

UN REINO EN LA FRONTERA

Las misiones jesuitas en la América colonial

Sandra Negro y Manuel M. Marzal
Coordinadores

UN REINO EN LA FRONTERA

Las misiones jesuitas en la América colonial

Coedición

Pontificia Universidad Católica del Perú

Abya-Yala
2000

UN REINO EN LA FRONTERA

Sandra Negro y Manuel M. Marzal

Coordinadores

1a. Edición

Coedición

- Ediciones ABYA-YALA
12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla: 17-12-719
Teléfono: 562-633 / 506-247
Fax: (593-2) 506-255
E-mail: admin-info@abyayala.org
editorial@abyayala.org.
Quito-Ecuador
- Pontificia Universidad Católica del Perú
Av. Universitaria Cdra. 18 s/n
San Miguel - Lima 32
Casilla 17 61 - Lima 100 - Perú

Autoedición: Abya-Yala Editing
Quito - Ecuador

Impresión Docutech
Quito - Ecuador

Diseño de la Portada: Raúl Yépez
ISBN: 9978-04-583-X

Impreso en Quito-Ecuador, 2000

PRIMERA PARTE

INDICE



PRIMERA PARTE

PRESENTACION	IX
1. ORGANIZACIÓN Y FUNCIONAMIENTO DE LAS MISIONES	.
1.1 La experiencia religiosa jesuita y la crónica misionera de Pará y Maranhão en el siglo XVII. <i>Fernando Torres-Londoño</i>	1
1.2 El manto del orden: el plan evangelizador del P. Manuel da Nóbrega. <i>Rafael Chamboleyron</i>	17
1.3 Jesuit proposals for a regulated society in a colonial world: The cases of Antonio Ruiz de Montoya and Antonio Vieira. <i>Fernando Gómez</i>	25
1.4 Políticas y métodos de evangelización en Maynas durante el siglo XVIII: definiendo los elementos de la cultura misionera. <i>Carlos Oswaldo Aburto Cotrina</i>	45
1.5 Ambigüedades y contradicciones de un régimen de excepción: los jesuitas y el gobierno de la provincia misional de California. <i>Ignacio del Río</i>	61
1.6 Estrategias del conflicto Cárdenas - jesuitas por el control de las reducciones en el Paraguay. <i>Mercedes Avellaneda</i>	73
2 REDUCCIONES INDÍGENAS Y EVANGELIZACIÓN	
2.1 Las misiones jesuitas en Colombia: las regiones del Casanare y el Meta durante los siglos XVII y XVIII. <i>Jorge Enrique Salcedo S.J.</i>	97

2.2 As reduções jesuítico-guaranis na perspectiva da história das mentalidades. <i>Eliane Cristina Deckmann Fleck</i>	117
2.3 Tempo, festa e espaço na redução dos Guaraní. <i>Maria Cristina Bohn Martins</i>	131
2.4 La misión jesuita entre los Aido Pai (secoya) del río Napo y del río Putumayo en los siglos XVII al XVIII y su relación con los asentamientos indígenas. <i>Jorge Casanova Velásquez</i>	139

SEGUNDA PARTE

3 TERRITORIO, FRONTERAS Y URBANISMO	
3.1 Jesuitas y tucanos en el noroeste amazónico del siglo XVIII: una armonía imposible. <i>María Susana Cipolletti</i>	153
3.2 Las misiones jesuitas al sur del río Salado y la frontera bonaerense en el siglo XVIII. <i>Miriam Iglesias</i>	167
3.3 Propuestas urbanísticas de los sistemas misionales de los jesuitas. <i>Ramón Gutiérrez</i>	173
3.4 Maynas, una misión entre la ilusión y el desencanto. <i>Sandra Negro</i>	185
3.5 La hacienda de Cieneguilla (Zacatecas). <i>Luis Arnal Simón</i>	207
4 MUNDO INTELECTUAL Y LINGÜÍSTICA INDÍGENA	
4.1 La crónica del P. Betendorf: un misionero del siglo XVII en el Amazonas portugués. <i>María Eugenia Codina</i>	229

4.2	O ofício de falar: o perfil do “língua” (intérprete) no Brasil do século XVI. <i>Maria Cândida Drumond Mendes Barros</i>	243	5	BALANCE DE LA MISIONOLOGÍA JESUÍTICA	
4.3	El mundo intelectual y simbólico del misionero orinoquense. <i>José del Rey Fajardo S.J.</i>	259	5.1	Los Maynas después de la expulsión de los jesuitas. <i>Francisco de Borja Medina S.J.</i>	299
4.4	Notas sobre jesuitas y lengua aymara. <i>Xavier Albó S.J.</i>	277	5.2	Religión entre los Cocama, Chayahuita y Napuruna. <i>Jaime Regan S.J.</i>	331 .
4.5	Diccionario de misioneros de la Tarahumara, Chihuahua, México (1593-1767). <i>Luis González Rodríguez † y María del Carmen Anzures y Bolaños</i>	289	5.3	¿Las misiones jesuitas, una utopía posible? <i>Manuel M. Marzal S.J.</i>	343

PRESENTACIÓN



Este libro es fruto del Simposio, *Las misiones jesuitas en la América colonial*, que organizamos en el 49º Congreso Internacional de Americanistas, celebrado en Quito (Ecuador), del 7 al 11 de julio de 1997. Una palabra sobre el título, *UN REINO EN LA FRONTERA*, y el subtítulo, *Las misiones jesuitas en la América colonial*, de este libro. Es frecuente que, cuando un libro tiene título y subtítulo, éste exprese el contenido manifiesto del libro, mientras que aquél sea una metáfora u otra figura poética, que pretende, no sólo despertar el interés intelectual y adquisitivo del lector –preocupación de cualquier persona que publica libros–, sino también condensar, con la fuerza expresiva de la figura poética, el contenido más profundo del libro. Tal ha sido nuestro propósito, al elegir el título y el subtítulo de este libro. La imagen de *UN REINO EN LA FRONTERA* condensa la misionología de los jesuitas en la América colonial.

En efecto, los jesuitas fueron en Brasil la frontera colonial que avanzaba, tanto en las primeras misiones de São Paulo como en las posteriores de Maranhão; y algo similar ocurrió en las misiones de Nueva Francia. Pero esto es más claro todavía en la América española. Cuando los jesuitas llegan en 1568 al Perú y en 1572 a México, otros misioneros (dominicos, franciscanos, agustinos y mercedarios) realizaban una amplia labor a lo largo y ancho de ambos virreinos; por eso, los jesuitas, al elegir su territorio misional, optan por la frontera; es decir, por el Paraguay y por la Amazonia desde el virreinato peruano, y por el Nor-Oeste de México y Sur de Estados Unidos, desde el novohispano. Es cierto que la búsqueda de la frontera en los jesuitas respondía, no sólo a la simple coyuntura de ser los últimos, sino a una verdadera estrategia. Ellos tenían el propósito de establecer misiones con mayor independencia del poder real y de los intereses de los colonos y eso podía hacerse mejor en la frontera. Tal propósito se logró en las reducciones del Paraguay, que son el paradigma de las misiones jesuíticas y que han sido calificadas a menudo como

“reino dentro de un reino”, por la autonomía política que tuvieron frente al Estado colonial.

Pero la metáfora del reino aplicada a las misiones jesuíticas quiere expresar, no sólo cierta autonomía política, al menos relativa, de las mismas, sino la realización, también al menos relativa, del reino de Dios en la tierra. Es sabido que los jesuitas querían tener en sus manos el gobierno temporal de los pueblos de misión, como lo repiten a menudo las cartas de los misioneros portugueses y españoles al rey y a sus superiores, porque estaban convencidos de que sólo así se podía evangelizar, sin manchar la buena noticia con los excesos de la conquista ibérica, o realizar una *conquista espiritual*, según la expresión de Ruiz de Montoya (1639), promotor de las reducciones del Paraguay. En efecto, en no pocos pueblos misionales, a pesar de que muchos de los indios venían de una cultura que había institucionalizado la poliginia, el infanticidio, las luchas tribales y la antropofagia ritual, floreció un auténtico cristianismo, como lo atestiguan misioneros y visitantes y cuyo símbolo en Nueva Francia es la Beata Kateri Tekakwitha, primera india americana que llegó a los altares.

Estos logros de los jesuitas en la evangelización y desarrollo socio-político de los indios, en medio de un mundo colonial tan duro y conflictivo, es lo que nos movió a hablar, en la propuesta del simposio, de las misiones jesuíticas como *utopía posible*. No era un simple recurso publicitario, ni tampoco la hipótesis oficial del simposio, sino una categoría analítica, cuyo valor explicativo o heurístico nos parecía útil. Las veces que la expresión ha aparecido en varias ponencias y su fecundo debate en el simposio nos ha dado la razón.

La mayoría de las ponencias aquí recogidas fueron presentadas y discutidas en los tres densos días que duró el simposio, que tuvo favorable acogida entre el público siempre inquieto de los congresos de americanistas. Algunas ponencias no fueron presentadas, porque

sus autores no pudieron, por distintos motivos, llegar a Quito. Entre los ausentes debemos mencionar de modo especial al Dr. Luis González Rodríguez, estudioso de la Misión de la Tarahumara (México), que no pudo concurrir a Quito por problemas de salud y que murió mientras se preparaba la edición de este libro. Como editores no podemos dejar de rendir un cálido homenaje a dicho antropólogo mexicano, que ya tiene asegurada una presencia en la bibliografía misional de los jesuitas por sus abundantes publicaciones.

Aunque las ponencias de los ausentes no fueron debatidas en el simposio, hemos decidido publicarlas, porque son un aporte al tema central del simposio y porque abordan aspectos temáticos o se refieren a misiones, que no habían sido estudiadas por el amplio grupo de los ponentes presentes. Así este libro es más rico y proporciona un análisis más completo y matizado de las misiones. Para entender el camino recorrido en el simposio, es útil hacer un poco de historia. Los dos editores, a pesar de nuestros intereses diferentes por formación y por actividad académica y profesional, ya habíamos incursionado juntos en el tema del simposio, cuando escribimos un texto para el catálogo de las misiones de Juli y de Maynas en la exposición museográfica que la UNESCO y la Unión Latina presentaron en Lima a fines de 1995 sobre los restos patrimoniales de las misiones jesuitas de la América colonial. Aquel texto fue la primera piedra de este simposio. Meses después invitamos a muchos estudiosos y especialistas en el tema, por correo postal y electrónico, a tomar parte en el simposio. Como suele ocurrir en estos eventos, el número de interesados en la propuesta fue creciendo y a menudo llegaban, vía fax o e-mail, nuevos nombres.

Aunque canalizamos, por el contenido temático, algunas ofertas de ponencias hacia otros simposios del Congreso de Americanistas sobre misiones, como al simposio coordinado por el Dr. Ernesto Maeder sobre las reducciones del Paraguay, se acabó respetando el deseo de los estudiosos y aceptando ponencias sobre dichas reducciones. Esto ha permitido tener una visión de conjunto de las misiones de la Compañía de Jesús, aunque lamentablemente no llegaron ponencias sobre las misiones de Nueva Francia. También lamentamos la ausencia de ponencias del Ecuador, a pesar de que éste fue el país anfitrión y cuenta con conocidos investigadores sobre un tema, que ocupa un lugar importante en el imaginario colectivo ecuatoriano. Como un año y medio después de finalizado el simposio y tras la habitual negociación

electrónica sobre la fecha última para entregar la versión definitiva de las ponencias, éstas se publican en una coedición de la editorial Abya-Yala de Quito y del Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Las veintitrés ponencias se deben a especialistas (nueve mujeres y quince varones), que proceden de Alemania, Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, España, Estados Unidos, Italia, México, Perú y Venezuela, y entre quienes hay antropólogos, arquitectos, historiadores, historiadores del arte, lingüistas y teólogos; las ponencias se publican en la versión definitiva de sus autores, salvo breves correcciones para lograr una presentación más uniforme, y en castellano, excepto tres en portugués y una en inglés, por ser oficiales ambas lenguas en los congresos de americanistas.

Creemos que el conjunto de estas ponencias ofrecen nuevos datos y nuevos análisis para avanzar en el conocimiento de las misiones jesuitas de América en la época colonial, que ya entonces desataron polémica entre quienes las consideraban una utopía y quienes, por el contrario, las consideraban una sutil forma de dominación de los indios y de oposición al proyecto de las potencias coloniales. Como editores, no pretendemos polemizar con los ponentes. La polémica se tuvo ya en las sesiones del simposio o en los agradables intercambios entre dos sesiones, a menudo frente a una taza de café. No hace falta decir que no compartimos el contenido total de cada ponencia, ni menos que no pretendemos llegar a un consenso. Sólo queremos continuar, a través de estas páginas, un diálogo respetuoso en busca de luces nuevas sobre este controvertido tema.

Como editores somos responsables de la división del tema central en cinco secciones y de la inclusión de cada ponencia en una determinada sección. Para facilitar la lectura, hacemos una breve presentación de cada sección. La primera, *Organización y funcionamiento de las Misiones*, reúne seis ponencias. Fernando Torres-Londoño analiza la experiencia ignaciana y la crónica misionera en la Amazonia del Brasil; Rafael Chamboleyron estudia el proyecto misional del P. Manuel de Nóbrega, que inspiró la organización de las primeras misiones brasileñas; Fernando Gómez compara la regulación de la vida social en el mundo colonial, según el proyecto de dos grandes figuras de las misiones, Antonio Ruiz de Montoya en Paraguay y Antonio Viera en el Marañón portugués; Carlos Oswaldo Aburto Cotrina sistematiza

los métodos de evangelización en la misión de Maynas; Ignacio del Río analiza las ambigüedades del régimen misional en la difícil misión de Baja California; y finalmente Mercedes Avellaneda narra en profundidad el serio conflicto del obispo Cárdenas con los jesuitas del Paraguay.

La segunda sección, *Reducciones indígenas y evangelización*, incluye cuatro ponencias. Jorge Enrique Salcedo estudia el panorama misional colombiano en el Casanare y el Meta; Eliane Cristina Deckmann Fleck analiza las reducciones guaraníes del Güairá desde la óptica de la historia de las mentalidades; María Cristina Bohn Martins reflexiona sobre el tiempo, la fiesta y el espacio en los treinta pueblos guaraníes; y finalmente Jorge Casanova Velasco estudia la misión entre los secoya de los ríos Napo y Putumayo en la actual Amazonia peruana.

La tercera sección, *Territorio, fronteras y urbanismo*, tiene cinco ponencias. María Susana Cipolletti analiza el fracaso de los jesuitas de Maynas en la tardía misión entre los tucanos; Miriam Iglesias estudia otro fracaso jesuítico en otra misión tardía del territorio sur de Buenos Aires; Ramón Gutiérrez sintetiza la información existente sobre la urbanización en la misión aymara de Juli, en la guaraní de Paraguay y en las de Moxos, Chiquitos y otras; Sandra Negro estudia la evolución urbana en el establecimiento reduccional de la misión de Maynas; y finalmente Luis Arnal Simón aborda el tema de la hacienda de Cieneguilla en Zacatecas (México), que desempeña, como todas las haciendas de las misiones, un papel importante en la economía misional.

La cuarta sección, *Mundo intelectual y lingüística indígena*, tiene cinco ponencias. María Eugenia Codina reflexiona en torno a la poco conocida crónica del P. João Felipe Bétendorf sobre la Amazonia portuguesa; María Cándida Drumond Mendes Barros plantea el problema de los intérpretes en las misiones brasileñas y clasifica los diversos tipos de intérpretes; José del Rey Fajardo profundiza en el mundo intelectual y simbólico de los jesuitas del Orinoco en la actual Venezuela; Xavier Albó reflexiona sobre la lingüística aymara entre los jesuitas de Juli; y finalmente Luís González Rodríguez y María del Carmen Anzures Bolaños presentan los avan-

ces de su diccionario biográfico de los misioneros de la Tarahumara (México).

La quinta sección, *Balance de la misionología jesuítica*, tiene sólo tres ponencias. Francisco de Borja Medina presenta el tema poco abordado de lo ocurrido en las misiones a raíz de la expulsión de la Compañía de Jesús por Carlos III, aunque se limita a la misión de Maynas; Jaime Regan rastrea lo que queda actualmente entre los cocamas de la acción evangelizadora de los jesuitas y de otros misioneros tras la expulsión; y finalmente Manuel M. Marzal intenta un balance de las misiones jesuíticas como utopía posible, no a partir de las ponencias presentadas en el simposio, sino de su extensa antología de las crónicas de cuarenta misioneros de las colonias americanas de Portugal, España y Francia.

No podemos terminar sin agradecer a todos los que han hecho posible este libro. En primer lugar, a la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, que organizó el 49º Congreso de Americanistas y aceptó gustosa nuestra propuesta de simposio. En segundo lugar, a los ponentes que aceptaron la invitación y compartieron su conocimiento sobre un tema que es importante en la historia social y en el imaginario colectivo del continente. En tercer lugar, a la Editorial Abya-Yala de Quito, que fiel a su trayectoria de difundir el conocimiento sobre las sociedades indígenas americanas, aceptó editar este libro, cuando todavía no había terminado el simposio. Y en cuarto lugar, a la Pontificia Universidad Católica del Perú, donde ejercemos nuestra tarea docente, cuyo prestigioso Fondo Editorial aceptó co-editar la obra.

Lima, diciembre de 1998

Arquit. Sandra Negro,
Profesora del Departamento de Humanidades

Antrop. Manuel M. Marzal S.J.
Profesor del Departamento de Ciencias Sociales

ORGANIZACIÓN Y FUNCIONAMIENTO DE LAS MISIONES

LA EXPERIENCIA RELIGIOSA JESUITA Y LA CRÓNICA MISIONERA DE PARÁ Y MARANHÃO EN EL SIGLO XVII*



Fernando Torres-Londoño

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
São Paulo, Brasil

Introducción

Las crónicas misioneras han provocado en diferentes épocas entusiasmo y fascinación. El propio Padre Ignacio escribió en 1554 a un misionero de la India, que las personas principales leían sus cartas y querían saber diversas cosas de la cosmografía de allí (Loyola, 1960:855). Las cartas, relaciones y crónicas misioneras jesuíticas fueron escritas para eso. Transmitían las emociones que lo desconocido suscitaba, describían paisajes, animales plantas y seres humanos, narraban impresiones positivas o negativas, daban cuenta de los avances en la implantación de la Fe, constituyendo un precioso registro.

En los últimos años en Brasil cartas, relatorios, relaciones, memoriales y crónicas de los misioneros de la Compañía de Jesús en el período colonial son estudiados por historiadores, antropólogos y aún psicólogos.¹ Se leen con atención, se levantan las particularidades de los autores, se sitúan en su contexto, se reconstruyen en su lógica y se aprovechan para construir hipótesis específicas. Sin embargo creo que hay una polisemia en aquellos textos que siempre abre posibilidades a nuevas interpretaciones sociológicas, teológicas, de la semiótica etc. Presentamos aquí una de ellas.

Es conocida la importancia de la correspondencia para Ignacio de Loyola y la Compañía naciente (Tellechea, 1990:348). Las cartas servían para fortalecer la unión, comunicar los progresos y dificultades, formular preguntas, manifestarse sobre situaciones, suministrar informaciones para la toma de decisiones y, en un sentido amplio y místico, edificar (infundir en otros sentimientos de piedad y virtud, D.L.E.) con testimonios a los miembros de la Compañía y a laicos que acompañaban la Misión jesuítica y que podrían venir a apoyarla. (Loyola,

1963:673-675) En esto último el Padre Ignacio veía gran importancia y recomendaba siempre escribir una carta que pudiese ser leída por todos, pública, dejando para uso privado en *“hijuelas las otras particularidades imperitinentes”*. (Loyola, 1963:649) La carta pública debería ser escrita dos veces y corregida *“porque lo que se escribe es aún mucho más de mirar que lo que se habla; porque la escrita queda y da siempre testimonio y no se puede así bien soldar, ni glosar fácilmente como cuando hablamos”*. (Loyola, 1963:649)

Estas cartas se escribían pues para *“poderse mostrar y edificar”*. (Loyola, 1963,650). Escribir bien, con regularidad y utilizando las palabras ciertas, tanto cuanto conviniera a la Mayor Gloria de Dios, era una obligación de los jesuitas. En un siglo como el XVI que privilegiaba la escritura en sus formas de comunicación, el Padre Ignacio era consciente de que ella era un instrumento de poder, y que las imágenes allí construídas condicionaban acciones y resultados y podrían cristalizar como documentos. Nada raro en quien escribió más de 7.000 cartas, 250 en pocos días según él mismo. (Loyola, 1963, 609/650) Tal comprensión de la escritura pública hacía que ésta no fuera gratuita, y sí un medio para alcanzar diversas finalidades, entre ellas la de servir de registro y base para la memoria.

La historiografía jesuítica consagró la división de las cartas entre las edificantes y las informativas.² Sin entrar en ese análisis aquí, estoy trabajando con la hipótesis que todo este material admite una lectura desde el carisma Ignaciano. Quiero decir que cuando los jesuitas escribían, respecto a su misión y apostolado, lo hacían utilizando un *registro* o un *tono* inspirado en la subjetividad de su vivencia del carisma Ignaciano. Hoy, para muchos, este *registro* no resulta audible. Apuntar algunas evidencias respecto a esta dimensión de las cartas y

de la crónica jesuítica, tornarlas más densas recuperando otras dimensiones que no las meramente informativas, no sólo amplía su comprensión, como puede proporcionar mejores condiciones para leer e interpretar los datos que ellas nos proporcionan. Esto porque estaremos haciendo que aparezcan otras dimensiones de la interlocución.

Para aplicar la hipótesis son utilizados dos recursos; primero se recurre a una interpretación del carisma ignaciano que coloca en mayor evidencia lo sociológico. Segundo, relacionamos algunos relatos y crónicas de dos misioneros del siglo XVII en el nordeste del Brasil: el Padre Luiz Figueira y el Padre João Felipe Bettendorff. Señalaremos algunos puntos que nos parecen, por lo menos en esos dos casos, apuntan para la existencia de un *registro jesuítico* que cumpliría funciones específicas.

Espiritualidad y *misión* en Ignacio de Loyola

Lo que en la Iglesia generalmente se conoce como espiritualidad ignaciana es un campo extremadamente rico en trabajos y elaboraciones, que no pueden ser presentadas aquí.³ Así, con los riesgos del *lego*, por los cuales pido disculpas, voy a mencionar brevemente algunos aspectos de la espiritualidad ignaciana que admiten una interpretación sociológica y que se pueden descubrir en las narrativas misioneras, en este caso en las crónicas de Figueira y Bettendorff.

Adoptamos aquí lo que pretenden ser los principios de una sociología ignaciana formulados por Dominique Bertrand.⁴ Este autor sustenta que la rica trayectoria humana de Loyola aparece amarrada por una enorme pasión. Del vanidoso soldado convaleciente al dedicado superior general de la Compañía de Jesús, la acción comandaba al menor de los Loyola de Azpeitia, estando presente en su conversión, en la que despojado de todo y resuelto a conducir su vida por el cumplimiento de la voluntad divina se pregunta: que he de hacer para mejor amar, servir y reverenciar a Dios? Para Bertrand la búsqueda de esta voluntad divina se cristaliza en un querer entender, un querer discernir estados y circunstancias respecto a lo que se debería hacer para no errar. Acertar fue así algo que podía ser alcanzado. Sentimiento y razón se encontraron en quien según Bertrand *"ne trouve la paix que dans l'intelligence"* (Bertrand, 1985:649).

