principal de Tonua, donde para día señalado se agregaron de toda la comarca los indios y, precediendo sermón el intento, celebró auto, y puestos los ídolos sobre mucha leña, que los indios cristianos habían prevenido, se les dio fuego, que subiendo las llamas a las nubes con vilipendio de Satanás y gloria de la Cruz de Cristo feneció la idolatría, pues no se sabe hay alguna en toda aquella provincia. Los sacerdotes idólatras, que guardaban estos

⁷⁹ TESSMANN, Günter. *Los indígenas del Perú nororiental*. Quito: Abya-Yala, 1999 [1930], p. 300.

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 254-255.

basiliscos, viéndose descubiertos, dijeron que muchos indios, que antiguamente habían entrado la tierra adentro les habían dejado a sus antepasados, y con los ritos y supersticiones habían ido heredando tan feas y abominables joyas.⁸¹

Los que, según descubrió el Padre Fray Gaspar de Vera, tenían dos ídolos; aunque la idolatría no es general en aquellas naciones; el uno de piedra, figura de un mono atroz, de media vara de alto; el otro de madera, de 3 cuartas de largo, efigie de un pez. Fueron traídos al pueblo de Tonua, convidáronse a los indios; procedió sermonal caso, traída leña para los indios y a los cristianos, en una hoguera fueron reducidos a polvo. Sus sacerdotes, dixeron, de haverlos traído sus ascendientes de la tierra adentro. Tenían tradición del diluvio del padre Noé, viciada de algunas circunstancias. Conservaban algunas antigüallas en sus quipos o ramales de hilos de varios colores, y nudos, los que leían con gran destreza; como nosotros nuestros libros.⁸²

Paulatinamente, los sacerdotes —que de acuerdo con estas fuentes eran tanto hombres como mujeres— murieron víctimas de las epidemias que exterminaron estas poblaciones o se convirtieron al catolicismo:

Un indio nombrado Chimafina, muy anciano, principal, de los que llama chupadores, son sus médicos, todos, superstición y embustes, adoleció en un pueblo de Panataguas [...] El Padre lo catequizó lo mejor que pudo; el indio sacó de una taleguilla unas piedrecillas con que hacía sus embustes; y le reveló varias cosas, que importaron mucho, para la conversión de otros varios [...] murió bautizado. Corrió la noticia del caso por la Tierra y fue causa de bautizarse muchos.⁸³

⁸¹ CÓRDOVA Y SALINAS, Diego. *Crónica franciscana de las provincias del Perú* [ed. por L. Gomez Canedo]. Washington D.C.: Academy of American Franciscan History, 1957 [1651], p. 239.

⁸² RODRÍGUEZ TENA, Fernando. *Op. cit.*, p. 146.

⁸³ *Ibid.*, p. 154.

5. ACERCA DEL ÁREA NORTE DE LOS ANDES CENTRALES: EL MARAÑÓN CENTRAL Y LAS ZONAS ADYACENTES

Como hemos señalado al inicio de este artículo, la región del curso central del río Marañón, en la actual provincia peruana de Jaén, constituye una sección del piedemonte oriental de los Andes centrales que, debido a la menor altitud de los Andes en esa zona, tiene una historia de antigua comunicación entre el área amazónica y la costa del Pacífico a través de los Andes del norte. Según el reporte arqueológico de Rojas Ponce⁸⁴ sobre el sitio de huaca Huayurco, en la confluencia de los ríos Chinchipe (tributario del Marañón) y Tabaconas, en esta zona del piedemonte existió un centro de producción de recipientes de piedra encontrados en Chavín de Huántar. Este hecho constituiría una prueba adicional de la relación con este centro cultural andino. Durante la expansión inca a los Andes del norte, según la crónica de Cieza de León, Huayna Cápac trató de conquistar el Marañón central, pero su ejército fue repelido por los pacamoros o bracamoros. Tras ser derrotado, se dirige a la sierra de Ecuador, donde funda el centro administrativo y religioso de Tumibamba, en el emplazamiento de la actual ciudad de Cuenca. Según Cabello de Valboa, las tropas incaicas habrían llegado hasta el río Chinchipe, desde donde debieron retroceder para más tarde retirarse. Al momento de la invasión europea, esta región constituía una zona de transición ecológica y cultural entre el área andina y el piedemonte amazónico, en la cual se encontraban cacicazgos andinos (como los de huambos y tabaconas, de habla quechua); poblaciones andinas sin organización política centralizada; y, también, poblaciones amazónicas. Así lo muestran documentos como la anónima *Relación de la tierra de Jaén* y la *Relación de Diego Palomino*, publicadas por Jiménez de la Espada, así como documentos de la época publicados posteriormente por Espinoza Soriano.⁸⁵