Tal actitud llevó a Ignacio a una toma de conciencia de la compleja sociedad del siglo XVI. Lo que estuvo

también presente en el centro de su conversión, donde de la negación "del mundo", de quien vivió un largo tiempo en una cueva, pasó a la convicción de que la sociedad podía ser "reconducida" a los fines para los cuales fue creada. Para Bernard esta plasticidad positiva se expresa también en una comprensión de la "maleabilidad sapiencial" de la sociedad de su tiempo. (Bertrand, 1985:622) Actuando sobre ella era posible que la sociedad viniese a ser la Iglesia.

Así, la forma de entender la sociedad no pudo ser otra para Loyola que política. Poder era la referencia fundamental y para Ignacio de Loyola todo sería gobernable, afirma Bertrand (1985:87). Así, *reducir*, una de las palabras claves del vocabulario místico del autor de "Los ejercicios espirituales", fue entendida como ser llevado por la convicción a un orden mejor; reconducir sus fines. Evitar caer en la confusión y el desorden, alcanzar las realidades más básicas, las mejores, las más altas, a las que los tendría destinados la providencia divina. Está aquí uno de los principios de lo que sería la obediencia ignaciana. Del *"vano honor del mundo"*, al que en los ejercicios espirituales se le respondió con el *"honor de la pobreza"*, era posible alcanzar el *"honor de Dios"*. Esto por una comprensión realista del poder que le permitió a Ignacio, y después a sus compañeros, divisar lo alto a partir de lo más bajo (Bertrand, 1985:92).

"El bien cuanto más universal más divino" escribió el padre Ignacio en diversas cartas y se encargó de glossarlo y aplicarlo a la elección de la Misión en la parte VII de las Constituciones.⁵ Loyola encontraría en la formulación del "universal" la guía para conducir sus acciones mirando lo más alto. Pero sería en el discernimiento de qué hacer como grupo, que condujo a la formación de la Compañía, y en la definición de la *Misión* de la misma, que lo "universal" se constituyó en el norte que debería guiar a los jesuitas. Algo natural en una orden que nació universal, desparramada por el orbe y con una gran atracción por el poliglotismo. (Bertrand, 1985:598). Lo "universal" consiste en ver más lejos, dice Bertrand (1985:602). Se distingue del bien común ya que no sería el fin último de las acciones de poder. Él sería el valor mayor que englobaría todo y todo lo gobernaría. Lo "universal" sería así lo propio de Dios; el Papa y el superior mayor de la Compañía sólo instrumentos. En lo "universal" ignaciano, según Bertrand, se articularía lo pequeño y lo grande, lo bajo y lo alto, el bien común y el bien universal, lo táctico y lo estratégico. (Bertrand, 1985:616).

Lo “universal” era la referencia para la unidad de los jesuitas y para la definición de la *Misión*, lo que se expresa en las Constituciones en fórmulas como el “mayor servicio de Dios nuestro Señor y bien de las almas” y “mayor servicio divino y bien universal”. Para ayudar al padre superior en su definición de lo que esto significaría en términos de elección del lugar de la *Misión*, las Constituciones determinaban que éste debería considerar el ir de una parte a otra, para un efecto u otro, tal persona u otra, en este modo o en aquel, para más o menos tiempo (Loyola, 1963: 545). De esta forma, en el discernimiento de las condiciones de tiempo y lugar, de los medios, de las personas y teniendo en vista lo “universal” se debería llegar a lo que Bertrand llama el lugar orgánico (Bertrand, 1985: 593).

Haciendo eco a su tiempo, marcado por la Reforma Protestante y la expansión atlántica, las Constituciones también determinaron que se debería escoger la parte que tuviese más necesidad, fuese por falta de operarios como por la miseria de los prójimos y el peligro de su condenación. (Loyola, 1963: 547). Todavía, y llevando en cuenta que “el bien cuanto más universal más divino”, se deberían privilegiar lugares o personas que permitiesen que el bien se extendiese a muchos. (Loyola, 1963: 547).

En cuanto a los medios la Compañía se definió en la fórmula del Instituto por la defensa de la Fe católica: la predicación, los ejercicios, la doctrina, los sacramentos, el consuelo de los afligidos y la espiritual consolación de las almas. Esta fue vista por las Constituciones en términos de “salud de las almas” (n. 156); “caridad y celos de almas” (n.163); “provecho espiritual de las almas” (n.258); “ayudar a las almas a conseguir el último fin para el que fueron creadas” (n. 307); “ayudar las almas” (n. 351); “buscando la gloria divina y el bien de las almas” (n.360); “ayudar a los prójimos al conocimiento y amor divino y salvación de sus almas” (n. 446). Esa preocupación por las almas y por su salvación fue leída desde el principio como parte constitutiva de la *Misión* de la Compañía. También en la práctica de la *Misión* las almas aparecieron divididas entre las de los fieles y las de los infieles.

Fue en la coyuntura de la expansión atlántica y de la presencia portuguesa en el Asia y en el Brasil que la *Misión*, en la periferia del mundo, entre los infieles, tomó

la forma de “las misiones”. Así el ejercicio de la *Misión* en la colonia portuguesa de Brasil entre los indios a partir de 1549, cumplía la voluntad de Dios, tanto para la Compañía que recibía esta encomienda del Papa, como para cada padre o hermano que le llegaba a través de la obediencia. Lo que debería ser cumplido con generosidad, disponibilidad y determinación; virtudes puestas en práctica por los misioneros en durísimas condiciones que pedían ser conocidas como testimonio, a través de cartas, relaciones y crónicas para mostrar el avance de la voluntad de Dios, suscitando nuevas vocaciones para la misión y apoyos variados.

Cartas y relaciones que según el Padre Ignacio al escribir al Padre Berze, misionero de la India, deberían privilegiar lo general que podría interesar “a personas de mucha calidad e inteligencia”, ya que la edificación “podría venir de por sí”. (Loyola, 1963: 855). Escritas así, sin ninguna ingenuidad, teniendo presente destinatarios y posibles usos, las relaciones y cartas públicas de los misioneros fueron producidas y copiadas en todos los rincones del globo. (Loyola, 1963: 561).

A partir de ellas fueron surgiendo imaginarios sobre los misioneros, las misiones, los chinos, los hindúes, los indios, los colonos europeos, los prelados, las autoridades y las órdenes religiosas. Con ellas las misiones se tornaban visibles y admiradas. Sin su imaginario los jesuitas no se dispondrían a marchar a lugares desconocidos y las provincias europeas no se preocuparían en buscar la Mayor Gloria de Dios en lugares distantes.

“[...] Só de Brasil não se escreve nada, e pois esta província há tantos anos está na Companhia como emudecida” (Leite, 1943: 145), quejándose Vieira cuando en 1656 decía que en Europa al contrario se conocían relatos de Japón, India, China, Paraguay, Chile y otras provincias de América. La *Misión* se hacía efectiva en la versión sobre ella, en embate con otras versiones por la simpatía de la Curia General, de las provincias, de los monarcas y de las instancias de poder. Las crónicas afirmaban la misión, la santificaban, la consagraban como manifestación de la gloria divina, expresión de una profunda e íntima comunicación de cada misionero con su Señor. Finalmente, la crónica misionera era un espacio más de la *concurrentia* de la Compañía con otras órdenes religiosas por un reconocimiento en el disputado campo de la expansión de la Fe.

Los cronistas del siglo XVII en el Maranhão-Grão Pará

Para inicios del siglo XVII la colonización portuguesa había subido por todo el litoral, sometiendo e incorporando numerosas naciones indígenas. Sin embargo el avance portugués en dirección al norte, y particularmente al Maranhão y al Pará, se veía obstaculizado por la existencia de numerosos pueblos hostiles de diferentes lenguas. También la presencia de ingleses y holandeses en la desembocadura del Amazonas desde el final de XVI y de franceses, que en 1612 toman San Luis, representaba una continua amenaza para la hegemonía portuguesa en la región y para su economía azucarera en expansión.⁶

Para la Compañía de Jesús, que ya tenía más de 50 años en Brasil e importantes experiencias acumuladas, el norte se presentaba como la posibilidad de traer para el cristianismo numerosas poblaciones y a la vez poder implantar el sistema de aldeas que tantas dificultades había encontrado en el sur, pero que ahora tenía un respaldo jurídico en la Ley de 1596 sobre la libertad de los indígenas.⁷ Contaban también los jesuitas con un mayor conocimiento de las lenguas nativas y con una amplia capacidad de atracción de los indios con formas pacíficas. A este respecto las cartas, relaciones y memoriales de Luis Figueira nos dan cuenta de los inicios de lo que sería la Misión de la Compañía en el Maranhão-Grão Pará, en tanto que la “Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado de Maranhão” es una narrativa de prácticamente todo el siglo XVII.⁸

Luiz Figueira, nacido en Almodóvar (1574 o 1575), entró en la Compañía en 1592 en Evora, vino al Brasil en 1602, ocupó distintos cargos en la orden, se distinguió como escritor, conocedor de la lengua tupí, del que publicó una “Arte da Língua Brasileira” (1621), actuando también como misionero en Ceará, Maranhão y Pará, viniendo a morir en 1643 a manos de los Aruãs en la isla de Marajó, cuando venía de Portugal con refuerzos para la misión.⁹

João Felipe Bettendorff, luxemburgués-alemán, nació probablemente en 1627, entró en la Compañía teniendo ya el título en Artes en 1647. Vino al Brasil como fruto del proselitismo del Padre Vieira para las misiones del Maranhão en 1660, llegando a ser por varias veces superior de la misión y rector de colegio.¹⁰ Sufrió las persecuciones contra los jesuitas en el norte, producto de los levantamientos de los colonos contra la aplica-

ción del regimiento de 1655, fruto de las gestiones políticas de Vieira, y de la Ley de 1680 sobre la libertad de los indios.¹¹ Fue testigo también del fracaso de la aplicación del reglamento de 1686. Rector del colegio de Belem, desde 1694, dedicó, por encargo de los superiores de las misiones, sus últimos años a escribir su crónica y falleció en 1698.

La misión y la salvación de las almas de los indios

Tanto las relaciones y cartas del Padre Luiz Figueira, que van del inicio del siglo hasta los años 40, como la crónica del Padre João Felipe Bettendorff, que se escribe al final del XVII, se ocupan de narrar la acción misionera, con la música de fondo de que todos los esfuerzos realizados y trabajos pasados existieron como fruto de la dedicación de los jesuitas al bien “universal” de la salvación de las almas. Así el padre Figueira, informando sobre el colegio de Pernambuco en el inicio del siglo, dice que los padres de allí “*igualmente trabalham e suam na cultura das almas*” (Leite, 1940: 103).

Por su parte Bettendorff, al describir las entradas de los primeros jesuitas en el Maranhão, decía que los padres al mismo tiempo que cuidaban de su sustento moderadamente “*tratavam incansavelmente da salvação de brancos e índios com infatigável zelo, acudindo as necessidades de todos*” (Bettendorff, 1990: 44) Este será el rasgo que Bettendorff atribuía a los jesuitas, como cuando se refirió al Padre Manoel de Souza, que actuando entre los Tupinambaranas y Aruaquiz les dijo que él venía “*para sua conversão e bem de suas almas, não queria lucro nenhum pela administração dos sacramentos, e tudo o mais que era em bem de suas almas, pois só vinha buscar sua salvação e ensinar-lhes o caminho do Céu*” (Bettendorff, 1990: 118). Así, salvar las almas cumpliendo la voluntad de Dios, que todos lo conozcan y se salven. También conducir las almas extraviadas para el mayor servicio divino y bien universal. No podía ser de otra forma. Como ya se dijo, cuando se habló del carisma, la preocupación por la salvación de las almas fue una característica de la Compañía que nacía y una de las referencias fundamentales para la búsqueda de la voluntad de Dios. Ella estaba en el centro del espíritu misionero de la Compañía de Jesús en siglo XVI y en el XVII.¹²

Para los misioneros del siglo XVII, y particularmente para los de Maranhão-Pará, los indios deberían ser salvados de su gentilidad, de su barbarie, de los errores en que vivían y del abandono en que muchos de ellos

permanecían después de haber mantenido contacto con los cristianos. Luiz Figueira, que participó por más de 33 años de numerosos contactos con grupos de variadas naciones, pasando con algunos largas temporadas, registró en sus cartas e informes estas diversas condiciones que exigían la actuación de los misioneros en pro de las almas de los indios.

Entre las muestras del salvajismo Figueira menciona, en su carta de 1604, a los Aimorés que habrían tenido atemorizado a todo el Brasil por su “ferocidade e astúcia”. Los llama también de bárbaros porque “*escondidos nos matos, à maneira de feras, estão à espreita de quem passa e atravessam com flechas o incauto, enquanto eles ficam livres de perigo. O alimento de que mais gostam é a carne humana.*” (Leite, 1940: 92). Práctica que también existía entre los indios que vivían en el “sertão” de Espírito Santo, donde se trataba de “*tirar dentre os animais ferozes aquelas feras humanas ou homens ferinos*” (Leite, 1940: 102). Ferocidad y canibalismo que hacían de los hombres animales, situación que también se encontraba en 1607 entre los indios de la Sierra de Ibiapaba hasta el Maranhão, “*selvagens que a todos matam ou cativam*” (Leite, 1940: 122) lo que le hacía temer por su vida, aún estando entre indios “amigos”, “*sabendo quão fácil e gostoso é a estes matarem e comerem os que se dão por agravados*”. (Leite, 1940: 142).

Esta gentilidad hacía que también los indios viviesen en el error, lo que tornaba todavía más precaria su situación y más urgente su salvación. Comentando sobre estos indios de Ibiapaba dice que:

Até agoura estes pobres não reconheciam outro Deus mais que os chuviros trovões e relâmpagos, mas a este se Deus nenhum amor tinham tendo grande temor e o culto e reverencia toda consistia em se por de cócoras pedindo aos trovões que os não matassem e aos relâmpagos que os não queimassem. (Leite, 1940: 128).

Esta situación de “ceguera” de la gentilidad demostraba que el conocimiento de Dios era nulo, lo que apenaba al buen misionero y lo empujaba a conducir los indios a la verdad. (Figueira, 1940: 144).

Pero toda esta barbarie no quería decir que los indios no terminasen por aceptar la Fe bien anunciada. Gracias, entre otras cosas, a lo que Figueira llamó la poca ciencia de los indios. Así respecto a los indios que creían en los relámpagos, después que los misioneros les explicaron lo que eran ellos.

[...] ficarão muito contentes dizendo que agoura acabavam de crer a verdade, e que não lhe chamariam mais Deus, e tudo são queixumes de seus antepassados que nem souberam nada nem lhes ensinarão nada. (Figueira, 1940: 128)

La conclusión que Figueira saca de éstos es perfecta para sus propósitos misioneros

Toda esta gentildade como é de pouco entendimento não tem nenhuma resistência as cousas que lhe dizem ainda as que não alcancem com o entendimento, nem sabem duvidar nem perguntar, e assim pouca ciência basta para os cultivar e fazer deles o que quiserem (Leite, 1940: 129).

Confirmando esta respuesta positiva al anuncio del cristianismo, de acuerdo al estilo edificante de las crónicas misioneras, Figueira trae los consabidos casos de catecúmenos y de indios cristianos que dieron ejemplos de la firmeza de su Fe, aun con su muerte. En su carta de 1604, a propósito de la residencia de Espírito Santo, escribe sobre el fruto obtenido con los indios: “*Uma neófito dando à luz no campo, pediu que a levassem para a aldeia e a apresentassem aos Padres. Faleceu tendo sido antes batizada*” (Leite, 1940: 102). Luego contó también que otro indio herido en guerra, antes de morir

[...] portou-se como verdadeiro cumpridor da Fé cristã e seus pregador”, (ya que habría dicho): “Proseguir, prossegui, envergonhai-vos de retroceder; conquistai a eterna salvação e não desanimeis no caminho começado da virtude. Honrai a Deus, unidos com os padres e com a Igreja. Eu morro contente, Adeus. (Leite, 1940: 102).

La introducción de casos era necesaria, además de para conseguir el apoyo para la misión y a pesar de su ingenuidad, en opinión de Leite, para mostrar cómo tantos trabajos y aun las muertes de misioneros como Francisco Pinto, se justificaban por los frutos que se alcanzaban. (Leite, 1940: 89).

Los misioneros ponían énfasis también en que los indios se estaban muriendo, particularmente los niños que caían en las epidemias que se arrastraban fácilmente. Así morían sin haber recibido el bautismo, como según Figueira contaba en 1631 estaba sucediendo en el Maranhão, en las misiones que habían sido atendidas por religiosos de Santo Antonio y ahora estaban desamparadas “*morrendo cada dia sem confissão e sem batismo*” (Figueira, 1940: 177).

Bettendorff repite y amplía, en el tiempo y en número, las informaciones de Figueira: muchos de los indios son bárbaros, dados a prácticas salvajes, pero aun así pueden ser atraídos al cristianismo por los misioneros y dar testimonio de su Fe, llegando a morir *“com os santos nomes de Jesus e Maria na boca”* (Bettendorff, 1990: 275). Para él también es urgentísima la presencia de misioneros, pues los indios están muriendo, principalmente en las muchas epidemias de “bixigas” que castigan la tierra. (Bettendorff, 1990: 216).

Del gobierno espiritual y del gobierno temporal

La dedicación a la salvación de las almas, entendida por los misioneros a la luz de su carisma, como el “bien universal” se habría traducido pues en dos dimensiones presentes en las crónicas y en diversas narrativas sobre la *Misión*. La primera, la de las exigencias espirituales de la *Misión*, o en lenguaje misionero, el gobierno espiritual de los indios. La segunda, la dimensión de las condiciones de tiempo y lugar, manifestadas en lo que sería el gobierno temporal. Llevar en consideración estas dos dimensiones de gobierno, teniendo en el horizonte el fin último, según las indicaciones de las Constituciones y las instrucciones del Padre Ignacio, pidió una serie de decisiones y acciones, que exigieron actuaciones en el ámbito de lo temporal utilizando los diferentes medios, quiere decir, poderes, tanto cuanto, según la máxima ignaciana, ayudaran para la salvación de los indios.

Así, según el estilo ignaciano, que valorizaba lo político como expresión fundamental de la acción, los misioneros terminaron por no separar las dos dimensiones, pues, como decía Bettendorff en su pequeña introducción: *“andaram sempre e andarão tão anexos, que forçosamente os missionários se devem valer dos Governadores e Capitães Mores para efetuar na salvação das almas o que pretendem[...]”* (Bettendorff, 1990: 3). Dicho de otra forma, alcanzar lo alto a través de lo bajo y hacer de la política un medio para el fin último de la Mayor Gloria de Dios, conforme a la tradición ignaciana.

Estas dos dimensiones realizarían la perfecta obediencia de los padres a su misión y a la búsqueda de la voluntad de Dios en las condiciones concretas en que ésta debería cumplirse. Veámoslas, pues, aunque, para mejor entenderlas, las separemos en un primer momento.

Primera dimensión: del gobierno espiritual de los indios

Respecto al gobierno espiritual de los indios o a las exigencias espirituales de la *Misión*, tanto Figueira como Bettendorff y Antonio Vieira, que llegó a escribir al respecto en 1656 al Provincial del Brasil, dejaron siempre claro el impacto que las dimensiones y las dificultades de las misiones de Maranhão-Grão Pará, que pedía de la Compañía lo que Vieira llamó

[...]a obrigação da caridade; porque as necessidades em que todas estas nações estão, é conhecida-mmente extrema e a mais extrema que se pode imaginar, em matéria tão grave, como a da salvação. (Vieira, 1953: 145).

La obligación de la caridad exigía virtud, generosidad apostólica y disposición a enfrentar hasta la muerte por la salvación de la gentilidad. Lo comprendió así Bettendorff cuando fue incluyendo durante toda su extensa crónica numerosos ejemplos de la presencia de estas características entre los misioneros del Maranhão. (Bettendorff, 1990: 69, 115, 457, 458). Así dedicó dos capítulos a contar la actuación, como visitador de las misiones, del Padre Francisco Gonçalves que había sido maestro de novicios y provincial de Brasil y que pasó 17 meses en las selvas entre Maranhão y el Río Negro. El Padre Gonçalves se distinguió por atender a los indios no sólo en lo espiritual, sino también en lo corporal

[...]Je mais tempo que lhe ficava depois destes exercícios de caridade examinava o cativoiro dos índios que seus senhores lhe traziam por escravos, para os venderem aos soldados da tropa, julgando a justiça de seus cativoiros, segundo as leis d'El Rei, ouvindo as razões do índio cativo, não consentindo que se lhe fizesse moléstia alguma, para que também pudesse alegar as razões de sua liberdade. (Bettendorff, 1990: 133).

Para Bettendorff por todo esto y por su vida piadosa y simple, *“pela oração e caridade e todas as mais virtudes, era varão singular, e em uma palavra mui perfeito e santo”* (Bettendorff, 1990:135). Pero toda aquella virtud debería ser practicada principalmente para *“levar a luz de Nossa Santa Fe aos sertões de muita gentildade”* (Bettendorff, 1990: 90). Así los indios deberían ser convencidos a aceptar la Fe, fijándolos después en territorio de misiones, haciéndolos trabajar en la agricultura, catequizándolos, enseñándoles la ley de Dios *“encomendando a observação e abominando os ritos gentílicos,*

que encaminham as almas para sua perdição eterna, inculcando a virtude e boas obras, proibindo os vícios e obras más, que precipitam seus sequazes para o fogo do inferno" (Bettendorff, 1990: 427). Labor que pedía del misionero múltiples habilidades y principalmente carácter para imponer a los indios y a los portugueses el orden y la luz que las aldeas de misiones representaban en el desorden de las tinieblas de la selva. (Bettendorff, 1990: 155, 157, 341).

El precio que los misioneros pagaron para esto, no sólo en trabajos, peligros, enfermedades, persecuciones, sino también en preciosas vidas, fue muy alto. Para Bettendorff, no le cupo al Maranhão tener la honra del martirio de la Fe con la que Dios había premiado a los misioneros del Oriente, pero fueron varios los que murieron a manos de los indios por la caridad, la virtud y la justicia. Menciona así la muerte de Francisco Pinto en la Serra de Ibiapava (Bettendorff, 1990: 41); Luiz Figueira y compañeros en la isla de Marajó (Bettendorff, 1990: 67); Antônio Pereira y Bernardo Gomes en Cabo do Norte (Bettendorff, 1990: 426); Francisco Pires, Manoel Muniz, Gaspar Fernandes y João de Vilar en el río Itapicuru (Bettendorff, 1990: 70). En la plástica descripción de las muertes, los matadores indígenas asumen el papel de *"lobos assanhados e famintos"* (Bettendorff, 1990: 429), al paso que las víctimas misioneras eran *"inocentes cordeirinhos na boca dos lobos"* (Bettendorff, 1990: 70).

De todos estos relatos, que componen prácticamente un género aparte en la crónica de los jesuitas de todo el mundo (Bangert, 1985: 140), destacamos la versión de Bettendorff sobre la muerte de Luis Figueira y los jóvenes misioneros que lo acompañaban camino del Maranhão en 1643

[...] foram por milagre do céu dar nas costa dos Aruanás, gentios bárbaros e bravos, os quais como naquele tempo iam em guerra com os portugueses, os mataram e comeram todos, como depois se soube....Parece que tão gloriosa morte mereciam esses servos do Senhor às mãos dos inimigos de Deus, tão insalváveis, não podiam ter morte mais gloriosa que morrer por caridade e pela salvação das almas que vinham a buscar de Portugal a essas terras, e com muita razão se pode dizer deles que as muitas águas não puderam vencer a abraçada caridade que em seus peitos ardia [...] o Padre Luiz Figueira que como superior de todos no cargo também era superior e tão assim nas letras como na conforma-

da virtude; ele é que no Brasil era o exemplo e o espelho em que se miravam os mais; ele por puro zelo da salvação das almas compôs a arte da Língua Brasílica, ele que acompanhou ao padre Pinto pelas serras do Ibiapava, derramara com ele seu sangue debaixo de um pau de jucá, [...] ele o exemplo da perfeita caridade que todos os missionários de esta missão devem imitar e o segundo que finalmente na ditosa tropa de missionários da América mereceu derramar seu sangue pela salvação das almas, o levar coroa senão de mártir de caridade e humilde maior, pois não ha maior caridade que dar a vida por seu amigo. (Bettendorff, 1990: 67).

La caridad evocada por Vieira como criterio de selección de los misioneros para el Maranhão, también aquí es enunciada por Bettendorff para definir al Padre Figueira y apuntar el rasgo predominante en su muerte por la salvación de las almas: dar la vida por su amigo. Así Figueira era galardonado como cumplidor del principal mandamiento del Evangelio: el amor, y también paradigma de una de las virtudes que regiría la vida del jesuita: *"la interior ley de la caridad"* (Loyola, 1963: 591), y que debería constituir la base espiritual que sustentara el edificio de la *Misión*.

Segunda dimensión: el gobierno temporal y las condiciones de tiempo y lugar de la misión en el Maranhão-Pará en el siglo XVII

En las crónicas de Maranhão-Grão Pará, las condiciones de tiempo y lugar en que deberían actuar los jesuitas se evidenciaría con más dramatismo y complejidad en por lo menos tres tipos de desórdenes que afectaban al gobierno temporal: el estado de barbarie y abandono de los indios, perdidos en la selva y hablando un sin fin de lenguas; la amenaza que representaba para la cristianización de los indios y para el Rey de Portugal la presencia de herejes holandeses y de franceses en el Maranhão, Pará y el río de las Amazonas y la violencia ejercida por los portugueses sobre los indios, que los diezmaban notoriamente, sometiéndolos indiscriminadamente a la esclavitud, y haciendo que estos desconfiaran de los misioneros y se negaran a ser cristianos. De acuerdo con la interpretación del carisma adoptada en este texto, los misioneros, para conseguir la salvación de las almas, se debieron envolver en una serie interminable de acciones temporales, muchas de ellas de claro tono político, que tenían como objetivo poner orden en

estos tres desórdenes que obstaculizaban la realización de la *Misión*. Dada nuestra propuesta nos extenderemos más en este punto.

Respecto a los numerosos grupos indígenas de diversas lenguas que se ocultaban en el “sertão”, las selvas y los ríos, y que no conocían a los cristianos o se negaban a entrar en contacto con éstos por miedo de ser esclavizados, los jesuitas no dejaron de organizar expediciones o “entradas”, como las llamaban en las crónicas, a las regiones más lejanas como los ríos Amazonas y Tocantins, o de más difícil acceso como la Serra de Ibiapaba. Se trataba de entrar en contacto con los indios, ganar su confianza, aprecio, convencerlos a salir de sus lugares y a ir a regiones más próximas de la presencia portuguesa, fijarlos en una nueva región, catequizarlos y transformarlos en cristianos. Acciones que constituían los “descimentos”, salida de los territorios de caza, pesca y agricultura, tradicionalmente ocupados, en dirección a las aldeas creadas por los misioneros para reunir los indios y cristianizarlos. En verdad un “descimento” era una penosa “transmigração” como la llamó Bettendorff, cuando habló de los 1.000 Potyguaras del río Tocantins “e eram aldeias que se havia de descer com mulheres, meninos, crianças enfermos e todos os outros impedimentos que se acham na transmigração [...]” (Bettendorff, 1990: 113). Definidos por los estudiosos como “busca, localização e translação de índios para locais determinados, especialmente próximos à costa”,¹³ los “descimentos” representaban para los misioneros la salida de los indios de las tinieblas de la selva a la luz cristiana de las aldeas, constituyéndose en la práctica en un drama de destrucción cultural y aun física.

En el norte Luiz Figueira fue pionero de estos largos y peligrosos viajes en busca de indios, en el que se destacó el de la Serra de Ibiapaba, que a pesar de todos los esfuerzos terminó en fracaso. En la narración de este viaje, Figueira proporcionó un texto ejemplar sobre el encuentro entre indios y misioneros y el universo simbólico que lo rodeaba. Contó así todas las situaciones por las que pasaron para entrar en contacto con un grupo de “salvajes” Tapuyas y comenzó diciendo “a todos nos pareceu que cometêssemos pazes porque não tínhamos gentes que bastasse para nos defender deles; tomada esta forçosa e mais própria de nosso hábito e resolução[...]” (Leite, 1940: 123). Después se refirió a los enviados que mandaron a buscar a los jefes de los Tapuyas y a los regalos, que según la costumbre enviaron, “um machado, duas facas e um pouco de fumo, que é a mel-

hor e mas preciosa droga que se manda com esperanças que vendo-nós e efetuando-se as pazes serão melhor premiados”. (Leite, 1940: 123).

Mandando una segunda embajada que debería traer un tapuya que fuese intérprete, dejando rehenes con los indios, se informaría “de como éramos muito diferentes dos seus feiticeiros e de outros índios e que eles aborreciam e tinham por peste deste mundo e que vínhamos a dar-lhe noticia de outra vida e do Criador de tudo mundo e da vida santa etc.” (Leite, 1940: 124).

En un delicado ejercicio político, Figueira intentaba distinguirse de los imaginarios que ya circulaban sobre los padres, también de los propios indios que lo acompañaban, al mismo tiempo en que mediaba la paz entre éstos y los Tapuyas sus enemigos, no perdiendo tampoco oportunidad para el anuncio del cristianismo. Viniendo el intérprete, en este caso una india, los misioneros no midieron esfuerzos para impresionarla, echando mano para esto, tanto de recursos del universo cultural de los indios y de los cristianos, organizando en la fiesta de la Asunción una procesión “com uma dança de meninos destes gentios e um diabrete etc. o que tudo causou assim a ela como aos outros desta aldeia admiração por ser para eles grande novidade [...]” (Leite, 1940: 125).

No limitándose a la india, los padres intentaron otros contactos, “encomendando sempre tudo a nosso Senhor e pedindo-lhe nos abrisse o caminho”, anunciando que “trazíamos pazes e liberdade pelo que foram saindo ao mar, um principal dos quais se chama Algodão”, el cual quiso ir a “nos ver com o olho e ouvir as boas novas de nossa boca” informando también que “não posso explicar os efeitos de alegria que este Algodão mostrava de nos ver prometendo que acabado de sair seus parentes fariam o que nos quiséssemos e iriam para onde nós os mandássemos”. (Leite, 1940: 126).

Aparece pues en esta narración el esquema básico de un método jesuítico de atracción y de “reducción” de los indios. Este comenzaba en la opción por la paz y se basaba en un esfuerzo de comunicación directa con los indios a través de mensajes de buena voluntad, como regalos y manifestaciones de sus intenciones pacíficas, transmitidas por embajadas y mediadores capaces de hacerse entender por los indios. Regalos, que además de significar los deseos positivos de aproximación, dejaban en evidencia, por simple que fueran, la superioridad tecnológica y el potencial de los objetos y productos de los

cristianos. Así el comentario de Figueira de que los indios pedían para que fuesen los padres y que les llevarsen “*machados, facas, espelhos, tesouras (nomeando tudo por seu nome)*”. (Leite, 1940: 123).

A partir de allí los padres se empeñaban en que esta comunicación fuera al mismo tiempo fluída y elocuente, es decir, que los indios entendiesen fácilmente a qué venían los Padres y que al mismo tiempo ejercieran cierta fascinación sobre ellos. Por eso, el recurso a representaciones como la procesión, que tanto impresionó a la india enviada por los Tapuyas. La búsqueda de este canal directo llegaba hasta el aprendizaje de las lenguas dominantes, como en el caso de Figueira, mostrando cuanto los jesuitas valorizaban la utilización de los signos en el cumplimiento de su misión.

En los pasos siguientes los jesuitas trataban de afirmar la amistad con los indios a través de diversos signos, como las visitas, propiciando también la paz con otros grupos indígenas, ampliándose así el abanico de alianzas y creándose un nuevo equilibrio militar y político, que, por precario que pudiese haber sido, terminaba beneficiando a los padres. Sintiendo seguros y capaces de ser entendidos, los misioneros iniciaban el anuncio de la Fe y la presión para que los indios viniesen con ellos hacia territorios controlados por cristianos, ya que, como escribió Figueira en 1604, refiriéndose a las entradas de los jesuitas en Bahía a la búsqueda de indios, éstas eran realizadas para “*serem cristãos e também para que deixando seu viver selvagem se instruem na religião e nos bons costumes*”. (Leite, 1940: 94).

La confirmación de las bondades de este método fundamentado en la paz, que no fue el único utilizado por los jesuitas, pero que fue privilegiado por la crónica, la encontramos en diversos pasajes de Bettendorff.¹⁴ Uno de ellos parece ser ejemplar; se trata de la misión del Padre Francisco Velloso entre los Tupinambas por el río Tocantis hacia 1657, de la cual habría de resultar un preparado “*descimento*” en que mujeres, niños y viejos siguieron a más de 1.200 guerreros que pasaron por Cameta, Guajara y finalmente se establecieron en la Isla del Sol, donde construyeron su aldea. Bettendorff cuenta que

[...] foi recebido o Padre missionário como um anjo vindo do céu, e apenas lhes propôs a causa de sua vinda a suas terras, quando ouvidas suas práticas que lhes fazia em sua língua própria, que falava como natural e ainda muito melhor, deles não

houve um só que não quisesse descer em sua companhia” (y continuando el relato Bettendorff dice, que en las aldeas por las que pasaban, la gente se espantaba de ver mansos guerreros tan aguerridos, siendo que lo que más se puede admirar) “não é somente terem pela força divina da Graça saído de suas próprias terras tão belas e fecundas, como já se tem dito, para viverem no conhecimento da verdadeira Fé, mas também é terem-se deixado trazer tantas almas de gente muito guerreira por um só missionário da Companhia de Jesus, sem mais escoltas de soldados e armas que sua pessoa armada de uma viva confiança em Deus todo poderoso a cuja graça todo se rende e se sujeita. (Bettendorff, 112).

Se enaltece el conocimiento de la lengua, la fuerza de la Gracia, la Fe de la que se arma el misionero y la aceptación rápida y firme de los Tupinambas a las duras exigencias de largar sus tierras e ir para un lugar desconocido bajo el cuidado de los padres. Sería así el triunfo del “*orden de la gracia*” sobre el “*desorden de la barbarie*”.

Respecto a los extranjeros, éstos eran comerciantes y corsarios franceses, holandeses y aun ingleses, muchos de ellos protestantes, que incursionaban por el Maranhão-Grão Pará, estableciendo factorías y fuertes y atrayendo los indios para sí, ocasionando el desorden en territorios considerados de dominio portugués. Los jesuitas se preocupaban de los invasores, porque en su avance misionero terminaban disputando indios y territorios, y también porque la amenaza de los “*herejes*” era un útil argumento en favor de la presencia de los padres.

En 1631 fue publicada una pequeña pero significativa relación de Luiz Figueira, en la cual el jesuita muestra la forma particular de tratar “*o que toca ao bem e proveito temporal, quietação dos vassallos de Sua Majestade*”, o dicho en términos del carisma ignaciano, cómo sirviéndose de lo bajo se puede llegar a lo alto. (Leite, 1940: 177). Se trata de un texto construido con alegorías y citas bíblicas, muy al estilo de la Contra Reforma, donde se narran las luchas que, a partir de 1626 hasta 1630 emprendieron los portugueses para expulsar extranjeros de Maranhão-Grão Pará. Como no podía dejar de ser, el autor aprovechó la relación para pedir al rey más misioneros para aquella región.

Tanto el inicio como el final de su historia están fundamentados en un hecho: en el norte del Brasil el tra-

bajo de las órdenes religiosas dio fruto, transformando aquel territorio en un Jardín de la Fe. Imagen que Figueira toma de Isaías para decir que aquél debe ser preservado de *“os hereges franceses, holandeses e ingleses que como animais imundos e importunos pretendem pisar com os pés e foçar com a trompa de sua arrogância este novo jardim[...]”*. (Leite, 1940, 168.) El triunfo de los portugueses muestra que

podemos entender que Deus Nosso Senhor favorece estas conquistas, e quer fundar nelas a Santa Fé, ainda que para isto faltam ainda obreiros e ministros do evangelho, que se ocupem com o gentio, o qual negócio, com tudo o mais, depende de sua majestade favorecer esta particular, com consignar alguma esmola aos que nisto se houverem de ocupar. (Leite, 1940: 176).

La relación entre el triunfo de la voluntad de Dios, conseguido por las armas y el financiamiento por parte del Rey de misioneros, fue establecida por Figueira mostrando el carácter estratégico de sus acciones respecto a los indios.

E é cousa evidente que para se evitar o comercio dos estrangeiros naquelas partes, não tem sua majestade melhor meio que pôr ali religiosos, que domestiquem o gentio, para que assim não os admittam a fazer tabaco. E ainda que não pode ali haver religiosos sem armas, contudo por demais importância tenho haver religiosos que armas, para o tal fim. Porque, por armas não hão de deixar de vir estrangeiros a fazer tabaco, se o gentio lhes dar entrada e lhes administrar as roçarias para o tabaco, o qual eles não podem fazer sem o ministério do gentio. (Leite, 1940: 176).

La lógica de los argumentos es simple y un óptimo ejemplo de la conducción de fines. Dios quiere la Fe en el Maranhão-Grão Pará y ha premiado a los portugueses con su triunfo sobre los herejes. Pero la erradicación del mal depende del control sobre los indios, que no se alcanza por las armas. Este sólo puede ser conseguido por los misioneros, *“que a isso dedicam suas vidas, pelo bem das almas e honra de Deus”* (Leite, 1940: 177). Presencia insustituible de las órdenes religiosas, que por su vez dependen de la voluntad del Rey.

Formulación clara del entendimiento jesuítico de su intervención en lo “temporal”. Al ser el marco y el contexto de la voluntad divina de salvación de las almas,

el reconocimiento de los intereses del rey es fundamental para el buen triunfo de la misión. Esto supone formular la identificación entre los designios divinos de la expansión de la Fé y los servicios del “Rey católico” a esta. Además, el futuro de la misión debe ser presentado de forma que coincida con los propósitos reales. Sin embargo, no se defienden en vano los intereses del rey, ellos deben servir a la voluntad de Dios.

El desorden que los blancos cazadores de esclavos ocasionaban entre los indios, no sólo era afirmado y documentado por los cronistas, sino que era considerado la causa de que no llegara la Fé a muchos lugares y de que se perdieran millares de almas. Esta situación que exigía ser corregida dado el objetivo último de las conquistas, *“comunicar a Fé e o evangelho aos infieis”* (Leite, 1940: 208), sólo podía ser alterada con la intervención del Rey, en el sentido de entregar tanto la administración temporal de los indios, como la espiritual a los religiosos, en particular a la Compañía de Jesús.

En un “Memorial” dirigido al Rey en 1637 sobre el Maranhão-Grão Pará¹⁵ Figueira introdujo un párrafo dramático, que en el ámbito portugués sólo se puede aproximar a los redactados posteriormente por Antônio Vieira.

No temporal também os pobres índios padecem grandes injustiças dos portugueses, que aqui se não podem referir por extenso: como são muitos cativados injustos, contra a forma das leis de sua Majestade mandando-os vender para fora da terra e das conquistas. Outros oprimem os pobres com grande violência obrigando-os a serviços muito pesados, como é fazer tabaco, em que se trabalha sete e oito meses contínuos, de dia e de noite; dando-lhe por isso quatro varas de pano, ou três, ou duas somente. E se faltam nestes serviços os portugueses os metem no tronco e os açoutam algumas vezes. Por isso fogem para os matos, despovoando suas aldeias: outros morrem de desgosto no mesmo serviço sem remédio algum. De todas estas cousas há muitos exemplos, que aqui se não põem por evitar prolixidade. Isto pode remediar sua majestade mandando a seus governadores eficazmente guardem e façam guardar suas leis e que dem orelhas aos gemidos dos pobres desamparados que se queixam disso. E os religiosos por falarem contra estas injustiças e violência são odiados e perseguidos co-

mo foram os religiosos de Santo Antônio. (Leite, 1940: 209).

La relación entre la violencia de la conquista, su falta de arbitrio legal y la desaparición de los indios ya había sido apuntada por Figueira durante 30 años en diversas ocasiones.¹⁶ Es innegable la preocupación de Figueira por las desgracias de los indios, que merecen ser escuchadas por el rey. Sin embargo, debe prestarse atención a la forma cómo se utilizaron las informaciones dentro del discurso misionero. Lo que revela una preocupación práctica, también presentada al rey después de un largo párrafo sobre las deudas que tiene con los indios del Maranhão-Grão Pará por los servicios que le han prestado en las diversas guerras: “*Enfim que se os Índios nos faltarem, havemos de despejar a terra*”. (Leite, 1940: 208). La fuerza del argumento de esta pequeña frase es definitiva: estamos perdiendo los indios, podemos perder todo. Además la introducción de la advertencia, al mismo tiempo le sirve para identificar las preocupaciones de los padres de la Compañía respecto a los indios con la razón del Estado.

Para remediar esa situación Figueira se acoge, en un ejercicio retórico, al cumplimiento de la ley por parte de gobernadores y autoridades, invocando de forma hábil que, en última instancia, la responsabilidad es del Rey, como ya lo había señalado en párrafos anteriores: “*E juntamente porque o principal fim, que os Reis de Portugal tiveram de princípio e tem hoje de conquistar novas terras, não é tanto dilatar seu império, como comunicar a Fé e Evangelho aos infieis*”. (Leite, 1940: 208). Dejando en evidencia que no servía la aplicación de la ley, porque los indios seguían desapareciendo y estaban más desamparados que nunca, y correspondiendo al rey preocuparse con la expansión del Evangelio, la solución estaba en una de las grandes convicciones de Figueira que lo terminaría llevando hasta la muerte: hacer venir más padres del reino y en manos de estos entregar a los indios.¹⁷ (Leite, 1940: 177).

Está claro qué era lo que constituía *la mayor gloria de Dios* en el Maranhão-Grão Pará y a qué asuntos deberían el Rey y sus consejeros dedicar amplia atención, sabiendo que sólo la utilización de los misioneros garantizaría la conversión y la conservación de la gentilidad. No se ocupó Figueira de una denuncia encendida al estilo de Las Casas, ni se interesó, como al dominico, de cuestionar las leyes que de diversas formas posibilitaban la esclavitud de los indios. Al contrario, nuestro jesuita,

organiza las informaciones con las que cuenta, para después introducir suave y veladamente la propuesta de un orden jurídico más eficiente en el cumplimiento de los fines últimos y que estaría representado por los misioneros, que tan generosamente pasaban incontables trabajos por la salvación de las almas. La preservación del imperio del Rey con sus fines temporales coincidía pues para Figueira con la ampliación de la presencia de la Compañía de Jesús y sus fines espirituales.¹⁸

Al contrario de Figueira, que apostaba totalmente por el Estado y por lo que él podría hacer a favor de los indios y los misioneros podrían hacer en aras de la Fe, Bettendorff muestra desconfianza. Esto por haber pasado casi medio siglo de idas, vueltas y revueltas de la legislación, que en un momento favorecía a los jesuitas y a los indios, y en otro quitaba a los misioneros cualquier administración temporal, pero que a menudo sucumbió a las presiones de los partidarios de la esclavitud indígena.¹⁹

Sin el brillo de Figueira, pero no sin dramatismo, Bettendorff también informa a propósito de diferentes grupos indígenas que disminuyen por las guerras con los portugueses y la esclavitud y que principalmente huyen a donde no puedan ser encontrados por el terror que les inspiran los blancos. Así, después de 1652 al tratar de los “*descimentos*” de los Gogajárás del río Pinaré en el Maranhão decía que los indios estaban dispuestos a

[...]descer [...] mas fazia-lhes medo a vizinhança dos brancos que com contínuos trabalhos consumiam os índios e assim tendo tomado seu conselho entre si, responderam ao Padre João Maria que eles o acompanhariam para baixo, com a condição de fazei-os filhos de Deus e lhes fizesse sua aldeia longe dos brancos aos quais por nenhum modo queriam servir. (Bettendorff, 1990: 82)

Esta desconfianza de los indios en relación a los blancos tenía razón por la forma como éstos, imponían el desorden y se valían de engaños, trampas, violencia y de todas las excusas y razones, desde el castigo hasta el cumplimiento de la ley, para apoderarse de los indios, tornándolos esclavos. Dedicó por ejemplo Bettendorff unas páginas a describir cómo, alrededor de 1694, los indios Caycayzes del río Papecorú fueron atraídos a una trampa a través de los engaños y promesas de paz del gobernador, cuando un mestizo paulista los hizo ir desarmados hasta el sitio donde los esperaban

os portugueses, matando-os uns a espingarda, outras à espada, sem resistência nenhuma, por terem largado suas armas; o único remédio que acharam para se salvarem da morte foi lançaram-se no rio, onde se afogaram umas quatrocentas pessoas, escapando não mais que duzentas e ficando todo os mais feitos cativos. (Bettendorff, 1990: 556).

Eran pues para Bettendorff estos episodios, matanzas o “*carneceria pouco cristã dos índios notavelmente crueis*”, como calificó una venganza de los portugueses contra los Teremembezes. (Bettendorff, 1990: 320) Situaciones de violencia que afectaban a los indios, aún a los pacíficos que estaban al cuidado de los padres y que eran libres. (Bettendorff, 1990: 205).

Sin respetar las diversas normas del Rey, los blancos imponían esclavitudes injustas a indios que por derecho eran libres. Y lo que era peor, con la anuencia de las autoridades. Al respecto, entre otros casos se refería al cautiverio injusto que el “*sargento-mor*” Domingos de Mattos hizo de los Guanazes, allá por el final del siglo, bajo el pretexto de que eran enemigos de los Caycayzes y se irían a levantar contra los blancos. A través del Padre Superior Bento de Oliveira el caso fue mandado hasta Portugal, donde se falló a favor del Padre y los Guanazes. Bettendorff narra que, no obstante todo esto, Domingos de Mattos fue liberado después de un tiempo por el gobernador, anotando, no sin malicia, que se casó con la viuda de un propietario de ingenio de azúcar. (Bettendorff, 1990: 559).