⁸⁴ ROJAS, Pedro. «La huaca Huayurco». En: SILVA SANTISTEBAN, Fernando; Waldemar ESPINOZA; y Roger RAVINES (eds.). *Historia de Cajamarca*. Cajamarca: Instituto Nacional de Cultura-Corporación de Desarrollo de Cajamarca, 1985, t. I.

⁸⁵ ESPINOZA SORIANO, Waldemar. «Los grupos étnicos de la cuenca del Chuquimayo,

Si bien en el primer documento, escrito hacia 1580, se señala que «los ritos que estos indios tenían antiguamente es que adoraban algunas piedras, porque en ellas se les aparecía el Demonio y hablaba con ellos»,⁸⁶ no queda claro que las poblaciones del área de lengua patagónica (de origen carib según algunos autores⁸⁷ y jivaroana según otros⁸⁸) que hayan participado de este tipo de representaciones. Un monolito tallado con una figura femenina alusiva a la fecundidad, reportado por Regan⁸⁹ en esta zona (actual distrito de San José del Alto, en la provincia de Jaén), en el lugar llamado la Pampa del Inca, se encuentra al parecer en el territorio del antiguo cacicazgo de Huambos, de habla quechua y tributario del Estado inca. Las etnias amazónicas se encontraban, más bien, en las márgenes del río Chinchipe (tributario del Marañón). Y si bien existía, según estos documentos, intercambio entre estos diferentes grupos andinos y amazónicos alrededor de los yacimientos de sal de la zona, la imprecisión de los documentos coloniales nos lleva a ser cautelosos sobre si estos últimos hubieran aceptado ídolos entre sus representaciones de lo sagrado. Según Espinoza Soriano, la destrucción demográfica de estas poblaciones se produjo muy rápidamente debido a tres factores: a su distribución en encomiendas, a que fueron obligados a trabajar en los lavaderos de oro de los ríos de la región en muy duras condiciones y a las epidemias. Esta circunstancia llevó a que, de 1549 a 1606, la población disminuyera en un 95,27%.⁹⁰ Ello explica la inexistencia de información etnográfica posterior que nos permita abordar los sistemas de esta región del piedemonte.

siglos XV y XVI». *Bulletin de l'Institut Française d'Études Andines*, vol. II, n.º 3, 1973.

⁸⁶ ANÓNIMO. «Relación de la tierra de Jaén» En: JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos. *Relaciones geográficas de Indias*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1965, t. III, p. 146

⁸⁷ TOVAR, Antonio y Consuelo LARRUCEA. *Op. cit.*

⁸⁸ REGAN, Jaime. *A la sombra de los cerros. Las raíces religiosas de los pueblos de Jaén, San Ignacio y Bagua*. Lima: CAAAP-Vicariato Apostólico de Jaén, 2001, pp. 27-28.