Todo esto, según Bettendorff, por la situación consagrada con la derrota de las propuestas de los Padres en los años sesenta y ochenta cuando se había perdido buena parte del control material sobre los indios.²⁰ A partir de entonces, los jesuitas, además de compartir la catequesis de los indios con otras órdenes como franciscanos, carmelitas y mercedarios, tenían que disputar la administración de sus indios caso por caso, con los gobernadores, como tenía que hacer Bettendorff en épocas recientes a la redacción de la crónica (1696) en la misión de Maracanã. (Bettendorff, 1990: 613 - 614).

El espíritu del antiguo superior no se sujetaba a esta situación, y al convertirse en cronista sintió la necesidad de incluir al menos el texto del Memorial de 1684 al Rey Don Pedro. En aquella ocasión Bettendorff había ido al reino a tratar de la restitución del Maranhão, de donde la Compañía había sido expulsada. El texto además de reivindicar una serie de ventajas económicas pa-

ra la misión del Maranhão, como el trabajo de 35 parejas de indios, trataba de las condiciones en que los indígenas deberían vivir. Limitaba el trabajo de los indios a los blancos en dos meses y con otros dos de descanso, y con el pago de sus salarios acostumbrados; prohibía durante dos años dicho servicio para los blancos a los indios recién llegados a las aldeas, prohibición que era total en los niños, adolescentes y mujeres casadas. Finalmente, por las dificultades que los indios tenían para hacer valer sus derechos sugería la creación de procuradores de indios a los cuales estos pudieran recurrir.²¹ (Bettendorff, 1990: 398-399).

Colocado en una situación que no posibilitaba grandes expectativas, viendo cómo las leyes no se cumplían (Bettendorff, 1990: 657) y cómo las autoridades se rendían a otros intereses, traicionaban y se olvidaban de favores recibidos (Bettendorff, 1990, 564), le quedaba al cronista insistir en las condiciones excepcionales que los jesuitas tenían para llevar el evangelio a los gentiles. (Bettendorff, 1990: 618-619). Como en Figueira, el desorden instaurado por los portugueses y tolerado por las autoridades no tiene otra respuesta efectiva que no sea el orden creado por los jesuitas en sus misiones y en las áreas que administran.

Conclusión

En 1671 cuando no imaginaba que mucho tiempo después debería de ocuparse en preservar la memoria de las misiones del Maranhão-Grão Pará, João Felipe Bettendorff escribió a los Padres y hermanos de Europa una carta procurando atraer jesuitas para su *Misión*. Entre otras cosas se ocupaba el misionero de responder seis objeciones que se levantaban contra estas misiones y que las hacían menos atrayentes que las del Oriente. El lugar era muy pobre y lleno de miserias, los habitantes eran incultos y bárbaros, había peligros para el cuerpo en los ríos y para el alma en la guarda de la castidad; no se había producido el martirio por causa de la Fe y entre los jesuitas predominaban los “coadjutores espirituales” y no los profesos, “élite” de la Compañía.

Según Serafim Leite, que resumió y comentó la carta, Bettendorff respondió que precisamente por ser difícil debería ser preferida “*para seguir de mais perto o exemplo de Cristo, dos Santos e da própria vocação*”. (Leite, 1940: 147). También según Leite, el tono redundante de la misiva no le permitió llegar a razones concretas. Al contrario de Vieira, que sin ninguna modestia

consideraba que el Maranhão era “*a maior empresa que tem a Companhia e por ventura a mesma Igreja, onde só o nome e o número de nações bastaram para assombrar ao mundo*”. (Leite, 1943, vol IV:145). Bella diferencia entre los dos misioneros, que colocaba a uno en la trayectoria de la humildad jesuítica que rechazaba el “*vano honor del mundo*” y al otro en lo concreto del bien universal manifestando en centenares de naciones y miles de almas por salvar.

Por su larga experiencia misionera Bettendorff estaba suficientemente autorizado para afirmar en la introducción de la crónica que ésta era verdadera, por fundamentarse en lo que vio con los propios ojos y en las informaciones de los más antiguos, que eran al igual que él, testigos de lo que narraban; además le quedaba el recurso, cuando era difícil descubrir la verdad manifiesta, valerse de la opinión más probable. Le interesó pues al obediente misionero preservar la memoria de las hazañas dignas de escribir de los jesuitas del Maranhão, en un momento en que ya casi no hay más “*missionários antigos que tenham as notícias necessárias*” (Bettendorff, 1990: 3). Por eso, su crónica está llena de detalles y de historias que se amarran unas a las otras. Gran Gloria se ha rendido a Dios y a la Virgen en el Maranhão con el trabajo de los misioneros que, superando todos los obstáculos y dificultades, han traído el anuncio de la salvación a los gentiles, han puesto orden en las aldeas donde antes existía el desorden de la selva, han vencido al demonio que los amenazaba en los hechiceros, han enfrentado la arbitrariedad de los blancos y la debilidad de las autoridades y han llegado incluso en varios casos, a ofrecer su vida en nombre de la caridad y la justicia. No hay porque sentir vergüenza o considerar a la *Misión* de segunda, ya que como decía Vieira lo que honra y singulariza a los jesuitas son “*as conquistas da Fé e as almas convertidas a Deus*.” (Leite, 1943, vol IV:145). Sobre esto en el Maranhão no hay dudas.

Haciendo de su vida y trabajo una gran crónica escrita a fragmentos, Figueira muestra la trayectoria de un jesuita que vivió y murió en la acción misionera, en la mejor tradición ignaciana. Figueira enfrentó el Maranhão, Pará y el Amazonas y así lo registró en sus “relaciones” convencido de que aquella enorme misión, aquel

mundo lleno de naciones, guerras, injusticias y amenazas era gobernable. Dedicó su vida a buscar soluciones a los obstáculos que se le levantaban y, como buen hijo de Loyola, siempre tuvo la sensación que el discernimiento lo había conducido a obrar acertadamente. Aprendió las lenguas indígenas y se las enseñó a otros, abrió rutas misioneras, creó casas jesuitas, trajo indios para el cristianismo, estableció aldeas, identificó el proyecto geográfico misionero con el espacio colonial reivindicado por Portugal, consiguió privilegios del rey que deberían beneficiar a los indios y a los padres, y la muerte lo encontró cuando alcanzaba su última victoria: la venida de catorce misioneros para la misión.

Con su testimonio redactó una crónica en la que, si muchas veces no narraba grandes hechos como se podía esperar, respondía altivo: “*escrevã outros embora os que se fazem nas cortes dos Reis e príncipes de Europa que posto que tenham mais que escrever não terão mais gosto do que eu em o fazer*”. (Leite, 1940: 118). Sin embargo, escribía para convencer e impresionar y confiaba como buen lingüista e ignaciano en el poder de la palabra hablada y escrita.

Después de estas páginas, creemos que las crónicas misioneras querían construir los fundamentos de una memoria trazada por la gloria del servicio divino, dando cuenta de “*coisas dignas de ser escritas*” (Bettendorff, 1990: 3) e interviniendo para que ellas no naufragasen en el olvido, sino quedasen en los anales de la Compañía, como escribió Nicolau Teixeira al Padre General en 1644 al relatar el naufragio de Figueira del que había salido vivo. (Leite, 1940: 229) Las crónicas otorgaban a la Misión imágenes donde los misioneros aparecían referidos al fin para el cual todos los hombres fueron creados: “*alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor y mediante esto salvar su ánima[...]*”. (Loyola, 1963: 203). Principio y fundamento de la vida humana y del jesuita, que para los misioneros de Maranhão-Grão Pará se había realizado en la salvación de miles de “*almas de gentilidad bárbara*” que vivían en el desconocimiento de Dios, llenas de ritos gentílicos, desenfrenadas en su carnalidad y perdidas en odios entre las naciones. Todo esto que exigió de los misioneros llegar hasta las últimas consecuencias del amor a Dios, el martirio.

Notas

- * Este texto fue producido en el marco de la investigación “Índios e missionários nas crônicas do século XVII”, que el autor desarrolló en la Pontificia Universidade Católica de São Paulo de 1995 a 1997, con la participación de Márcia Rodrigues de Olim, Nair Gomes da Silva e Edgar Oliveira da Silva, alumnos becarios del Programa de Iniciación Científica del CNPQ. La presentación en Quito en el 49 Congreso Internacional de Americanista contó con el apoyo del FAP, del CEPE y de la Pontificia Universidade Católica de São Paulo.
- 1 Sólo para citar algunos ejemplos en Historia, CHAMBOULEYRON, R. “Os lavradores de Almas”, Dissertação de mestrado en Historia Social, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, USP, São Paulo, 1994; en Antropología BAETA NEVES, L. *O combate dos soldados de Cristo na terra do Papagaios*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1978; en Psicología, MASSIMI, M. “Descobrimento, ação, conhecimento e poder no Brasil colonial: estudos histórico-psicológicos”, Tese de Livre Docência, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, USP, Ribeirão Preto, 1995
 - 2 Al respecto ver FERRO, J.P. “A epistolografia no quotidiano dos missionários jesuítas no séculos XVI e XVII”, in *Lusitania Sacra* 2 tomo V, 1993, p. 137. Ver también TELLECHEA J.I., *Ignacio de Loyola, solo y a pie*, Salamanca, Sígueme, 1990, p. 348, particularmente su interpretación respecto al modelo de cartas misioneras de San Francisco Javier que ofrecían pautas de abnegación total, celo apostólico e incitaban a seguir su camino.
 - 3 En el basto campo de la espiritualidad Ignaciana ha sido muy útil para la aproximación a los orígenes del carisma el bello libro de TELLECHEA J.I., *Ignacio de Loyola, solo y a pie*, Op. Cit. p. 360 ss.
 - 4 BERTRAND D. *La politique de Saint Ignace de Loyola*, Paris, E'ditions du Cerf, 1985.
 - 5 En los capítulos 2 y 3 de la parte séptima encontramos varias muestras de lo que se entendía por “bien universal” y de la forma como los superiores podrían discernir éste, ver los números 611, 615, 618, 623, 626 y especialmente 622 donde se habla del criterio de la mayor necesidad, que tanto fue evocado por los misioneros del Maranhão; Constituciones en LOYOLA, S.I., *Obras Completas*, Madrid, BAC, 1963, p 546-552.
 - 6 WRIGHT, A F, BUARQUE DE HOLANDA S, “O Brasil no período dos Filipes” in BUARQUE DE HOLANDA S, CAMPOS p. M, *História Geral da Civilização Brasileira. Epoca Colonial*, Tomo I vol 1, São Paulo, DIFEL, 1985, 7 Edição, p.182. LEITE S. *Luiz Figueira. A sua vida heróica e a sua obra literária*. Lisboa, Ministério de Colônias, 1940, p.40
 - 7 Esta ley entregó a la Compañía la cristianización de los indios y el establecimiento de aldeas que no podían ser frecuentadas por blancos. Se encuentra en BEOZZO, J.O. *Leis e regimentos das missões*. São Paulo: Edições Loyola, 1983, p. 100. Ver interpretación en THOMAS, G. *Política indigenista dos portugueses no Brasil 1500-1640*, São Paulo, Edições Loyola, 1982, 128-134. Para la legislación indigenista ver los dos textos de PERRONE-MOISÉS, Beatriz, “Inventário da legislação indigenista 1500-1800” y “Índios livres e índios escravos. Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)” incluídos en CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org.), *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 529 e 117.
 - 8 Para la Compañía de Jesús en el Brasil colonial LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1943. En los vol III y IV se trata de las Misiones del Maranhão-Grão Pará.
 - 9 Ver la erudita biografía que precede a sus crónicas en LEITE, S, *Luiz Figueira. A sua vida heróica e a sua obra literária*. Op. Cit., p.9-12.
 - 10 Para Bettendorff ver la “Summaria Noticia” y la cronología elaborada por Vicente Salles en BETTENDORFF, J.F. *Crônica dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*, Belém, FCPTN-/SECULT, 1990. También, LEITE, S. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, op. cit., Vol VIII, p.98-106.
 - 11 El Regimiento de 1655 otorgaba a la Compañía la exclusividad de la administración temporal de las aldeas, concedía poderes al Superior de la misión, restringía las represalias contra los indios, pretendiendo colocar un freno en la esclavitud indígena. En 1661 los moradores de Belem con el respaldo de la Cámara prendieron a los padres, y en 1663 el Rey emitió provisión que acababa con el gobierno temporal por parte de los religiosos, reglamentando de nuevo los “resgates” y la repartición de los indios entre los moradores, que facilitaban la esclavitud de éstos. La ley de 1680 que prohibía la captura de los indígenas y que otorgaba a los jesuitas las misiones en el “sertão”, fue abiertamente rechazada en todo Brasil y llevó a la expulsión de la Compañía de Manranhão. Ver, BEOZZO, J.O. *Leis E Regimentos das Missões*, Op. Cit., p.38-43. En esta misma obra está una copia del “Regimento de 1 de abril de 1680 e leis anexas”, ver p. 107-111.
 - 12 Ver al respecto el “Diálogo da conversão dos gentios” donde el Padre Antonio Nobrega, primer superior jesuita en el Brasil, afirma que “por obediencia a Deus todos os missionários são obrigados a trazer os índios para a Fe” LEITE, S. *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil*, São Paulo, Comissão IV Centenário, 1954, vol II p. 326.
 - 13 Definición incluída en una lista de términos misioneros por GOMES, M. *Os índios do Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1991, p. 68.
 - 14 El cronista incluye también otras “entradas” no pacíficas en las que participaron misioneros y que terminaron en cautiverio de indios. Por ejemplo la del Padre Manoel Nunes que en el año de 1658 en el Tocantins integró una escuadra de 45 soldados y 450 indios para “dar guerra e castigar” rebeldes Inheyguares. Del enfrentamiento habrían resultado 250 prisioneros los cuales de acuerdo a las leyes de 1655 “foram julgados por escravos e repartidos entre a soldadesca”. BETTENDORFF, J.F. *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Maranhão*, op cit., p. 413.
 - 15 Se trata de “Memorial sobre as terras e gente do Maranhão e Grão Pará e Rio das Amazonas”, 1637, en LEITE S. *Luiz Figueira. A sua vida heróica e a sua obra literária*, op. cit. p.167-177.
 - 16 La evidencia del exterminio de los indios en el Maranhão y Amazonas, fue anotada por los jesuitas en diversos textos. Vieira acu-

só a los portugueses de ser responsables de la muerte de 2.000.000 indios entre 1616-1656. Aún siendo exagerados sus cálculos, estudiosos actuales calculan que entre el siglo XVI y XVII se produjo en la Amazonia una trágica caída de población de 500.000 personas. Ver, GOMES, M. *Os índios e o Brasil*, p. 49.

- 17 La propuesta de Figueira y su presión en la Corte se tradujo en un *alvará regio* que le concedía a la Compañía el gobierno temporal y espiritual de las aldeas y criaba una jurisdicción eclesiástica en el Maranhão que debería de ser otorgada a los padres, ver BEOZZO, J.O. *Leis e Regimentos das Missões*, Op. Cit., p.33. También, LEITE, S. *Luiz Figueira. A sua vida heróica e a sua obra literária*. Op. Cit., p. 64.
- 18 Esta opción política de Figueira y después de Vieira de apostar por una “concientización” de la Corte y de las autoridades coloniales, ha sido interpretado como “*erro histórico dos missionários na Amazônia*”, ver HOORNAERT, Eduardo. O breve período profético das missões na Amazônia Brasileira (1607-1661). En: *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis, Vozes, 1992, p. 136.
- 19 Estas idas y venidas políticas, muchas veces opuestas, respecto a los indios pueden ser fácilmente notadas en el pequeño pero expresivo resumen de FREITAS, D. “Cronologia da escravidão de índios no Brasil”, in BEOZZO, J.O. *Leis e Regimentos das Missões*, Op. Cit., p.93-98.
- 20 El Regimiento de 1686, atribuía a los jesuitas el gobierno espiritual y temporal de las aldeas por ellos administradas en Maranhão- Grão Pará y respondió al memorial que Bettendorff había presentado en 1684. Las presiones no demoraron y el Alvará de 28 de Abril de 1688, trajo nuevas reglamentaciones intentando regular el cautiverio de indios que se practicaba sin parar en Maranhão y Amazonia. Ver los dos textos en BEOZZO, J.O. *Leis e Regimentos das Missões*, Op. Cit.,p.114-120 y 122-125.
- 21 La narrativa de la gestión ante el rey, constituye un bello ejemplo de cómo el propio Bettendorff entendía los caminos del poder y la forma de utilizarlo para asegurar el mejor retorno a la *Misión* recuperando las pérdidas. Ver BETTENDORFF, J.F. *A Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*, Op. Cit., libro 7 capítulos 9/10, pgs 396-400.

Bibliografía

- BANGERT, William
1985 *História da Companhia de Jesus*, Porto/ São Paulo, Livraria A I, / Edições Loyola, (684 p.).
- BERTRAND D.
1985 *La politique de Saint Ignace de Loyola*, Paris: E'ditions du Cerf, (687 p.).
- BEOZZO, José Oscar
1983 *Leis e regimentos das missões*. São Paulo: Edições Loyola, (218 p.).
- BETTENDORFF, João Felipe
1990 *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. Belém: FCPTN. / SECULT, (697 p.).
- FERRO, J.P.
1993 "A epistolografia no quotidiano dos missionários jesuítas no séculos XVI e XVII"
En: *Lusitania Sacra*. Lisboa 2, tomo V.
- FREITAS, D.
1983 "Cronologia da escravidão de índios no Brasil".
En: BEOZZO, J.O. *Leis e Regimentos das Missões*, São Paulo: Edições Loyola, (5 p.).
- GOMES, Mércio P.
1991 *Os índios e o Brasil*. Petrópolis: Vozes, (238 p.).
- HOORNAERT, Eduardo.
1992 "O breve período profético das missões na Amazônia Brasileira (1607-1661)".
En: *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis, Vozes, (17 p.).
- LEITE, Serafim.
1940 *Luiz Figueira. A sua vida heróica e a sua obra literária*. Lisboa: Ministério de Colônias, (245 p.).
- 1954 *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil*, São Paulo, Comissão IV Centenário, vol II, (519 p.).
- 1943 *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, vol III 487 p., vol IV (439 p.).
- LOYOLA, San Ignacio.
1963 *Obras Completas*, Madrid, BAC, (1021 p.).
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz
1992 "Inventário da legislação indigenista 1500-1800"
En: *História dos índios no Brasil*. CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org.) São Paulo: Companhia das Letras, (29 p.).
- 1992 "Índios livres e índios escravos. Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)".
En: *História dos índios no Brasil*. CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org.) São Paulo: Companhia das Letras, (17 p.).
- TELLECHEA, José Ignacio
1990 *Ignacio de Loyola solo y a pie*, Salamanca, Sígueme, (431 p.).
- THOMAS, Georg.
1982 *Política indigenista dos portugueses no Brasil, 1500-1640*. São Paulo: Edições Loyola, (254 p.).
- WRIGHT, A F y S. BUARQUE DE HOLANDA
1985 "O Brasil no período dos Filipes 1580-1640"
En: BUARQUE DE HOLANDA S, CAMPOS P. M, *História Geral da Civilização Brasileira*. Epoca Colonial, Tomo I vol 1, São Paulo, DIFEL, 7 Edição, (13 p.).

EL MANTO DEL ORDEN: EL PLAN EVANGELIZADOR DEL P. MANUEL DA NÓBREGA*



Rafael Chambouleyron

Departamento de História Universidade
Federal do Pará. Belém, PA - BRASIL

En 1549, llegaba el P. Manuel da Nóbrega a la América portuguesa. Venía como Superior de la *Missão do Brasil*, que solamente algunos años más tarde sería elevada a la categoría de Vice-Provincia y, después, de Provincia. Eran pocos los padres de la Compañía de Jesús en Brasil, y casi inexistente la experiencia misionera que tenían. Habían entrado hacía poco tiempo en la orden, que a su vez, era “joven y todavía caótica”, como comenta un estudioso de los tiempos de los *primi Patres* (Ravier, 1974: 416). Sin tener todavía todas las normas legales que la organizarían más tarde, principalmente las *Constituciones* (promulgadas por la Congregación General en 1556), la “joven” Compañía tendría que adaptarse a la realidad de Nuevo Mundo, para lo cual serían fundamentales no sólo los vínculos que reaproximaban los religiosos del Viejo Mundo (como la formación espiritual e intelectual de los jesuitas), sino también la propia experiencia misionera en América.

Este artículo propone una lectura de la percepción que el P. Manuel da Nóbrega (1517-70) –primer Superior y Provincial– construye del Nuevo Mundo. “Percepción” que es fundamental para entender la acción de la Compañía en Brasil, principalmente en lo que se refiere a los principios que orientarían su práctica apostólica a lo largo de los primeros años.

El interés de las cartas y otros textos del P. Nóbrega está en captar la voz del primer jesuita que organizó la misión en el Nuevo Mundo¹ y que, por eso, nunca dejó de escribir y comentar sobre los destinos de la Compañía. En 1561, cuando el Provincial era el P. Luís da Grã, el P. Nóbrega escribía al Prepósito General Diego Laynes:

Parecióme a mi también que V.P. desearía tener también de mi información como de persona por la

cual todas pasaron por la mano y a más tiempo que con ellas trato, tanto en el entendimiento como en la ejecución de ellas, y así en esta daré cuenta de lo que se dudaba, aunque sean cosas antiguas, que ya se han escrito, para que no faltando informaciones, pueda escoger y proveer como in Domino le pareciere (Leite, 1958: 256-57 -subrayado nuestro).²

El conjunto de la correspondencia del P. Nóbrega revela que su percepción sobre el Nuevo Mundo está marcada por la idea de orden, lo que se puede considerar (para *ordenar* nuestra lectura) en varias esferas: si la misión en la América portuguesa había sido fundada con el principal objetivo de evangelizar a los habitantes del Nuevo Mundo³, la experiencia misionera mostró que la acción de los jesuitas no se restringía apenas a los grupos indígenas. De hecho, como señaló Roberto Gambini, cabía a los padres controlar y ordenar un contingente más amplio de personas (cf. Gambini, 1988: 85), que incluía a los *moradores* portugueses, a otros religiosos, autoridades de la Corona y también, a los miembros de la propia Compañía de Jesús.

Para el P. Nóbrega los problemas causados por los *moradores* portugueses eran muy graves. Sobre todo, porque los “cristianos” creaban graves obstáculos a la conversión de los nativos: al darles el mal ejemplo de sus vidas, al no demostrar ningún interés ni empeño en la cristianización de los indios libres o esclavos y al echar todo a perder con la práctica de los *salteamentos* y de otras “atrocidades”, como expulsar a los indios de sus tierras, enseñarles a venderse a sí mismos o a parientes e incitarles a guerrear entre sí.⁴

Según este jesuita, la raíz de todos estos males residía en la falta de respeto a la autoridad político-religiosa:

Y certifico a V.A. que en esta tierra, más que en cualquier otra, no podrá un Governador y un Obispo, y otras personas públicas satisfacer a Diós Nuestro Señor y a los hombres, y la señal más clara de no satisfacer a Diós, es satisfacer a todos, por estar el mal muy introducido en esta tierra por costumbre (Leite, 1958: 240).

Pero no era sólo la falta de autoridad lo que preocupaba al primer Provincial del Brasil; intrínsecamente articulada con ella, el P. Nóbrega verificaba la ausencia de un determinado orden jurídico, del cual él (y en el fondo, la Compañía de Jesús) se sentía portador exclusivo. De hecho, en su correspondencia, el P. Nóbrega articulaba su discurso ordenador del Nuevo Mundo por medio de una concepción que determinaba a cada personaje de la América portuguesa su lugar y los límites de su acción. El dominio del lenguaje jurídico era, entonces, esencial, como subrayó Wilson Martins: “Nóbrega, desde su llegada, en 1549, se enfrentó con situaciones de hecho que era imprescindible convertir en situaciones jurídicas” (Martins, 1978: 45)

Los problemas causados por los *moradores* fueron, de este modo, analizados y entendidos en el interior de esa lógica. En 1567, por ejemplo, el P. Nóbrega abrió un debate con el P. Qurício Caxa (1538-99), lector de Teología Moral (Casos de Consciencia) y Teología Especulativa en el Colegio de Bahía, sobre los límites y modos de la esclavitud de los indígenas. El texto del P. Nóbrega, “Si el padre puede vender a su hijo y si uno se puede vender a si mismo”, fue publicado por el P. Serafim Leite en el cuarto volumen de *Monumenta Brasiliae* (cf. Leite, 1960: 387-415) y consistía en una discusión teológico-jurídica fundamentada en textos legales –como el Código Justiniano– autores “clásicos” –como San Tomás de Aquino (1225-74), John Duns Scotus (1266-1308) y Francesco Accursio (1182-1260)–, y contemporáneos –como Diego de Covarrubias y Leiva (1512-77) y Domingo de Soto (1494-1570).⁵

La traducción de los problemas prácticos del apostolado en un lenguaje normativo, principalmente, los que eran fruto de la (mala) acción de los portugueses, era fundamental para garantizar a los padres el control de las situaciones de tensión y conflicto.⁶

El grave problema de los *salteamentos* era otro que movilizaba las atenciones del P. Nóbrega. En una de sus primeras cartas, escribía al P. Simão Rodrigues:

Escribí a V.R. sobre los saltos que se hacen en esta tierra y de maravilla se encuentra acá esclavo que no fuese tomado de salto, y es de esta manera: que hacen la paz con los negros [negros da terra, o sea, indios] para traerles a vender lo que tienen, y engañándolos llenan los barcos de ellos y huyen con ellos; y algunos dicen que lo pueden hacer por los negros ya haber hecho mal a los cristianos. Lo que aunque sea así, fue después de haber muchos escándalos recibido de nosotros (Leite, 1956: 121).

La solución a estos serios inconvenientes conducía a una lógica ya conocida, que el P. Nóbrega explicitaba en la misma carta:

Deseo mucho que S.A. recomendase eso mucho al Gobernador, digo que mandase provisión para que entregase todos los esclavos salteados para los devolver a su tierra, y que por parte de la justicia se sepa y se saque a limpio, aunque no haya parte, pues de ello depende tanto la paz y conversión de este gentil (Leite, 1956: 123 –subrayado nuestro).

Además del pedido de una provisión del rey, los jesuitas, trataron de arreglar por su cuenta las nefastas consecuencias de la acción de los portugueses en relación a los indios, al prohibir a aquéllos el acceso a la confesión a causa de los *salteamentos* y de su vida disoluta.⁷ Esta solución, de todas maneras no era ideal, ya que los *moradores*, según el P. Nóbrega, siempre encontraban otros religiosos que los apoyasen en sus pésimas conductas, “Padres liberales de la absolución y que viven de la misma manera” (Leite, 1958: 66):

Los clérigos de esta tierra tienen más oficio de demonios que de clérigos: porque allende de su mal ejemplo y costumbres, quieren contrariar a la doctrina de Cristo, y dicen públicamente a los hombres que les es lícito estar en pecado con sus negras, pues que son sus cautivas, y que pueden tener los salteados, pues que son canes, y otras cosas semejantes, por escusar sus pecados y abominaciones. De manera que ningún demonio tenemos acá que nos persiga sino éstos (Leite, 1956: 270).

La mala conducta de los (otros) religiosos era igualmente pensada en términos de autoridad y orden. En diversas cartas, el P. Nóbrega pedía desesperadamente al menos un vicario para poder corregir “las cosas feas” (Leite, 1956: 114) que oía sobre los sacerdotes, una vez que, “más moverá el temor a la justicia que el amor del

Señor" (*ibidem*). Su entusiasmo con la llegada del primer Obispo, D. Pero Fernandes, en 1552 –"Lo que hace la autoridad y majestad de un Obispo", escribía a D. João III (Leite, 1956: 347)–, rápidamente se desvaneció, ya que fueron muchos los problemas que tuvo con el Ordinario. Su argumento, de todos modos, no cambiaba; lo que había que cambiar, en el fondo, era el Obispo.⁸

El refuerzo de la autoridad, civil o eclesiástica, constituyó, de este modo, un elemento esencial para la instauración de una sociedad ordenada, según el P. Nóbrega. Las soluciones encontradas por el primer Provincial del Brasil deben ser entendidas a partir de la articulación de los problemas concretos que encontraba en la América portuguesa y su formación intelectual y espiritual, forjada en las universidades de Salamanca y Coimbra y en el Colegio de la Compañía de Jesús.⁹

La importancia de la realidad americana para los destinos del gobierno de la Compañía es más clara aún cuando nos detenemos en los problemas presentados por la conversión de los indígenas.

Si al inicio, al P. Nóbrega, como a los demás jesuitas que con él habían llegado al Brasil, la conversión de los gentiles parecía fácil –"Acá pocas letras bastan, porque todo es papel blanco y no hay más que escribir a plazer" (Leite, 1956: 142)– con el pasar del tiempo, la percepción de una diversidad radical entre europeos e indios se hacía más clara. La gran diferencia residía en las costumbres indígenas, como poligamia, antropofagia, desnudez, que revelaban, como nos llama la atención Luiz Felipe Baêta Neves, usos desordenados del cuerpo (cf. Neves, 1978: 50-58). Pero también el nomadismo, las prácticas mágicas (*feitiçaria*), la embriaguez –formas igualmente desordenadas de vivir, y de relacionarse con lo sagrado o que facilitaban la práctica del canibalismo y de otros malos comportamientos.¹⁰

Eso no quiere decir que todas las costumbres indígenas fuesen abominadas por los religiosos. En una de las varias querellas que tuvo el P. Nóbrega con el primer Obispo D. Pero Fernandes, aquél argumentaba que podría ser útil aprovechar "*algunas costumbres de este gentil, las cuales no son contra nuestra fe católica ni son rituales dedicados a ídolos*" (Leite, 1956: 407), como cantar en su lengua, "*predicarles a su modo*" (*ibidem*) y otros. Porque, para el P. Nóbrega, al final, "*la semejanza es causa de amor*" (Leite, 1956: 408).¹¹

El hecho de que, para el Provincial, los indios tenían también "buenas" costumbres parece indicar una incipiente percepción de alteridad, como subraya Adriana Romeiro:

Esa incapacidad de percibir la relatividad de los códigos, valores y principios –el supuesto de la noción de cultura– flagrante en los asuntos religiosos, es, de vez en cuando, superada, y los jesuitas se van dando cuenta de que ciertos aspectos del universo indígena tienen un sentido muy específico, totalmente distinto de su propio universo. De esta percepción no derivó obviamente el respeto por la cultura indígena y por su derecho a la existencia; al contrario, ella propició el refinamiento de una estrategia de seducción, calcada en la idea de que la 'semejanza es causa de amor', o sea, hacerse igual a los indios, adoptando algunas de sus costumbres, para atraerlos a la fe cristiana (Romeiro, 1991: 51).

Es verdad que la diferencia era percibida a partir de la óptica de la evangelización, lo que indica que el lenguaje de alteridad era esencialmente religioso: "El indio, para incluirse en el circuito normal de los hombres, debía entrar por las puertas solemnes y sagradas de la Teología" (Martins, 1978: 79).¹²

Pero la semejanza era causa de amor, no solamente porque la evangelización jesuítica era malaebly, sino también porque era la obra de conversión –decididamente había que transformar aquello que era diferente (el indio) en igual (cristiano): esa semejanza era causa de amor. La correspondencia del P. Nóbrega nos muestra que, nuevamente, esa transformación –que por su vez se fue también transformando, como veremos– era pensada a partir de la idea de orden.

Obviamente había que ordenar la vida de los nativos: casarlos, hacer que dejaran definitivamente de trasladarse de un lado para otro, vestirlos, prohibirles la ingestión de carne humana y erradicar sus hechiceros. En fin, como escribía al P. Miguel de Torres, en 1558, darles una ley:

La ley, que les han de dar, es defenderles de comer carne humana y guerrear sin permiso del Gobernador, hacerles tener una sola mujer, vestirles, pues tienen mucho algodón, al menos después de cristianos, sacarles los hechiceros, mantenerlos en justicia entre sí y con los cristianos; hacerlos vivir quietos sin mudarse para otra parte, a no ser si fue-

se entre los cristianos, teniendo tierras repartidas que les basten, y con éstos Padres de la Compañía para doctrinarlos (Leite, 1957: 450).

Insistiendo en el mismo argumento, a continuación, escribía:

Esto comenzó a ejecutar D. Duarte [D. Duarte da Costa, segundo Governador-general del Brasil] y ahora Mem de Sá [tercer Governador-general del Brasil] lo hace con mayor liberalidad por el Regimiento que trajo de El-Rei, que está en gloria, muy copioso y abundante [...] (Leite, 1957: 450-51 - subrayado nuestro).

Con el Regimiento “muy copioso y abundante”, el Gobernador les daba la “ley” a los indios. También los indígenas, como los portugueses, tenían que aprender a respetar las leyes, y la autoridad del Gobernador y de los religiosos, lo que no necesariamente tendría que ser hecho bruscamente. En una de sus primeras cartas, dejaba clara esa preocupación:

Será cosa muy conveniente tener del Papa al menos los poderes que tenemos del Nuncio y otros mayores, y podernos levantar altar en cualquier parte, porque los del Nuncio no son perpetuos; y así que nos cometa sus poderes acerca de estos saltos, para nosotros poder conmutar algunas restituciones y calmar conciencias y amenazas que cada día ocurren; y así también que las leyes positivas no obliguen todavía a este gentil, hasta que vayan aprendiendo de nosotros por el tiempo, scilicet, ayunar, confesar cada año y otras cosas semejantes; y así también otras gracias e indulgencias, y la Bula del Santísimo Sacramento para esta Ciudad de Bahía, y que se pueda comunicar a todas las partes de esta costa; y lo más que a V.R. pareciere (Leite, 1956: 123-24).

Uno de los principales mecanismos por el cual el P. Nóbrega buscó construir esa orden fueron las “aldeias”. En realidad, esta opción fue fruto de las condiciones de la propia América portuguesa, ya que las “misiones volantes”, como las llama el P. Serafim Leite (Leite, 1938: 208), que al principio se habían adoptado, no daban resultados satisfactorios.¹³ La idea de juntar indios en una población para doctrinarlos en la fe y enseñarles los principios de la vida cristiana no era novedad. En el Regimiento que concedía al primer Gobernador-general del Brasil, Tomé de Sousa, D. João III recomendaba que

los indios cristianos no viviesen con los gentiles y si “juntos cerca de las poblaciones de las dichas capitanías para que conversen con los Cristianos y no con el gentil y puedan ser doctrinados” (“Regimento...”, 1950: 67-68).

En los aldeamientos el P. Nóbrega tratará de erradicar definitivamente la frontera que separaba los gentiles de la vida cristiana: sus abominables costumbres. Si varias de sus cartas son muy duras en relación a los indios, en ningún momento el primer Provincial dejó de creer en la posibilidad de transformación –a pensar de ese modo, la propia misión no tendría más sentido. El famoso “Diálogo da conversão do gentio”, escrito entre 1556-57, parece ser una prueba de que nunca apostó en una naturaleza irremediabilmente corrupta de los nativos o en una insuperable filiación demoníaca. Al contrario, sus cartas y, principalmente, el “Diálogo...” muestran, como señaló Manuel Marzal, que los indios podían ser realmente cristianos y que los problemas tenían más una raíz “cultural” que “natural” (Marzal, 1992: 56).

De todas maneras, con el pasar de tiempo, su discurso se fue transformando, y el P. Nóbrega pasa a apostar cada vez más en la “sujeição” y en el temor para realizar sus deseos. Diez años después de su llegada al Nuevo Mundo, escribía a Tomé de Souza

Desde que en esta tierra estoy, que vine con V.M., dos deseos me atormentaron siempre: uno [...], el otro, ver el gentil subyector y metido en el yugo de la obediencia de los cristianos, para en ellos poderse imprimir todo cuanto quisiésemos, porque él es de calidad que domado se escribirá en sus entendimientos y voluntades muy bien la fe de Cristo (Leite, 1958: 72).

Si la metáfora del “papel blanco” permanecía –al final, en los gentiles “domados” se podría “imprimir” y “escribir” lo que se quisiese– las “pocas letras” de los primeros años no bastaban: ahora había que escribir con letras de fierro y sangre.¹⁴

Los aldeamientos representaron sin duda una posibilidad singular de ordenar el mundo indígena.¹⁵ A través de una serie de imposiciones y códigos, el P. Nóbrega buscaba dar un nuevo sentido a la vida de innumerables indígenas, venidos de los más variados grupos:

La distinción más profunda, la última reducción posible en el análisis no es el duo Naturaleza/Cultura y sí Ley/Legalidad (o: Represión/Desorganiza-

ción, Orden/ Desorden). La ley debe prevalecer; el proceso político-militar y las prácticas institucionales pedagógicas de la Compañía de Jesús tendrán como integrante de su núcleo principal de objetivos imponer y hacer valer Reglas y Normas que alejen las poblaciones del Demonio y las aproximaciones de Cristo (Neves, 1978: 58).

Pero ese orden tenía también que ser ordenado.

En 1566, llega al Brasil el P. Inácio de Azevedo (1526-70), primer Visitador de la Provincia del Brasil. En el cuarto volumen de *Monumenta Brasiliae*, el P. Serafim Leite organizó las varias cartas que antecedieron al viaje del P. Azevedo a la América portuguesa; esa correspondencia, intercambiada entre las autoridades de la Compañía en Lisboa, Roma y Brasil, muestra la preocupación de la cúpula de los jesuitas en organizar y controlar una organización que crecía cada vez más. En enero de 1566, el Provincial de Portugal, P. Leão Henriques, escribía al tercer general de la Compañía, P. Francisco de Borja:

Después, oyendo algunas informaciones más en particular y volviendo a tratar sobre lo mismo con los dichos Padres [Luís Gonçalves da Câmara y Miguel de Torres], a todos tres nos pareció que la necesidad del Brasil pedía socorro breve, no sólo de ministros [queja común de los jesuitas del Brasil], pero también de superior, y de ordenarlo de tan lejos no sería sin peligro; y pensando quién se podría ordenar de aquí, no hay. Por lo cual nos parece que el mismo P. Inácio de Azevedo debe ir con oficio y autoridad de Comisario, para visitar toda la Provincia y ordenar Provincial en ella, y todo lo más que in Domino le pareciese. Y terminada la visita, que parece se podrá hacer en poco más de un año, vuelva, trayendo las informaciones de aquella tierra y de lo que conviene a la Compañía en ella, porque así podrá V.P. tener más cierta y entera noticia de lo que se debe ordenar en todo (Leite, 1960: 294-95).

No vamos aquí a analizar los detalles del viaje del P. Azevedo. Lo que importa subrayar es la idea, constantemente explicitada en sus varias cartas, de ordenar el gobierno de la Compañía en el Nuevo Mundo. Claramente, ésta no era una opción aislada. Para el P. Serafim Leite, en el gobierno del P. Borja, se instituiría la práctica de enviar visitas a las misiones ultramarinas; justa-

mente, la primera de ellas, sería la del P. Azevedo (Leite, 1960: 67*).

Varios eran los objetivos de la Visita (para lo cual se concedían al P. Azevedo amplios poderes), entre ellos: poner en práctica las disposiciones legales de la Compañía, resolver los conflictos entre los religiosos, los criterios de admisión y expulsión de miembros, organizar el régimen de los Colegios y Residencias, y ordenar las aldeas de indios (ver la instrucción del P. Borja al Visitador en: Leite, 1960: 323-29).

Justamente las aldeas, que para el P. Nóbrega representaban la oportunidad de ordenar la vida de los indios, tenían que ser ordenadas. Para ello, de poco servían al Visitador las diversas disposiciones normativas de la Compañía, como su larga experiencia administrativa en el gobierno jesuítico.¹⁶ De hecho, las aldeas representaban la respuesta, principalmente del P. Nóbrega, a las dificultades y particularidades de la evangelización de los grupos indígenas con los cuales los jesuitas habían entrado en contacto.

Pero no era solamente las aldeas las que había que ordenar. Sin duda alguna, los conflictos entre el P. Luís da Grã y el P. Nóbrega —“uno es vinagre, el otro oleo”, escribía el P. Leão Henriques al P. Borja (Leite, 1960: 301)— preocupaban a la cúpula de la Compañía. Los problemas entre los dos religiosos no parecían de poca importancia. En una carta dirigida al P. Diego Laynes, segundo general de la Compañía, el P. Nóbrega relataba algunos de los motivos de sus desentendimientos:

El P. Luís da Grã parece querer llevar esto por otro espíritu muy diferente, y quiere edificar la gente portuguesa de estas partes por la vía de la pobreza, y convertir esta gente de la misma manera que S. Pedro y los Apóstoles lo hicieron, y como S. Francisco ganó a muchos por penitencia y ejemplo de pobreza [...]. Esta opinión del Padre me hizo mucho tiempo no firmar bien el pié en estas cosas, hasta que resolví y soy de opinión (excepto siempre la determinación de la santa obediencia) de todo lo contrario, y me parece que la Compañía debe tener y adquirir justamente, por los medios que las Constituciones permiten, cuanto pudiere para nuestros Colegios y Casas de Jóvenes y, por mucho que tengamos, harta pobreza quedará siempre que el Rey nos provea, que no sabemos cuanto esto durará, pero por todas las vías se perpetúe la Compañía en

estas partes, de tal manera que los obreros crezcan y no falten (Leite, 1958: 364-65).

Cualesquiera que fuesen las implicaciones reales de estas divergencias, lo cierto es que pocos años después de la llegada de los religiosos al Nuevo Mundo, había diferentes concepciones sobre cómo organizar la Compañía, las cuales, si pensamos en las acusaciones que siglos después se hicieron a los jesuitas, tienen, incluso, otro sentido.

La perspectiva de que la Compañía de Jesús no había llegado a América con una idea ya formada, no sólo respecto a su plan evangelizador, sino tampoco sobre su propia organización, parece ser, una interesante matriz interpretativa para entender los caminos de la instalación de los jesuitas en el Nuevo Mundo. La realización de la primera Congregación Provincial en 1568, en la cual se aprobaron diferentes postulados (cf. Leite, 1960: 464-68), algunos, incluso, con una cierta tendencia “autonomista”, como la propuesta de que el Prepósito General conceda poderes más amplios al Provincial, para que pueda enfrentar los inconvenientes con más agilidad, muestra la especificidad de la misión “brasileña” de la Compañía.¹⁷

Al presentar aquí una rápida lectura de la percepción que tenía el P. Nóbrega sobre la América portuguesa, pretendimos mostrar como la idea de *orden* es central en su forma de pensar la misión brasileña. A su vez, la idea de *orden* implica no solamente ordenar a la vida de aquellos a los cuales se destinaba el apostolado de los jesuitas: portugueses e indígenas, básicamente. Había que ordenar también la propia Compañía, con escasa experiencia misionera. Los primeros años de la experiencia evangelizadora en Brasil fueron fundamentales para organizar la misión y las formas de gobierno de los jesui-

tas; sobre todo si recordamos que, por un lado, la propia Orden no estaba todavía total y definitivamente estructurada y, por otro, los religiosos en el Nuevo Mundo estaban considerablemente aislados del desarrollo de la Compañía en el Viejo Mundo.

La idea de que la misión de los jesuitas en el Brasil del siglo XVI no es un proyecto que llega ya consolidado y listo al Nuevo Mundo, sino que se construye a partir de los problemas concretos y específicos que ellos encuentran en esa parte del continente americano, nos hace preguntarnos acerca de la posibilidad de existencia de un pensamiento unívoco en relación a los objetivos y formas de ejecución de la misión. Ya vimos las diferencias entre el P. Nóbrega y el P. Grã, pero hay otras, sin duda.

O en otras palabras: ¿cómo estudiar lo que Luís Filipe Barreto llamó de “pluralidad interna que acompaña la unidad del ver misionero del Brasil y del Indio” (Barreto, 1993: 608), a partir de la unidad orgánica de la propia Compañía de Jesús? Sin duda, las diferencias en los discursos y, consecuentemente, en las prácticas, resultan de las variadas articulaciones entre la experiencia misionera de cada jesuita con su formación intelectual y espiritual europea y su relación con el cuerpo al que pertenecía. Para entender esa articulación, es fundamental tratar de comprender lo que era la Compañía de Jesús en sus primeros años de vida. De poco nos sirve definir lo que es “un” jesuita, sin buscar entender como los propios religiosos se percibieron a sí mismos y a su trabajo, a lo largo de los siglos de vida de la Orden. Si no, caeríamos en el mismo engaño que los detractores de los jesuitas, en el siglo XVIII y XIX, que les atribuían un intrínseco carácter maligno, engañador y astuto.