⁸⁹ REGAN, Jaime. *Op. cit.*

⁹⁰ ESPINOZA SORIANO, Waldemar. *Op. cit.*

CONCLUSIONES

A lo largo del presente artículo hemos mostrado la existencia, en tres regiones del piedemonte de los Andes centrales con historia, de relaciones de intercambio y colonización desde las altas tierras (el Huallaga, el piedemonte de Tarma y las fuentes de los ríos Madre de Dios y Beni). Además, hemos presentado cinco casos de representaciones de lo sagrado tipo divinidades objeto: los ídolos de los panataguas tulumayos del Huallaga; los ídolos y templos yaneshas o amueshas (arawak), en la provincia de Oxapampa; el ídolo de los oatipaeri (harakmbut) en el alto Madre de Dios; y los ídolos de los araonas (takanas) y aguachiles (takanas), los tres últimos entre las fuentes de los ríos Madre de Dios y Beni. A pesar de los vacíos aún existentes en la investigación arqueológica e histórica acerca de las relaciones entre los Andes y la Amazonía (dado que este tipo de representaciones constituye, como hemos visto, casos poco comunes en la cuenca amazónica y su ubicación a lo largo del piedemonte oriental de los Andes centrales), podemos pensar razonablemente que se trata del resultado de una influencia de las culturas de las altas tierras en esta área cultural. La pérdida de la identidad étnica, en algunos casos, y el proceso misional, en otros, ha llevado a que el discurso alrededor de las señaladas divinidades objeto se haya perdido en la mayor parte de los casos señalados. Este hecho es lo que nos impide hacer mayores afirmaciones acerca del carácter de la relación con lo sagrado atribuida a estos objetos y de las poblaciones a las que pertenecían. El escueto registro en la crónica misional de estos casos tampoco ha permitido que este se conserve más allá de breves referencias a dones de los ancestros. Sin embargo, en el caso de la divinidad yanasha y asháninka —Yompör Yompiri o Yompiri—, el discurso registrado por la moderna etnografía nos muestra que estos objetos son reliquias sagradas en tanto que son vestigios o parte de una totalidad mayor que para estos pueblos constituye lo sagrado.

BIBLIOGRAFÍA

AABY, Peter y Soren HVALKOF

Is god an American? An anthropological perspective on the missionary work of the Summer Institute of Linguistics. Copenhague: IWGIA, 1981.

ACOSTA, José de

«Historia natural y moral de las Indias». *Historia 16, Crónicas de América 70*, Madrid, 1987.

ARRIAGA, Pablo Joseph de

La extirpación de la idolatría en el Pirú. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas, 1999.

AUGÉ, Marc

Génie du Paganisme. París: Gallimard, 1982.

Le Dieu Objet. París: Flammarion, 1988.

BERNAND, Carmen y Serge GRUZINSKI

De l'Idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses. París: Seuil, 1988.

CHAUMEIL, Jean-Pierre

«Des Esprits aux ancêtres. Procédés linguistiques, conception du language et de la société chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne». *L'Homme*, n.º 126-128, París, 1993, pp. 409-428.

«Les os, les flûtes, les morts. Mémoire et traitement funéraire en Amazonie». *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 83, 1997, pp. 83-110.

CIEZA DE LEÓN, Pedro

Crónica del Perú. Primera Parte. Lima: PUCP-Academia Nacional de Historia, 1986 [1553].

CLASTRES, Pierre

«Mythes et rites des Indiens d'Amérique du Sud». *Recherches d'anthropologie politique.* París: Seuil, 1980, pp. 59-101.

CÓRDOVA Y SALINAS, Diego

«Crónica franciscana de las provincias del Perú» [ed. por L. Gomez Canedo]. Washington D.C.: Academy of American Franciscan History, 1957 [1651].

- DE LA VEGA, Garcilaso Inca
Comentarios reales de los incas. (edición, índice analítico y glosario de Carlos Aranibar). México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- EGAÑA, Antonio (SJ)
Monumenta Peruana. Roma: Apud Monumenta Historica Societatis Iesu, 1974.
- ESPINOZA SORIANO, Waldemar
 «Los huancas, aliados de la conquista. Tres informaciones inéditas sobre la participación indígena en la conquista del Perú 1558, 1560, 1561». *Anales científicos de la Universidad del Centro del Perú*, n.º 1, Huancayo, 1971, pp. 3-407.
 «Los grupos étnicos de la cuenca del Chuquimayo, siglos XV y XVI». *Bulletin de l'Institut Française d'Études Andines*, vol. II, n.º 3, 1973, pp. 19-73.
- GAMBOA, Pedro Sarmiento de
Historia general llamada indica. Buenos Aires: Emecé, 1942 [1572].
- GODOY, Jack
Representaciones y contradicciones. La ambivalencia hacia las imágenes, el teatro, la ficción, las reliquias y la sexualidad. Barcelona: Paidós, 1999, 310 pp.
- HELBERG, Heinrich
Mbaisik. En la penumbra del atardecer. Lima: CAAAP, 1996. 224 p.
- IZAGUIRRE, Bernardino
Historia de las misiones franciscanas. Noticia de los progresos de la geografía en el oriente peruano. Lima: Talleres Tipográficos de la Penitenciaría, 1926, ts. I y XII.
- JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos.
Relaciones geográficas de Indias. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1965, 3 ts.
- JOUANEN, José
Historia de la Compañía de Jesús en la antigua provincia de Quito. Quito: Editorial Ecuatoriana, 1941-1943.
- KEATINGE, Richard W.
Peruvian Prehistory. An Overview of Pre-Inca and Inca Society. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. 364 pp.