Notas

- * Este texto fue presentado en el 49º Congreso Internacional de Americanistas y corresponde a una versión alterada de un artículo publicado en la *Revista de História*, nº 134 (2º semestre de 1996), p. 37-47, con el título “A evangelização do Novo Mundo: o plano do Padre Manuel da Nóbrega”. La investigación que dió origen a los textos fue financiada por la FAPESP. Le agradezco al Prof. Pere Petit por su lectura atenta y corrección cuidadosa.
- 1 De cierta manera, es el mismo caso del P. Antonio Vieira (1608-97) para las misiones del Estado de Maranhão. Un estudio comparativo sobre estos dos jesuitas que actuaron en épocas y lugares tan diferentes, conservando siempre una posición de liderazgo, me parece que sería una tarea muy interesante.
 - 2 Optamos por traducir y actualizar el texto de las cartas.
 - 3 Para el historiador portugués José Sebastião da Silva Dias, una vez admitida la unidad del género humano, la constatación de que la palabra de Dios no había sido anunciada a todos los pueblos generó un grave “drama religioso”, que fue uno de los principales resortes de la acción misionera ibérica en el Nuevo Mundo (cf. Dias, 1982: 160).
 - 4 En una larga carta que escribe al primer gobernador del Brasil, el P. Nóbrega hace una sinopsis de los problemas causados por los portugueses (cf. Leite, 1958: 76-80).
 - 5 Según el P. Serafim Leite, “Todos son autores de renombre, profesores que eran o fueron de las universidades de la época, entre las cuales Padua, Pavia, Ferrara, Boloña, Oxford, Tübingen, París, Tolosa, Salamanca y, finalmente Coimbra, que con Manuel da Nóbrega constituyeron el puente de cultura jurídica, no sólo peninsular sino de la Europa de su tiempo con el naciente Brasil” (Leite, 1965: 122).
 - 6 Para Luiz Koshiha, este conflicto revela concepciones diferenciadas sobre la colonización del Nuevo Mundo, en la que se hacen claras las propias contradicciones de la sociedad portuguesa: la oposición entre el estamento “aristocrático-clerical” y la naciente burguesía (cf. Koshiha, 1988). Sobre esa problemática del capitalismo portugués, vale la pena consultar: Rodrigues, 1970.
 - 7 Escribía en una larga carta al primer Gobernador de Brasil, Tomé de Sousa: “Y porque esto [los *salteamentos*] es general trato de todos, me convino cerrar las confesiones, porque nadie quiere hacer en esto lo que es obligado, y tienen a otra clerecía que los absuelve y se los aprueba” (Leite, 1958: 80).
 - 8 Además, guardada la autoridad del Primado, el P. Nóbrega seguía articulando en el interior de su lógica de la autoridad y de la hegemonía del lenguaje jurídico: “Con la llegada del Obispo se movieron algunas dudas, de las cuales yo no dudaba, porque soy soberbio y muy confiado en mi parecer, las cuales nos pareció bien comunicarlas a V.R. para que las ponga en *disputa entre parecer de letrados y me escriba lo que debo hacer*” (Leite, 1956: 406-407 - subrayado nuestro).
 - 9 Para más elementos de la biografía del P. Nóbrega, ver: Leite, 1955 y Viotti, 1956.
 - 10 El entonces Hermano José de Anchieta era uno de los que más insistía en el peligro de las “grandes borracheras” de los indígenas: “Este es su mayor mal, de donde les vienen todos los otros. De hecho, cuando están más borrachos, se renueva la memoria de los males pasados, empezando a vanagloriarse de ellos, pronto arden en el deseo de matar enemigos y en el hambre de carne humana” (Leite, 1957: 194).
 - 11 Para el Obispo, esa “plasticidad” jesuítica era peligrosa, revelando concepciones diversas sobre la manera de llevar a cabo la evangelización: “Y así le dije [al P. Nóbrega] que yo en esta tierra había de llevar el modo que tenía en la India en el hacer cristianos y lo que allá guardaba el P. Maestro Francisco [Javier] y los otros Padres de la Compañía, y todo se lo escribiese él a V.R. [P. Simão Rodrigues] y que haría yo lo que os pareciese mejor” (Leite, 1956: 360).
 - 12 Luís Filipe Barreto detectó este mismo mecanismo en la *Carta de Pero Vaz de Caminha*: “La estratégica comunicación se pauta por una búsqueda de lugares de contacto posibles de la futura reducción/transformación del Otro en uno Mismo. La ideología religiosa es, para Caminha, el lugar más importante de esa contaminación del Otro en Mismo” (Barreto, 1983: 179).
 - 13 Escribe el P. Nóbrega en una de sus primeras cartas: “Comenzamos a visitar sus aldeas cuatro compañeros que somos; y conversar con ellos familiarmente, prometiéndoles el reino del cielo si hicieren lo que les enseñásemos (...)” (Leite, 1956: 139).
 - 14 En general se ha llamado la atención sobre el uso de metáforas religiosas (bíblicas) que construyen una imagen de los jesuitas como trabajadores de la Viña del Señor (cf. Assunção, 1995). Hay sin duda que estudiar estas otras interesantes imágenes de la labor apostólica vinculadas a la idea de la escritura y de las letras.
 - 15 Escribe el P. Serafim Leite: “Sabidamente organizado, el régimen de las aldeas daba a la persona del misionero el gobierno temporal y espiritual de ellas. O sea, según el Regimiento de las aldeas, los Indios, para la administración de la justicia, excepto en algunas causas criminales, y para la reglamentación del trabajo dependían de los Jesuitas así como en la administración de los sacramentos, pues los Jesuitas eran, para todos los efectos jurídicos, sus párrocos, aunque exentos del Ordinario” (Leite, 1940: 50).
 - 16 El P. Azevedo asumió dos veces (interinamente) el Provincialato portugués, en 1556 y 1558, y fue Rector de los Colegios de Santo Antônio (1553-55), Coimbra (1557) y Braga (1561-65), cf. Costa, 1946: 79-108. Sobre el P. Azevedo, ver también: Leite, 1960: 71*-72* y Leite, 1968: 42*-51*.
 - 17 En su tesis de doctorado, José Carlos Sebe Bom Meihy propone que la adaptación del apostolado jesuítico a la realidad del Nuevo Mundo fue responsable de la transformación de la propia mentalidad de los padres en Brasil. Eso hacía que los jesuitas no sólo se sintiesen identificados con los intereses más generales, portugueses, sino que desarrollasen una “política de intereses propios de la Orden” (Meihy, 1975: 76).

Bibliografia.

ASSUNÇÃO, Paulo

- 1995 "As metáforas religiosas na conquista da América portuguesa" (p. 3-19)
En: *Cadernos de História Social*, número 1 (abril).

BARRETO, Luís Filipe

- 1983 *Descobrimentos e renascimento: formas de ser e pensar nos séculos XV e XVI*. Lisboa: Casa da Moeda.

- 1993 "O Brasil e o índio nos textos dos jesuítas do século XVI" (resumen de la conferencia). p. 607-608.
En: *Actas do Congresso Internacional de História - Missionação portuguesa e encontro de culturas*. Braga: Universidade Católica Portuguesa/Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses/Fundação Evangelização e Culturas, tomo II.

COSTA, Manuel G. da.

- 1946 *Inácio de Azevedo: o homem e o mártir da civilização do Brasil*. Braga: Livraria Cortez.

DIAS, José Sebastião da Silva

- 1982 *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*. Lisboa: Editorial Presença.

GAMBINI, Roberto

- 1988 *O espelho índio: os jesuítas e a destruição da alma indígena*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo.

KOSHIBA, Luiz

- 1988 *A honra e a cobiça: estudo sobre a origem da colonização*. São Paulo: Tesis de Doctorado presentada a la Universidade de São Paulo, 2 vols.

LEITE, Serafim, SJ

- 1938 *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Lisboa, Portugália/Rio de Janeiro, INL.

- 1940 "A expansão portuguesa no Novo Mundo pela acção missionária (1492-1580)". p. 41-52
En: BAIÃO, António, CIDADE, Hernâni & MÚRIAS, Manuel. *História da expansão portuguesa no mundo*. Lisboa: Editorial Ática, vol. III.

- 1955 *Breve itinerário para uma biografia do P. Manuel da Nóbrega*. Lisboa/Rio de Janeiro: Edições Brotéria/Livros de Portugal.

Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil. São Paulo, Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo:

- 1956 vol. I.
1957 vol. II.
1958 vol. III.

Monumenta Brasiliae. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, vol. IV.

Monumenta Brasiliae - Complementa Azevediana (1539-1565). Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1968, vol. V.

MARZAL, Manuel, SJ

- 1992 "Manuel da Nóbrega (1517-1570)". p. 53-70.
En: *La utopía posible: indios y jesuitas en la América colonial (1549-1767)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, vol. I.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom

- 1975 *A presença do Brasil na Companhia de Jesus (1549-1649)*. São Paulo: Tesis de Doctorado presentada a la Universidade de São Paulo.

NEVES, Luiz Felipe Baêta

- 1978 *O combate dos soldados de Criso na Terra dos Papaias*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária.

RAVIER, André, SJ

- 1974 *Ignace de Loyola fonde la Compagnie de Jésus*. Paris: Desclée de Brouwer.

"REGIMENTO que leuou tome de Sousa Governador do Brasil (17-12-1548)".

- 1950 [Transcripción paleográfica y notas por Alberto Iria]. p. 45-68.
En: *Anais do IV Congresso de História Nacional*. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, vol. II.

RODRIGUES, José Honório

- "Expansão capitalista versus ideologia canônica em Portugal". p. 260-79.
1970 En: *História e Historiografia*. Rio de Janeiro: Editora Vozes.

ROMEIRO, Adriana

- 1991 *Todos os caminhos levam ao céu: relações entre cultura popular e cultura erudita no Brasil do século XVI*. Campinas: Disertación de Maestria presentada a la Universidad Estadual de Campinas, 2 vols.

VIOTTI, Hélio Abranches, SJ

- 1956 "Para uma biografia de Nóbrega". p. 315-35.
En: *Revista de História*, vol. 13.

JESUIT PROPOSALS FOR A REGULATED SOCIETY IN A COLONIAL WORLD: THE CASES OF ANTONIO RUIZ DE MONTOYA AND ANTONIO VIEIRA ¹



Fernando Gomez

University of Duke - Department of Romance Studies
Durham, United States of America

Early Modern utopianism fundamentally means the implementation of a regulated society. In classic (i.e. European) utopias, two concepts are crucial: regulation and self-sufficiency. Historically, this utopian political desire for regulation means a severe, indeed inflexible structuring of social roles and duties. It will also mean economically the always delicate construction of autarky, and juridically the double fight for a relative independence from central political powers (the Crown), as well as the negotiable achievement of a legalized exemption (for example, exemption from the tribute or labor payment to settlers or the Crown). To achieve this official exceptionality, the Early Modern construction of the city of equals will have to make claims not to be called literature (or fiction). That is, utopian fictionalization will always be claiming to make its lightness heavier, its diction harsher. Classic utopianism wants to be something other, something more than mere fiction (or literature), precisely by trying to get close to legalism. It will remain, however the sophisticated and minoritarian social force situated in the shadow created by the bigger sister of the repressive or normative culture (or law). It is responding to the crises and hesitations of legalism, that classic utopianism will seize its historical day. And it is mostly to make legalism more effective, that these elite or lettered sectors will be delivering a set of critical alternatives.

Around the political commonplace of the ideal city, European utopianism, or political reformism, in the original years of transatlantic clash between Europe and the Americas, will be giving us the insistent figuration of the island and the agriculture-based *negotium* of six working hours for every islander. By contrast, colonial utopianism, i.e. political reformism in the Americas, will have to leave fiction behind, and become quite undistinguishable from legalism. This article specifically

addresses the Early Modern Jesuit proposals for a (Latin) American construction of such an alternative regulation and self-sufficiency within the larger inevitable framework of the European colonization of the Americas.

With no feelings for anarchy or randomness, Early Modern reformism finds politically desirable all those social patterns stressing a rather typified construction of social symmetries and predictabilities. Thus, we will have timeliness or synchronism, centralization of social energies and enclosure. In the exemplary words of James Harrington, “the structuring of commonwealth upon the natural principle of the same is justice”. To repudiate social unpredictability, the lettered construction of an alternative social model will have to be historically predicated upon radically non-individual and faceless, nameless features. Looking after the satisfaction of communal need, there is no place for psychologized or personalized deference. In fact, one early historical lesson of this Early Modern utopianism is that need is communal or not at all, and therefore needs are to be treated collectively.

It is desirable to render this classic utopian formulation a little bit more concretely. We may recall More’s citizens, all dressed in identical monastic fashion of white and coarse cloth and with no access to money, following a round-the-clock regimentation of duties, and clockwork patterns of communal eating; and we may also recall Tommaso Campanella’s *City of the Sun* (1623), where the great Metaphysical dictator names all citizens according to their most salient physical or psychological feature, and arranges for (re)productive patterns according to astrological observations. And we may also bring to memory and desire the magnificent storehouse and alchemists’ paradise in Francis Bacon’s

New Atlantis (1627), which is also a miraculous social laboratory where bird flight imitations, organ transplants and resuscitations are within the realm of the ordinary; and finally also the rather tedious formalization of thirty sections or “orders” in Harrington’s *Oceana* (1656), which leave no chance to spontaneity, since “manners that are rooted in men bow the tenderness of a commonwealth coming up by twigs unto their bent.” Inside the often neglected Hispanic utopian tradition, we may also produce the anonymous *Sinapia* (second half of the seventeenth century), scrupulously numbering thirty-three normative sections for a social experimentation situated in the austral antipodes of the Iberian peninsula; and we may finally recall a self-appointed disciple of Thomas More in colonial Mexico, Vasco de Quiroga, one of the four main judges (*oidor*) of the *Segunda Audiencia* (1530-1535), who did not hesitate to prescribe a rather repressive thematization for indigenous peoples in his *Rules and Regulations for the Government of the Village-Hospitals* (1535).

This paper intends a critical interrogation of some of these alternative or reformist proposals under an expanding regime, which we may shorthand as the Spanish proto-capitalist colonization of the Americas. I want to focus on the political proposals put forth by the still relative young institution of the Society of Jesus (foundation in 1539), in the historical context of colonial (Latin) America. Specifically, I want to imagine the social tensions in the historical geography of two vast regions, today’s Paraguay, and the region of Maranhão in the northern litoral of Brazil. Inside the massive crises and transformations brought about by Iberian colonization, the Jesuit-sponsored reformism will gather momentum in the still largely uncharted northern region of Maranhão and its backlands, with an indigenous substratum of over 200 Tupí-Guaraní indigenous populations, and also in the widespread Guaraní communities in the southwest region of the Amazon, penetrated by tentative imperial demarcations between the Spanish and the Portuguese. In these two vast locations, we must add the constant instability factor of the mostly irregular or illegal slave market *vis-a-vis* the institutionalized the Crown-sponsored *asiento* institution.

We may ask, how was Jesuit reformism predicated?, what did it do in relation to ethnic labor, the main source of wealth in these two regions?, how did it relate to the incipient, yet slow predations of money economy inside a larger barter economy? To answer these questions, we

now turn to two complementary repressive textualizations by two Jesuits, the Spanish Antonio Ruiz de Montoya and the Portuguese-Brazilian Antonio Vieira.

Case study one

Antonio Ruiz de Montoya (Lima 1585-1652) provides in his classic narrative *The Spiritual Conquest* (1639), a testimonial recollection of the preceding forty-odd years of Jesuit intervention in what today is mostly called Paraguay. It was however during Montoya’s visit to Spain twenty years before his death that *Spiritual Conquest* was written, together with important philological work such as his *Tesoro de la Lengua Guaraní* (1640) and *Catecismo de la lengua Guaraní* (1640). Read politically, *The Spiritual Conquest* vindicates the Society of Jesus, and its itinerant settlements (missions), as the indispensable frontier institutions for the protection of the interests of the Spanish Crown in the Americas. Ruiz de Montoya constructs an apparently value-free or impartial social position for the Society of Jesus, as though they were ever above the political fray of political interest. Because of this supposed impartiality, the Society of Jesus constitute the “ideal” social agents for the overseas management of state interests. *The Spiritual Conquest* will be insinuating the dangers of not granting complete political control (monopoly) of the Paraguayan-Guarani region to the Jesuits. In Montoya’s words, the overseas interests of the absolutist state and the Jesuits are beautifully complementary. It is this concrete, yet implicit commonality of political interests, the Crown and the Jesuits against settler and slave-holder (or *encomendero* and *bandeirante*), which gives the greatest political force to the dialectical explicitness of Spaniards and Indians. Quite far from the ornate monumentality of early Franciscan messianism, such as Motolinía’s *Memoriales* (1555), or Mendieta’s *Historia Eclesiástica Indiana* (1596), *The Spiritual Conquest*, has a distinctively hurried and sloppy quality. Our Jesuit does not appear to hesitate to adopt an anxiously pragmatic and deadline-driven ethos, to better respond politically to the early dilemmas of Spanish colonization of Paraguay².

Against the early dissemination of Franciscans, Dominicans and Augustinians in the Viceroyalties of New Spain and Peru, a more targetted and calculated

approach in the colonial periphery by the young Society of Jesus will be needed³. In contrast to the more extensive expansionism Franciscans, and their magnificent discursive practices⁴, Mörner speaks of the Jesuit “failures” in Florida and the Atlantic coast farther north in the late 1560s⁵. Historical opportunities for Jesuit growth were no doubt envisaged in the regions far away from these two main colonial centers in the Spanish Empire, and far away from the sugar-producing captancies situated between Pernambuco and Rio de Janeiro in the Portuguese Empire⁶. Despite the standard perception that there was little or no economic attraction, great expectations for a second Potosí in the Plata region had already vanished by 1639, the Rio de la Plata area was nonetheless chosen for Jesuit expansionism in the Americas. So was the still poorly charted northern littoral of Brazil. Wealth was elsewhere: the possession and preservation of ethnic labor.

Montoya’s political position is unambiguous from the start: self-appointed mediation for the Society of Jesus in the thick middle of social contradictions under colonial expansionism. There is a clear repudiation of the uncontrolled rapacity of the *encomienda* system and of the official institution of forced labor (“*servicio personal*”), which was currently decimating the indigenous communities (p. 407). This anti-*encomienda* position is however favorable, according to Ruiz de Montoya, to both sides of the fundamental political dialectics of Indians and Spaniards (p. 134).

The political friendliness of this anti-*encomienda* position is however far from self-evident in relation to the larger historical context. It is not at all easy for the contemporary reader to discern concrete socioeconomic differences regarding the structuring of labor implemented by the *encomienda* system and the frontier Jesuit enclaves, or *misiones*. In both instances, we are dealing with the colonial institutionalization of land and people allocation under an European, white and Christian supervision. We may perhaps accentuate the latter enclaves as the peripheral modulation of the former *encomienda*, situated in the still poorly charted territory, penetrated by the deeply irregular exchange economy of a money economy looming in the horizon of “permanent war,”⁸ numerous migrations, rebellious indigenous communities and the irregularities proper to the illegal slave market trade (we must remember the perfect legality of slavery, according to the political orthodoxy of the day, in a just war). Detailed accounts of

structured ethnic labor inside the Jesuit missions do not, for the most part, exist. And when they do, they mostly come from Jesuit sources⁹.

We must always remind ourselves that the *encomienda* institution of forced labor, also in crisis and growth in the borderzone of former Guaraní territory as of 1639, constituted the fundamental pillar of the colonial society and the hegemonic Latin American landscape. In relation to this colonial norm, the Jesuit differentiation appears to be far from being clear-cut or drastic. We should not forget the historical irony that finds the principal *encomendero*, the largest beneficiary of ethnic labor arranged in *mita* (or rotational mine-serving duties), and also of *yanaconaje* (or ethnic-based assemblage of forced labor) in the pinnacle of absolutist power, the Crown¹⁰. This legalized condition of the *encomienda* institution of forced labor for the periphery, with its historical hesitations, appears to be the historical limit for the para-state institution of the Society of Jesus, which benefitted from a historical proximity to the monopoly-granting powers of the Spanish Crown. Although numbers vary, the human wealth in the Paraguay region was quite considerable¹¹. Around this threatened human wealth (or ethnic labor) in these forgotten, yet expanding regions, we must situate one of the fundamental colonial fights for power and desire.

The colonial structuring of human toil for life (or labor) largely occurred in a barter economy. By 1639, colonial Paraguay represents a peripheral (S. Van Bath) area of minimum complexity (Elman R. Service), and correspondingly a marginalized area of colonial consolidation¹². Largely uncharted territories, Paraguay represented the challenging scenario between the incipient colonial culture of sedentary land-owning (“*sementeras*” implemented by Crown, Jesuits and *encomenderos*), and the itinerant autochthonous desolations and wastelands (“*soledades*”), runaway slaves and mass migrations constantly threatened by destructive *bandeirante* explorations.

The investigation of the colonial mechanisms of force (or state impositions) must take into account the juxtaposition of tribute and labor. Ruiz de Montoya speaks of the frequent use of the “so-called Paraguayan herb” (p. 40), as standard currency in colonial Paraguay. In theory, every male Indian over 13 years of age, as vassal to the Crown, had to comply with state regulations and pay tribute to the theoretical sole owner of lands and

peoples. This led to abuses: “curious persons have made the experiment of weighing an Indian against his load on a scale: even with many additional pounds on the Indian’s side he did not outweigh his heavy load. How many have been left dead beside their loads, the Spaniard less concerned over the poor Indian’s death than at having no one to carry the load!” (p. 41). State imposition being non-negotiable, the Spanish-Indian interaction will become unbearably hierarchical around this divide: “Indians” must take the brunt of Spanish expansionism and settlement in the shadow of “money,” the historical winner of all social transactions. If forced labor is, together with herb produce, the most typical payment of tribute (or state imposition), the early or foundational condition of colonial settlement in Paraguay meets with a severe underregulation against the constant instability factor of *bandeirante* activity. This historically accented principle of uncertainty informing the early or foundational condition of coloniality in the Paraguay periphery will become a crucial factor to be taken into account by the Spanish Crown and the Jesuits. This historical alliance will be trying to keep this unpredictability under control, but with only partial success.

If we define coloniality as the social condition predicated upon the implicit or explicit use of force, it appears clear that the foundational, unstable stages of coloniality, should the law initially be the horizon for our historical interpretation, breed instability and underregulation which will in all likelihood hit the subalternized indigenous sectors the hardest. If it may appear, but only at first sight that the novelty of standardized wage labor is a way out of coloniality, it will take centuries for the standard formalization of this form of social exchange, today everpresent. During the sixteenth and seventeenth centuries, we must contemplate money substitutions: cloth or linen, but not always¹³. It will also be much later that the final dismantling of *yanacónaje*, and eventually of the *encomienda* system¹⁴, followed the general tendency of increasing suppleness of the “work unit”. “Free” and “freedom”, will thus semanticize as non-*yanacónaje* and non-*mita* for temporary hire (i.e. “free wage labor”), among the presumably equal parties involved. During Ruiz de Montoya’s lifetime, “free” indigenous populations were incorporated to Spanish expansionism legally as tributary populations to the centralized political structure of the Crown. In this formal sense, the

“Indians” theoretically were of the same free status as Spaniards and *mestizos*, yet the brunt of the tribute and accumulated debt to the state was mostly theirs. The so-called free wage labor was more often than not debt peonage for indigenous populations. And there was historically no way out of this living situation predicated upon force. Although it is plausible that miscegenation or *mestizaje* might have helped to ease some of the state burden¹⁵. It is as though the majority of living subjects in the Paraguayan region had no option but to get out of the subalternized category of “Indian,” without falling into the legalized precipice of social death (or slavery).

It is conceivable that the tax-exempt segregation of the Jesuit mission life might have helped in this transition from pre-Hispanic “freedom,” and through the coloniality of subalternized indigenous forced labor, towards the concrete utopia of the formalization of full-member citizenship and the contractualism of proto-capitalist wage labor inside a pan-Hispanic and transatlantic world.

Yet, it is also clear that it is not so easy for us today to come to terms with the historical trauma of this much later institutional attribution of “freedom” in relation to the individual worker-unit (or “pieza” and “peón jornalero”). It is cutting through the juridical logic of repressive colonial subjectivities, that we must historically imagine a slow, yet irreversible global monetarization process of most social exchanges¹⁶. As early as 1654 in the distant Maranhão region, Vieira is already talking of these money-fractured “human units” (“peças que se levarem ao sertão para os ditos resgates[...]”, proposal XV). This individuality does not mean, however, that institutional abuse stopped and that “freedom,” whatever good this empty category may hold historically, increased¹⁷. This “ideal” situation of hired and justly paid wage labor, should the abstraction of justice ever be completely contained inside the economic horizon of payment, was not happening for the most part in most of peripheral Paraguay and Maranhão, mostly situated in the shadow of money as the early accounts of Montoya and Vieira tell us. The essential Jesuit call is for the regulation of the all-pervasive irregularity of ethnic labor, which is cutting through social energies to the extreme degree of indigenous decimation. Jesuit reformation of state structures, these mostly complicit with criminality to be sure if only by negligence, had no choice but to make an

intervention into the colonial legalization of ethnic labor¹⁸.

If the state-sponsored *encomienda* institution interpellated all male individuals over 13 years of age to comply with the satisfaction of tribute every year, the social meaning of this historical interpellation resulted in labor arrangements such as *mita* and *yanacónaje* to satisfy this non-negotiable state imposition. Due to the scarcity of money, Ruiz de Montoya speaks of the individual tribute of five “hollow weights” (“peso hueco” or quite literally, the shadow of money), and its alternative of one month’s service. In a clear “us v. them” logic, Ruiz de Montoya locates in the same tight knot the “proper” political desire of the Monarch, state officials such as the judge don Francisco de Alfaro, and the close collaboration of the Society of Jesus. Against this historical *entente cordiale*, our jesuit posits the other side of the *encomenderos* and *bandeirantes*, and both political sectors well upon the structural subordination of the indigenous and majoritarian sectors of the American population. Against all odds, it is the latter group, the “they” of the white settlers, who have it their way by the time *Spiritual Conquest* was written (p. 41-42). The global commonwealth thus turned upside down, Montoya’s reformist proposals horn with the apparent impossibility to enforce colonial legislation (there are the two monumental legislative efforts, the *Laws of Burgos* (1512-1513) and the *New Laws* (1542-1543)). Underregulated *encomienda* system –not *encomienda* per se and this inflection is crucial– is the fundamental cause of the internal destructuring of the Crown interests in the American commonwealth.

The Jesuits according to Ruiz de Montoya, are committed to a new enforcement of the colonial legislation and the close supervision of declining indigenous populations for the management and usufruct of the colonial periphery. Never quite raising the voice against the largest corruption of the colonial state, which was historically not perceived as such, *The Spiritual Conquest* is however quite eloquent about targetted state corruption and colonial anomie. For the Jesuits, the Spanish colonization was as inevitable as desirable. Domination (or *imperium*) of the Americas constituted a magnificent historical opportunity, also a monumental task, not to be neglected¹⁹.

The colonial juxtaposition of tribute and forced labor will constitute the main target for Jesuit-

implemented reformism. We need more concrete information about this historical fight. Ruiz de Montoya described, for example, how often the Indians ended up with their properties seized by officials and paying double tribute, ten *pesos* and the most likely alternative of two months of personal service. Abuse regarding the structuring of the payment tended to increase and the itinerant quality of the personal service (or *mita*) worsened the situation. Forced labor became debt labor. Ruiz de Montoya’s descriptions are quite eloquent as to how sometimes the Indians had to travel for twenty days and sixty leagues and “forced by fear or harsh compulsion,” stayed in personal service for “three months or more” instead of the stipulated one month (p. 42). Ruiz de Montoya’s writing will be quite eloquent when describing how the most “honest” *encomenderos* –honest, a very thin word– will make the Indians work for six months of the year without any pay, while the less “honest” for ten or twelve months. Besides the double tribute to settlers and the Crown, some Indians found themselves cheated out of the regular wage labor, which already co-existed with forced labor. Instead of the law-standard of a *real* and a half per day, or forty-five per month, these indigenous workers got paid less while the tribute increased to a new debt. The irregularities in the stipulation of the colonial debt, shot through by the theoretical egalitarianism of “freedom” as vassalage, a generalized barter economy and a looming wage labor, entrapped indigenous populations into a permanent state of debt, almost like a slippery fish biting its own tail²⁰.

In *Spiritual Conquest*, “freedom” for the majority of the population, an empty category always to be filled historically, theoretically subsumes under the Jesuit proposal for a previously arranged payment among non-hierarchical parties (p. 42). This “freedom” was truly a dream for the many who were still unacquainted with the ‘theology’ of money in the first place. *Spiritual Conquest* is fundamentally intended as a mediation among dynamic cultural complexes in order to promote the exemplary singularity of European-centered Christian civilization and with no contradiction the interests of the Crown (surely, the taboo names left underexplored by Montoya). In the vicinity of the castle of power and privilege, Ruiz de Montoya is mostly attacking pervasive malfeasance, and his words do not ever go against the official grain. Wanting to change malfeasance into scrupulous sense of duty, Montoya’s narrative capitalizes on the main source of state wealth and profit, quite

literally the “sweat and blood of the defenseless Indians,” to thus construct a Jesuit monopoly in the region. In this *bandeirante*-dominated landscape where 60,000 missionized people had been made prisoners (p. 128), Ruiz de Montoya petitioned the temporary tax-and-labor exemption to all missionized Indians, who must then turn into borderline patrolmen (p. 128). According to Ruiz de Montoya’s design, these “Indians” would be fenced off from forced labor on condition of prompt attendance to military service in a frontier location²¹. Peripheral Indians were thus taken “outside” the contractualized social exchange, and segregated inside the construct of a pure ethnicity, which granted them a legal state of theoretical equality, almost undistinguishable from a helplessness which needed supervision (*miserables*). The Jesuit-implemented frontier institution, the missions, thus came to the fore as check-points within the vast Amazon political landscape in order to properly channel the otherwise free-floating social energy, still by 1639 mostly capitalized upon by apparently more penetrating *encomendero* rapacity, and *bandeirante* irregularities.

And yet, it is important to suggest a variation to the outside and inside of missionized life in the Paraguay periphery. There is in all likelihood no clear demarcation between the surrounding criminal exteriority and the presumably orderly mission enclaves. We may imagine instead a poorly charted, still fluctuating borderline economy interpenetrated by institutionalized demands for migrant labor, *mita* and *yanacónaje*, illicit slave market and militia duties. In the transient human geography of migrating populations, we may imagine missions as mobile homes. Rather than detached enclaves, these missioned enclaves may only then become more like nodal points of social exchange in the foundational period of marginalized regions such as Paraguay and the region. Established in compliance with the dictates of Crown and the Pope’s blessings, the prerogatives and monopolies had already been granted as early Nov. 26, 1609, but remained largely inoperative by 1639, Jesuit missions did not take place despite, let alone against the largest official colonial structuring of the new world. It would then be erroneous to characterize Jesuit missions as anti-colonial or even as post-colonial alternatives to the larger social polity reconfigured under colonization. They were rather para-colonial enclaves largely instrumental to the designs of state absolutism (in a perhaps valid musical analogy, we

may think of the voice of the *counter-tenor* as not “against” the main melodic voice of the tenor but as a necessary modulation inside the main theme of early Iberian colonization of the Americas).

There is no hesitation to say that Jesuit enclaves, in their relative legal exceptionality (labor exemption), and their relative economic self-sufficiency inside a larger economy of subsistence, also came with their own internal conditions of imposition. It is perfectly possible to envisage Jesuit enclaves as colonial institutions, “colonial” in the double sense of taking place during colonial times and also in the sense of reinforcing coercive situations of social control, other than the largely underregulated state structures in crisis and expansion and the largely underregulated and blatantly savage state of the least “honest” *encomenderos*. And yet this Jesuit desire for the rule of the law, and we must remember that there is only one imperial law, appears colonial through and through in that such initiatives, articulated in the imperial languages, came from minority sectors near political privilege. Jesuit diction thus did not, could not fail to produce conditions of impositions, internal to all those missionized populations who were escaping from *mita* impositions and *bandeirante* explorations²². For Ruiz de Montoya, for whom *imperium* over the Americas was the right to do, Jesuit intervention consisted in the attenuation of those irregular features of imperial domination which were causing destruction and pain. We may see missions as these buffer zones in the precarious borderlines of imperial growth modelled after secluded seminary life and only incipiently non-competitive or proto-capitalist culture of the land. Montoya’s postcard pictures of Jesuit missions and the seemingly bloodless dismantling of autochthonous Amazon cultures largely constitutes the routinized semantic foundation which passes for utopianism in most of the literature on missions even among secular authors (Caraman, Cunningham, Medina Ruiz, Reiter to name but few). Against the rapacity of *encomenderos* and *bandeirantes*, Montoyas constructs thus a charming *vita beata*:

They all raise food, and each man has his own plot. When past eleven years of age, boys have a plot of their own. Upon these they very cooperatively assist each other. They neither buy nor sell, for they freely and unselfishly help each other in their needs, and show great generosity to people passing through. Accordingly, there is no theft; they live in

peace and without quarrels. Throughout the year they hear Mass at daybreak and go to work from church. This holy preparation is very successful. While the sacrament of confession is received from the start, Communion is put off for a number of years, more for some and fewer for others. For while their capacity for learning matters of faith and mechanical arts is well known, the resistance among the older people is considerable (p. 131).

The goodness of this “garden of Christianity,” as Reiter puts it, is unmistakably scrupulous to the Catholic dictum: regulations of bodies and minds in the prohibition of drunkenness (p. 132), the control of reproduction in the prohibition of concubinage (p. 132), the imported European frame of monogamic and indissoluble heterosexual couple arrangement, and the enforcement of chastity, “any lapses against it that may be discovered are met with effective correction and exemplary punishment” (p. 132)²³. Needless to say, the explicit goal of constructing “an excellent civilized commonwealth” (p. 132), coincides with Ruiz de Montoya’s ideological position, and by extension of the Society of Jesus.

No taking Ruiz de Montoya at his word, an intent look may soon discover internal hierarchical asymmetries, uneven exercise of duties, severe restrictions, rigorous supervision of abjected peoples, condescension and paternalism. The “inside” (or the presumable social goodness of the isolated commonwealth) and the larger hostile and colonial “outside” are radically part of the same universe that gives conditions of possibility to both shifting sides (like the rotating sides of the same coin tossed high in the air). The large political meaning is of course the historical usufruct and enjoyment of monopolized wealth (ethnic labor). It is only paying attention to the more likely variables and gradations, intensities and conditions of imposition, that the Early Modern colonization of the Americas appears to be the fundamental background, and simultaneously condition of possibility, for mission structures to emerge to social experimentation²⁴. It is this historical anomaly, commonly called Jesuit Utopia, situated in the margins of Iberian expansionism, that I here wish to historically semanticize more concretely in relation to ethnic labor. It is largely the standard champagne celebration of most scholarly accounts that I also wish to water down.

Case study two:

Antonio Vieira (Lisbon 1608-Salvador, Brazil 1697), Jesuit missionary of African descent²⁵, orator, diplomat, and master of classical Portuguese prose played an active role in both Portuguese and Brazilian history. His sermons, letters, and state papers provide a valuable index to the climate of opinion of the Seventeenth-century world²⁶. He entered the Jesuit Order in 1623, ordained in 1635 and soon became the most popular and influential preacher in the Portuguese colony. Like Montoya, he was a renowned linguist. He knew Tupí-Guaraní, a number of local Amazon dialects and the Kimbundu language of the black slaves. He did extensive mission work until 1641 in the states of Pará and Maranhão in Brazil. He was sent on a mission to Portugal to congratulate King John IV on his accession. Taking advantage of this trip, he undertook an intense diplomatic work in Europe between 1646-1650. During these years, he secured monopoly for the Jesuits that would protect the Brazilian Indians from enslavement. He returns triumphantly to Brazil in 1655 doing further mission work until 1661. Problems with the Inquisition led to his imprisonment during 1665-1667. On his release, he went to Rome in 1668 to labor for relief of the persecuted Portuguese Jews. He became Provincial of his Order in 1688. He dies in 1697 at the age of 89. Often presented as the Portuguese equivalent to the Spanish Dominican Bartolomé de Las Casas (Alden, Hemming), encyclopedic literature considers him a fighter for the freedom of the Indians, an advanced advocate for racial tolerance²⁷, even “a liberal”²⁸.

On the Portuguese side of empire building, Vieira’s proposals provide a consistent historical parallel to his fellow Jesuit Ruiz de Montoya. Both writers, qua members of an international elite institution, had privileged access to negotiations with the Crown. This historical vicinity endows Vieira’s epistolary literature with a strong proto-repressive or proto-legal character. The historical alliance turned Vieira’s literature into normativity, or legality, well until Jesuit expulsion from Brazil in 1759²⁹. Vieira’s writing, just as his Jesuit fellow traveller Ruiz de Montoya, is fundamentally aiming at the most effective colonial implementation of state structures. The relatively marginalized northern littoral of Maranhão and Para lent a potential for Jesuit growth well under the hermetic confines of a Christian civilization and the Portuguese Crown. In the pages which follow, I

have selected fragments from two letters to the Portuguese King, João IV dated April 4, 1654 and April 6, 1654 to highlight concrete key aspects of the Jesuit-implemented political remedies to the largely chaotic state of being for the immense majority of the indigenous population.

Vieiras epistles want to become normative or prescriptive textuality. The epistolary exchange between Vieira and his King João IV provides us, for all its proto-legalism, with some salient features regarding the diplomatic handling of colonial tensions. Readers are given a dramatic account of the Maranhão region. Vieira's letters represent a direct and strong plea to see immediate results. The Jesuit intellectual is proposing a thorough enclosure of indigenous population around the institutionalization of *aldeias*, the Portuguese equivalent of Spanish reductions (or *reducciones*), and the sole supervision of the Society of Jesus. Conceptualized mainly as frontier posts, these enclaves signal the boundaries beyond which barbarism, the hostile other of Christianity, grows thick and wild still quite distant from the reach of the European-centered imagination.

Already in the manner of an experienced law-giver, Vieira is creating a typology for the social category of Indian: 1) "missionized" Indian, legal vassals to the Crown (Indians "*forros*" or partially exempted from tribute, p. 436)³⁰, presumably "free," yet their laboral duties and movement subjected to a rigid control, 2) "wild Indians" not yet missionized or Indians beyond the boundaries of Christian civilization ("*os índios do sertão*"), and, 3) legally enslaved Indians ("*índios em cordas*", or "*índios de corda*") in a presumably transitional state between the preceding two³¹. The interplay of these Indian categories with the white settlers or first-generation Portuguese population will be supervised by one appointed ecclesiastical order. Referees in the complexities of the colonial game, the complex "reduction," or the incorporation of the majority of the population into theoretical citizenship and jurisdiction (p. 310), apparently needs, according to Vieira, ecclesiastical mediation for its success. Promoted to the status of political advisors inside the mercurial borderline of Maranhão region and the backlands (or *sertão*), ecclesiastical people were supposedly the ideal candidates for the prevention and correction of a standardized abuse due to the systemic lack of law enforcement.

To João IV, the most powerful reader inside the Portuguese Empire to be sure, Vieira is presenting proposals for the betterment of the colonial state. This is a description of the appalling living conditions begging for a strong reform:

Os índios, que moram em suas aldeias com títulos de livres, são muito mais cativos que os que moram nas casas particulares dos portugueses, só com uma diferença, que cada três anos têm um novo senhor, que É o governador ou capitão mor que vem a estas partes, o qual se serve dêles como de seus e os trate como alheios; em que vêm a estar de muito pior condição que os escravos, pois ordinariamente se ocupam em lavouras de tabaco, que É o mais cruel trabalho de quantos há no Brasil (p. 311).

"Indian" freedom, granted by imperial structures above the bottom line of slavery, is constructed according to a strict distribution and surveillance of Indians to the Portuguese. Vieira pronounces the *mestizo* population ("*mamelucos*" or hybrids of Indian and white), the main manufacturers of abuse. Making "their" villages "ours," the Jesuit-mediated state coverage provides safety and protection for "them" and "us" ("us," always inside the personable epistolar format, João IV and Vieira). The already Christianized Indians, automatically protected by the Crown and the Jesuits, will be redistributed to all white settlers every three years to attend to all necessary labor requirements for the colonial establishment. Yet, a structural abuse did not stop here since, given the current lack of law enforcement, even these protected Indians were also routinely abused by governors or military men in the cruelties of tobacco work. Vieira's colonial background is one of barbarian wilderness, irregularities in complying with legislation, illegal slave-raiding explorations and the opposition of the Portuguese *encomenderos*. Against this, Vieira's proposals to João IV are fundamentally for the segregation of these "Indianized" populations and the manufacturing into fully regulated state property. In this worldview, "vassalage" is "freedom" which is non-negotiable. "Indians" are not called to a plebiscite. Yet, this "freedom" is no free lunch. The nominal good comes with vested interests and concrete conditions of colonial imposition.

In his letter 4 April 1654, Vieira proposes several concrete remedies: prohibition to all state officials

(governors, captains and intermediaries) to make use of Indians in the tobacco plantation, except, and this clause is crucial, to fulfill service to the Crown (“senão quando fôsse para as fortificações ou outras cousas do serviço de V.M.,” p. 312). The Indians are declared “free,” and the passive construction is important to Vieira’s world view, by taking them out from the wilderness (*sertão*) and sealing them off inside civilization, well under exceptional tax-as-labor exemptions including the compensation of military duties in borderline conflicts (normal state of being in the Amazonas by 1654)³². In so doing, he leaves the reason of state dangerously plastic and empty (the anything, any single thing, of “*outras cousas*”). Read politically, Vieira’s writing is mostly in mapping out the still largely uncharted landscape of the innumerable wealth potential in the Maranhão backlands (*os índios do sertão [...] inumeráveis*, p. 312)³³. The expansionist interests of the absolutist state and the Jesuit interests for their missions thus appear to intersect gracefully in the targetted fluctuating demarcations of Portuguese civilization and barbarism not yet made into a Portuguese possession.

To João IV, Vieira’s dishes out a political plan for reform: Christianized “Indians,” under Jesuit supervision and thus faithful to the Crown, will be distributed according to measured and reasonable labor impositions, theoretically wage labor, responding to the needs of the Portuguese settlers, situated inside a colonial geography of pacified villages. From an “Indian” viewpoint, if only for a fleeting moment, we must see these proposals as structural conditions of imposition from a Portuguese outside (forced labor, reconfiguration in centralized *aldeia* structures, incipient fracturations of a still primitive money economy, Jesuit supervision over local leaders, intolerant Christian symbology, etc...). According to the orthodox institutional postulate that negates social maturity to the Indians, to which Vieira’s letters certainly subscribe, this regulatory goal can only be achieved via ecclesiastical mediation. Vieira’s proposals for social reform basically amount to the strict surveillance and control of the Indians in the transition, which will prove slow if not insurmountable, from the wilderness to the villages, from the so-called barbarism of an itinerant slash-and-burn culture with little, if any surplus, to the civilizational arrogance of Christianity jargon of authenticity and colonial settlement around the southern centers of sugar plantation. Similarly to Ruiz de Montoya, Vieira

encourages a diligent knowledge of indigenous languages (in today’s words, foreign languages), to better suit state interest:

e houver quantidade de religiosos que aprendam as línguas, e se exercitem neste ministério com verdadeiro zelo; não há dúvida que, concorrendo a graça divina com esta disposição dos instrumentos humanos, os índios se reduzirão facilmente à nossa amizade, abraçarão a fé, viverão como cristãos, e com as novas do bom tratamento dos primeiros trarão êstes apos de si injúria a deus, à fé, à Igreja e a V. M., não fôssem os bárbaros das brenhas, nem outros homens inimigos ou estranhos, senão aqueles memos de quen V. M. confia os seus Estados, e a quem V. M. encomenda primeiro que tudo a conversão das almas, e lhes encarrega os meios dela so pena de caso maior! (p. 313).

This first letter ends with a petition (the “*cousa indigna*” is a polite euphemism): the abolition of the standardized colonial abuse in the Jesuit enforcement of fiercely regulated regulations, which are always in semantic agreement with largely inoperative state regulations. The imperial machine is still, no doubt for Vieira, the inexcusable and inevitable form of commonwealth, which was currently failing, but it should not, to deliver the “goods” of undisputed European civilization in the radical singular form, money economy, alphabetic writing, the Portuguese, city-structured communities, sedentary agriculture and Christianity, to a dispersed indigenous heterogeneity which could not, in Vieira’s view, produce any goods by themselves. These “outsiders” were not to be left alone. For Vieira, the Portuguese Empire was the sole House of Being, a world increasingly centered around slave-holding sugar-plantations and increasingly, if hierarchically hybrid (Big House and slave quarters, *Casa-Grande* and *Senzala*). The malfunction of this imperial household was to be corrected via Jesuit mediation in the marginalized northern litoral of Brazil³⁴. This correction had to come with the granting of exemptions and prerogatives.

The April 6 1654 letter contains an orderly and detailed list of nineteen proposals to thus improve the colonial state of affairs. Vieira’s appeal to justice is fundamentally structured around the negative: the prohibition of unregulated traffic of peoples and goods which is considered to be the prime reason for the

decimation of the Indians “*porque as injustiças que se fazem a esa pobre e miserabilíssima gente não cabem em nenhum papel*”(p. 432). Political agents (or governors) and military agents (or captains) are denied jurisdiction over the indigenous populations, except for a case of open conflict or war, almost a permanent state of being, as we have already emphasized, in the 1654 whimsical Maranhão borderline situation.

Vieira’s proposals speak of a strict hierarchical distribution of the population: Christianized Indians, today we might translated into “legalized aliens,” will be distributed among the Portuguese, “Christian” subsumes the generic national label, according to the internal hierarchy, or “quality” and need of the latter (proposal I). This hierarchical structuring of the territory (“capitania”) should be done as follows: one major (“*um procurador geral*”) and several military positions (or captains) will be appointed to the new territories and enjoy a relative independence from the general jurisdiction of governors; in a mediatory position between majors and captains (proposal III), two ecclesiastical persons will be designated to supervise the incorporation of still illegal Indians and the regulation of Indian labor arrangement³⁵. Annually, according to a rotational mechanism, missionized Indians will be distributed to a different settler (“*morador*”), paying particular attention to the settlers’ need (“the neediest among them come first,” proposal II). Annually, there will be tabulation of Indians (proposal IV). Christianized (or “*visaed*”) indians will be distributed in small urban enclaves (*aldeias*), and these will be kept in small numbers for a more efficient control and supervision. Vieira unifies the prompt service to state interests and the preservation of the life of the indigenous populations. Vieira is proposing a measured mechanism to capitalize on Indian labor: Indian wealth (or Indian labor) will be distributed among white settlers according to the verifiable need of the latter, the assumption being that Indian needs are also presumably better served this way (proposal V).

Vieira’s proposals speak of restrictions regarding the traffic of peoples and goods. Theoretically, Maranhão wealth (Indian labor) was thoroughly to be kept under control. Indians could not travel two days outside their assigned villages, nor could they work for more than four months outside their villages (the total maximum of a four-month time unit was divided into two manageable time units, proposal VI). Colonial reformism introduced a consistent structuring of wage labor thus: payment to

Indian labor should be centralized in the village strongbox and two keys will be assigned, one to the Major of the village and the other to the two supervisors³⁶. A written contract stipulating the satisfaction of the working hours and the appropriate payment should bear public witness (proposal VII)³⁷. Although with the internal social hierarchies and contradictions above illustrated, this inflexible Jesuit-implemented regulation of Indian populations strove to take into consideration satisfaction of communal need as pertains to the subaltern sectors: Traffic of peoples and goods had to convene every fifteen days, or twice a month, in a pre-established money-free market place.