LARRABURE Y CORREA, Carlos

Colección de leyes, decretos, resoluciones y otros documentos oficiales referentes al departamento de Loreto. Lima: Imprenta La Opinión Nacional, 1908, 18 vols.

MAURTUA, Víctor

Juicio de límites entre Perú y Bolivia. Prueba peruana. Buenos Aires: Imprenta Kraft, 1906, ts. V, VII y XII.

MURRAY VINCENT, William

«Mascaras. Objetos rituais do Alto Rio Negro». En: RIBEIRO, Berta. *Suma etnológica brasileira*. Petrópolis: Arte india, 1986, vol. 3, pp. 151-171.

PANÉ, Fray Ramón

Relación acerca de las antigüedades de los indios. México: Siglo XXI, 1988 [1498], 125 pp.

REGAN, Jaime

A la sombra de los cerros. Las raíces religiosas de los pueblos de Jaén, San Ignacio y Bagua. Lima: CAAAP-Vicariato Apostólico de Jaén, 2001, 275 pp.

RENARD-CASEVITZ, France-Marie. *et. al.*

Al este de los Andes. Relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XV y XVII. Quito: ABYA-YALA-IFEA, 1988, 2 ts.

ROTH, Walter E.

An Inquiry into the Animism and Folklore of the Guiana Indians (Thirtieth Annual Report of the Bureau of American Ethnology). Washington D.C.: Bureau of American Ethnology, 1915.

RODRÍGUEZ TENA, Fernando

«Misiones apostólicas de la religión de mi padre san Francisco de Asís en América». Libro III. *Amazonía Peruana*, vol. 1, n.º 1, pp. 139-156 y n.º 2, pp. 157-170, 1976 [1774].

SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI, Juan

«Relación de antigüedades deste reino del Perú» (edición al cuidado de URBANO, Henríque y Ana SÁNCHEZ). *Historia 16, Crónicas de América 70*, Madrid, 1992.

SANTOS GRANERO, Fernando

«Crónica breve de un etnocidio o la génesis del mito del «Gran Vacío Amazónico»». *Amazonía Peruana*, vol. VI, n.º 11, Lima, 1985, pp. 9-38.

SILVA SANTISTEBAN, Fernando; Waldemar ESPINOZA; y Roger RAVINES (eds.)
Historia de Cajamarca. Cajamarca: Instituto Nacional de Cultura-Corporación de Desarrollo de Cajamarca, 1985, t. I.

STEWART, Julian
Handbook of South American Indians. Washington D.C.: Bureau of American Ethnology - Smithsonian Institution, 1967, vols. 3 y 5.

TESSMANN, Günter
Los indígenas del Perú nororiental. Quito: Abya-Yala, 1999 [1930].

TOVAR, Antonio y Consuelo LARRUCEA
Catálogo de las lenguas de América del Sur. Madrid: Gredos, 1984.

TORRES, Bernardo de
Crónica del Perú. Lima: Ignacio Prado Pastor, 1974, 3 vols.

VARGAS UGARTE, Rubén
Historia del Santo Cristo de los Milagros. Lima: Lumen, 1949.

WEISS, Gerald
Campa Cosmology. The World of a forest tribe in South America. Nueva York: Anthropological Papers of the Museum of Natural History, 1975.