Zeroing in on a synchronized satisfaction of communal need, the lowest common and human denominator, eating, was thus taken into consideration³⁸. Prevention of abuse in the social exchange of goods was to be implemented by the patrolling of the appointed authorities (proposal VIII). Expeditions into the wilderness (“*entradas ao sertão*”), had to be exclusively assigned to clergymen or to reliable military men (proposal IX). Because supervision of ‘miserable’ Indians should had to have a desirable consistency, it should ideally be assigned in monopoly to a religious order. Vieira’s predilection, we may guess for whom, was cunningly kept in suspense for a while (proposal X). Enslaved Indians (“*índios do corda*”), or those Indians made captive, “justly” captived in Vieira’s words, were to be the only ones allowed in the expeditions into the wilderness provided they were always supervised by clergymen who had to be well-versed in indigenous languages and good theologians (“*bons linguas e bons teólogos*,” proposal XII). Indians from the wilderness (“*índios do sertão*”), once properly baptized and converted into missionizable Indians (or “*índios forros*”), were to be distributed *pro rata* among settlers (“*moradores do Estado, comencando sempre pelos mais pobres, para que tenham quem os ajude*”). This was considered the most idoneous measure for the maintenance and aggrandizement of a colonial state (“*conservação e aumento do Estado*”). Vieira’s political vision placed the responsibility for the supervision of the colonial state in the whistle-blowing patrol of the “black robes,” and the responsibility for the production of the colonial state on the shoulders of the “white settlers,” to use Aldenís language. Both social groups, oftentimes in fierce opposition, came to sit, in our proposed Atlas-like

analogy, on the broad indigenous shoulders of the majority of population in Maranhão and Pará.

This Early Modern naturalization process was theoretically to be done without use of force against the Indians (proposal XI). Those in charge of the distribution of indigenous populations were the maximum secular authority (Procurador geral) or the maximum authority of the appointed religious Order (proposal XIII). A selected unit of white soldiers, called "Advancement of the Faith" (*"Propagação da fé"*), had always to accompany the exploratory journeys into the wilderness (*"jornadas ao sertão"*), for the defense of the ecclesiastical persons and appointed Indians (proposal XIV). All transactions (financial, prisoner exchange, etc.), during those explorations were centralized in one military commander (proposal XV). All these exchanges were to be done, and here Vieira's writing thins out to touching a historical impossibility, respecting Indian willingness in a social exchange and their own naturalization process well beyond their means as radically non-equals (*"mas isto nao fazendo força ou violencia alguma aos mesmos índios, senao per vontade"*). Exceptions to the stipulated respect for the Indians' exercise of free will were only to be made due to exceptional circumstances, and were to be channelled through proper military personnel (proposal XVI). Exceptional circumstances in marginalized borderline regions are most likely situations as usual. It is the serious consideration of this exceptional normality in a frontier situation which will most likely make "Indian" free will vanish into thin air.

To attend to the increasing availability of labor (*gente de serviço*), an inflexible economic restructuring of a few number of Indian villages was deemed advisable (proposal XVII). Village majors elected religious officials (proposal XVIII). Appointed clergymen, because of the assigned referee role in this colonial pool of social energies, were not to have any Indians directly assigned to them for personal labor (neither "free" Indians nor enslaved Indians)³⁹. Clergymen were not to have any vested interests in their assigned villages (proposal XIX). Thus numbered the Indians, in the sense of "doutrinados" and "sujeitos," their decimation was to be theoretically arrested in the mutual responsibility of the state and the Jesuits. Vieira concludes the letter by intimating that the ideal monopoly of this mediation and regulation should be given to only one religious order well versed in letters, of the greatest impartiality and tested zealotry in the salvation of souls. Of course,

this Jesuit narrative will propose the Society of Jesus (p. 439-40). If it is true that the Indian-settler (*"índios-moradores"*) dialectics is the fundamental internal structuring device by Vieira, it is also true that such dialectical structure crisscrosses with the most fundamental political dialectics of white settlers and black robes (Portuguese settlers and Jesuits), sitting at the King's negotiating table on this Iberian side of the Atlantic⁴⁰.

As Ruiz de Montoya's implicit suggestions for Paraguay, Vieira's 1654 epistle, not quite a legal dictum yet, is fundamentally aiming at the assignment of "proper" locations and duties to all social agents in the marginalized and still largely uncharted Maranhão backlands ("proper" according to the hegemonic colonial dictum of the state). With this Jesuit proposal, surely pleasing to Crown interests, Vieira, an intimate of João IV, included a monopoly clause touching on Indian labor in the truly immense promises of the Amazonas region, particularly so after the *Tratado de Limites* (1750). A firm alliance between Portuguese monarchy and the Society of Jesus was established, and both got what they wanted until Jesuit expulsion from Portuguese America in 1759.

To conclude, if Modernity is the historical milieu which displayed a fascination for regulation (or legislation), Early Modern political reformism (or utopianism), largely contained by hegemonic absolutist state structures, proposed a convinced intensification of such regulatory idealism. The historical expansionism of Modernity, or Iberian colonization, emerges from the fractures of this historical regulatory impulse. And colonial reformism, in the shadow of classic utopianism, adds a perhaps surprising and unpleasant twist to European-based utopianism in the formal, when not semantic or political coincidence which fundamentally seeks to consolidate European expansionism in the Americas. Colonial reformism will deliver a strict regimentation of an "indigenized" social polity, sealed-off inside relatively autonomous pockets of royal prerogative.

This essay has been focusing on the Jesuit proposals for the distant colonial regions, the Paraná-Paraguay and the northern littoral of Maranhão in Brazil. My political reading wanted to reinforce the formal coincidence in the political, or semantic alliance of interests between the Crown and the Society of Jesus against the seemingly victorious white settlers (Spanish and Portuguese).

We have analyzed some salient features of the social regulation of Indian labor under asymmetrical and structurally violent situations of colonization. This analysis has been done via two exemplary Jesuit testimonies, Ruiz de Montoya and Vieira's. Against most scholarship on Jesuit missions, my critical position leans closer to a more secular and critical stance. In this reticent spirit, the invocation of the nominal good (say, "freedom"), has been put together with structural conditions of imposition (ethnic or "Indian" labor). And, always with a wary eye on this conceptual pair, my analysis has been proposing the colonial chaos of underregulation, or an early colonization semanticized around the unenforceable condition of state underregulation, and the Jesuit reformist proposals for self-appointed mediation and a stricter regimentation of a growing and heterogeneous social polity. Our conclusion is that, it is not at all easy to unpack much of a desire for the historical meaning of that Jesuit-manufactured "freedom" for the majority of the indigenous population in our two targeted regions⁴¹.

We have been looking at some of the historical contradictions implicit in the Jesuit reformist construction of a globalized commonwealth. Inside the largely barter economy of the Amazon region, the incipient predations of money economy and colonial state impositions regarding tax tribute and forced labor, Jesuits proposed themselves for the supervision and control of indigenous populations in the expanding margins of imperial demarcation. To subsidize this supervision, they requested suspension of customary, if underregulated tribute and forced labor for missioned Indians. My historical diagnosis has been that Jesuit reformist structuring of mission enclaves largely operated in the manner of a cog in the imperial wheel. In the colonial margins of imperial expansionism, Jesuit missions were one crucial frontier institution, with privileges concerning tax and labor impositions to the most fragile indigenous social sectors associated with them.

Building bridges, this paper has been remarking on the truly striking similarity of denunciation of social conflict and enunciation of possible remedies in our two Jesuit case studies. Jesuit reformism, of Portuguese or Spanish origin, crystallizes around the incorporation of foreign peoples, named "Indians," into regulated state property in the chaotic middle of massive slave-raider predations and solid *encomendero* interests. Unlike

Aldenís conviction, differences among savage *encomenderos* and measured Jesuits are clear, structural differences among measured and reasonable *encomenderos* and Jesuits appear to be less clear.

In agreement with classic utopianism, these Jesuit proposals fundamentally strive for greater supervision and control of peoples and goods, traffic and duties in a particularly sorry picture of the expanding margins of a colonial world. These proposals try to do so by following a model that we might want to call the United Nations politics of neutrality and legality-bound intervention in the midst of permanent state of war (Sempat Assadourian). Indian labor in a pacified region was to become the cornerstone which, if properly kept under control, would help the overseas construction of the absolutist state ("*todos são interessados nos índios*" as Vieira says).

Following the historical dictum of political decorum, Jesuit proposals were made in the prestigious vehicle of communication, narrative and epistolary exchange in the imperial languages, Portuguese and Spanish. These proposals made the primordial claim of attending to state interest and Crown desire (the untouchable taboo of the "*serviço real, serviço de V. M.*" as in Vieira). Due to this scrupulous observance, Ruiz de Montoya's and Vieira's proposals for social change (the often called "Jesuit utopia")⁴², were welcome inside decision-making power circles, and monopoly was granted, although there were no doubt tensions, backlash and hesitations, until the official expulsion of the Jesuits (1759 and 1767 from Portuguese and Spanish America respectively). It would certainly enrich this preliminary research to be able to demonstrate Jesuit collaboration among Spanish and Portuguese members beyond imperial demarcations and interests. After all, there is only one international Society of Jesus heavily centralized and unambiguously hierarchical, still largely influential in Latin America and elsewhere until today. To reinforce the likelihood of this hypothesis, the proposed figure of speech of the shifting imperial borderline theoretically vanished during the six decades (1580-1640), in which the Crowns of Portugal and Castile were united⁴³.

We thus contemplate one colossal imperial construction theoretically unified under the absolutist pinnacle of the Monarchy. Ruiz de Montoya and Vieira amply demonstrate the generalized malfunction, the

paradoxical crisis and growth, of this impressive House of transatlantic Being, with respect to the most often non-textualized interests of the indigenous majority of the American population. This indigenous majority, when not kept in the slave quarters, the *Senzala*, was most likely to be found in the huts of forced labor, or tightly regimented inside Jesuit enclaves (not to mention the runaway escapades and the threat of the *bandeirante* explorations). Colonization thus posits the impossible challenge to the Early Modern vision of what “human” may mean and the institutional compromise by the absolutist state, and also by the Jesuits, was a middle-of-the-road compromise in the legalized infantilization of American populations.

The dual aspect of the word mission, enclave and exploration or foray, has been crucial because it highlights the fundamental itinerant constitution of peripheral populations and the precarious nature of population settlement in the initial years of empire establishment in the marginalized Paraguay and Maranhão regions. Surely, the vastness of the topic necessitates of further in-depth and comparative research. And yet, the strong suggestion remains that a state of severe underregulation is most likely not for the benefit of the weakest social sectors. We may add to this previous comment, that a certain *indigenista* program is certainly at work in these early Jesuit proposals while at the same time tinge such “white” claim with the “blood and sweat” of the “Indians.” This consideration has taken this work to conclude that the operative regulation in a colonized world does not quite appear to be an entirely desirable solution, let alone the final solution to colonization. And this is perhaps the historical horizon that the Early Modern period could not transcend. This critique is also including most utopian literature, mostly Europe-centered, addressing the Jesuit utopianism historically situated in the colonization of (Latin) America. Celebrations do not come easy in relation to the larger imaginary landscape of colonial Latin America.

Finally, and this is the desire behind these pages, the interrogation of structural practices of vertical imposition will hopefully give us the necessary understanding for the abolition of such practices of vertical imposition, still well and alive today. If utopianism is the “social good” which is not yet here, not yet there in the past, I am not saying, there is no need to say, that the Indians, as the subalternized majority, are or

did “the good,” by contradistinction to the Jesuit well-meaning regulation which tried to deliver “the good” inside the larger desolation of Early Modern colonization. More importantly, I would like to suggest, is to highlight that it was the majority of the population in colonial Paraguay and Maranhão which suffered the colonial commotion and massive restructuring of modes of living in the name of the “social good,” be this Christianity as the ultimate horizon and social meaning for Montoya and Vieira, civilization, state Crown interest or anything else.

The making and the channeling of wealth for the benefit of the majority of the population (commonwealth), is the mental horizon that my writing has been trying to circumscribe in relation to the historical slipperiness of utopianism, still very much in the making with us today. In relation to colonial reformism, Jesuit reformism may be said to be a historical approximation, surely insufficient, to the mercurial slipperiness of utopianism, which could be if only tentatively semanticized as follows:

1. The primordial and radical consideration of social egalitarianism as exposed by the question, “what would a non-hierarchical structuring of say, labor (or ethnic, or sex, or language, etc.) look like?;”
2. The abolition of degrading social labelling, the abolition of practices of social degradation.
3. The abolition of toil for life (labor) and the satisfaction of communal need or equal distribution of “goods” to everyone according to need; and,
4. The constant negotiation of in-between states of inflexible regulation and absolute deregulation, the inoperativeness of an ideal legal dictum and the legal loopholes, always with an eye on the production and distribution of “social goods” to all coincidental social agents (whatever these “goods” might be according to the avatars of historical crisis and transformations).

And yet, one may wonder out loud whether the “social good” must ever be fittingly situated within the horizon of the law. Early Modern utopianism emphatically answered “yes” to this, and colonial reformism categorically underlined this “positive” answer. In the darker (Latin) American underside of Modernity, we might perhaps today have some growing doubts about this. Should regulation be the ultimate horizon, one might also hesitate a little bit more if the

production and usufruct of “the social good” have of necessity to be subsumed under, and exhausted by, the large shadow of money and payment. The outside of history, the “excess” which we may shorthand as “justice,” whatever this empty sign may mean, does not appear to be encapsulated so easily.

It appears clear that there is no definite round figure to egalitarianism-as-justice. Yet some of the rigor of the numeral, think of the six working hours for everyone, might just as well be a very good start in the implementation of more egalitarian measures around the toil for communal life. This historical fascination for the measuring rod may be said to be the horizon for the slippery ideal of egalitarianism in classic Early Modern utopianism. Against this precedent, colonial reformism comes into being, it is important to highlight, not without colonial tensions and contradictions. Jesuit reformism intended the construction of orderly pockets of social polity in the imperial margins colonial domination. Such political practice with partial successes and severe limitations is no doubt interpellating our practices today.

In the historical shadow of this utopian egalitarianism, my reading has been proposing the juxtaposition of this utopian desire and the praxis (labor or mode of life) of the majority of the population in Paraguay and Maranhão. In relation to Ruiz de Montoya and Vieira, we have seen how the fundamental social structuring of labor changed. O’Gorman’s Spanish is surely more eloquent, “se está siempre dando de s’ en el transcurrir de la historia,” just as *yanacónaje*, *mita* and *encomienda* labor massively destructured and restructured indigenous structures for social reproduction. It is only slowly, yet inevitably that we may see the coexistence with abusive wage labor per work-unit (“pe_as de servi_o” already in Vieira), today the hegemoni form for social exchange. The slow and fragmentary introduction of money economy brought no

relief to subsequent indigenous generations (as Maeder’s work exemplifies), and the figure of the *pongo* may insidiously sneak into any celebratory accounts. It is precisely against this historical figure that some of the fearful symmetry, the patterns of predictability and sameness, the radiant eating of anonymous peoples in public dining halls, or the inflexible clockwork regulation of social duties, which we may find in classic or Early Modern utopias, as well as in the underside modulation of colonial reformism, may be brought, with all its tensions, to memory and desire.

If any single *thing* which we may be tempted to call “social” is inevitably in the middle of crisis and transformations, what would utopian praxis have meant in colonial Paraguay and Maranhão, amid early implementation of imperial structures of domination and Jesuit reformism, if not the effective negatives of no-tribute, no-forced labor, no-*encomienda*, no-*mita*, no-*yanacónaje*, even perhaps no-mission labor? Would consistent wage labor among theoretical equals have exhausted the historical meaning of colonial reformism? And does utopianism effectively “do it” if it remains within the horizon of accurate money payment? Most likely not. It appears to me, but I might be wrong, that it is mainly in the critical analysis of state (i.e. structural and systemic) conditions of force and imposition, and also the neighboring or residual conditions of possibility, that a more acute perception of qualitatively new needs in old and new historical times may thus be said to come into being together with more appropriate responses tending towards the shameless satisfaction of communal need (politics of fulfilment and transfiguration in Seyla Benhabib’s words). It is in relation to this Jesuit political “paradise” in colonial Latin America, with all its successes and failures, that we dare ask in the end, what would all of this have to mean for us here and now? And do our privated selves have anything better to offer?

Notes

- 1 Earlier versions of this article have been presented at the 49 *International Congress of Americanists* (Quito, July 7-11, 1997), and also in the 22nd Annual Meeting of *The Society for Utopian Studies* (Memphis, Oct. 16-19, 1997). I wish to acknowledge the numerous responses and comments I received in both of these events. I particularly wish to thank Profs. Walter D. Mignolo, Enrique Dussel, James Kripper-Martínez and Lœcia H. Costigan for their critical suggestions to earlier versions of this work.
- 2 I finally want to include the names of Marc Couture, Kristin Pesola and Debbera Carson in the editing of this final version. All errors remain my own.
- 3 See J.H. Phelan for a panoramic account in *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1970). The large contrast still remains valid to me, between the more accusatory and confrontational millenarianism of early Franciscanism in New Spain, and the more compromising attitude of the young Jesuit monasticism expanding in the more distant colonial regions such as Paraguay. It is important to note that there is almost one-hundred years and important geographical and populational differences between *novohispano* Franciscanism and Paraguayan Jesuitism. Some qualifications will be however needed later in relation to Vieira.
- 4 See Peter Gerhard for a complete mapping of the overlapping ecclesiastical divisions and relative hegemony of Franciscans in colonial Mexico (the Introduction to his *A Guide to the Historical Geography of New Spain* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972). See also J.I. Israel's *Race, Class and Politics in Colonial Mexico, 1610-1670* (Oxford: Oxford University Press, 1975) for an overall review. For a brief account of Franciscan enterprises and living ethos in the Sixteenth-Century Yucatan peninsula, see chapter 4, "Missionaries" in Inga Clendinnen's *Ambivalent Conquest. Maya and Spaniard in Yucatan, 1517-1570* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987): pp. 45-56. See also "Spanish Interaction in Sixteenth-Century Florida and Hispaniola" by Kathleen A. Deagan included in *Cultures in Contact: The Impact of European Contacts on Native American Cultural Institutions a.d. 1000-1800*. (Washington: Smithsonian Institution Press, 1985): pp. 281-318.
- 5 We have the figure of Fray Diego Valadés, born in the colonial Mexico, who in Rome will be defending the Franciscan sermonistic invention of figures and images, see the beautiful bilingual edition of the *Retórica Cristiana* (Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1989, particularly pages 235-239). The condensation of signification that the allegorical figure entails for more efficient learning processes is also extensively exemplified in this monumental text. The contrast with the selected texts by Montoya and Vieira's epistles cannot be more striking.
- 6 See Magnus Mörner in his *The Expulsion of the Jesuits from Latin America* (New York: Alfred A. Knopf, 1965): pp. 11 & 28-29.
- 7 See David Alden, *ibidem*, p. 72-73.
- 8 All quotes refer to the recent English edition, *The Spiritual Conquest Accomplished by the Religious of the Society of Jesus in the Provinces of Paraguay, Paraná, Uruguay and Tape* (St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1993).
- 9 Carlos Sempat Assadourian has spoken of the "permanent state of war" in the foundational period of colonization in the specific context of the Viceroyalty of Peru. I find this definition perfectly applicable to our two targetted regions of Paraguay and Maranhao, see "La Gran Vejación y Destrucción de la Tierra: Las Guerras de Sucesión y de Conquista en el Derrumbe de la Población Indígena del Perú," in *Transiciones hacia el Sistema Colonial Andino* (Lima: IEP, 1994): pp. 19-62.
- 10 Although the bibliography on Jesuit missions is quite extensive, convincing socioeconomic accounts are not so easy to come by. My fundamental source has been Pablo Hernández's *Organización Social de las Doctrinas Guaraníes de la Compañía de Jesús* (Barcelona: Gustavo Gili, Editor, 2 vols., 1913). See also Jaime Cortesão (1969) for letters and yearly briefings by Ruiz de Montoya and Pedro Romero to Diego de Borja, Father Provincial, for some extra information regarding the situation in the missions and the constant *bandeirante* threat and damage. The recent work by Rafael Carbonell de Masy, S.J. promises to be a fundamental source of reference for the future, *Estrategias de Desarrollo Rural en los Pueblos Guaraníes (1609-1767)* (Barcelona, Antoni Bosch Editores, 1992). I haven't had a chance yet to consult this work, which I am sure, will respond to some of these silences.
- 11 In fact, the *encomienda* appears as the very condition of possibility for the implementation of the colonial system in a fundamentally agrarian society radically in the making. See Góngora's *Studies in the Colonial History of Spanish America* (Cambridge, 1975), for a detailed study of the rewards of expedition and conquest (particularly chapter one). See also Burkholder & Johnson's numbers of *encomenderos*, about 500 for New Spain and Peru, in *Colonial Latin America* (Oxford: Oxford University Press, 1994): p. 109.
- 12 Burkholder & Johnson's, *ibidem*, state that "by 1707, 30 villages and 100,000 Indians" (p. 87).
- 13 See Elman R. Service's "Indian-European Relations in Colonial Latin America," *American Anthropologist* (1955/57, num.3, part 1): pp. 411-425; and Bernard Slicher Van Bath's "Economic Diversification in Spanish America around 1600: Centres, Intermediate Zones and Peripheries," in *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* (1979/16): pp. 53-95.
- 14 In payment to the Indians, Susnik speaks of the standard practice of cloth-payment and the official prohibition of payment in form of wine, honey, chicha or coca. She describes the regulated length of the cloth-payment (*pago en lienzo*) and the standard abuses which occurred (*El Indio Colonial en el Paraguay* (vol.1), pp. 43-44, 150-152).
- 15 Jesuit expulsion from Portuguese America in 1759 and from Spanish America by Carlos III in 1767. Official abolition of the *encomienda* system by 1770. Suppression of the Jesuit Order by

- the Pope in 1773. Independence of Paraguay in 1811. Destructuring of Guaraní villages, or "táva" communities by official decree of Carlos A. López in 1843: the status of "natural national" is officially attributed to the ethnic notion of Guaraní (Susnik, (1)167).
- 15 See Susnik's *El Indio Colonial del Paraguay* (vol. 1), p. 31, 47, 51 and 203-204).
 - 16 See Susnik, *ibidem* (vol. 1), p. 34.
 - 17 See Susnik, *ibidem* (vol. 2), p. 83.
 - 18 See Susnik, *ibidem* (vol.1), p. 138.
 - 19 The comparison with Vasco de Quiroga (1470-1565) in colonial Mexico is revealing of the efforts to reconcile the tensions implicit in the juxtaposition of utopian rules and regulations that attempt a reform of a society and the Christian-inspired legalisms that deemed right the right to conquest, the *Reglas y Ordenanzas para el Gobierno de los Pueblos-Hospitales* (1565), directly inspired by Thomas More's *Utopía* (1516) and the controversial treatise *De Debellandis Indis* (1552), which could be translated as "About the war that must be waged against the Indians." Quiroga's *Real Colegio de San Nicolás de Pátzcuaro* passed to engross Jesuit patrimony. There is a marked contrast between the centralized urbanity of New Spain, more prosperous and quieter, and the unpredictable Paraguayan periphery, "Noticias para la Historia del Antiguo Colegio de San Nicolás de Michoacán" in *Boletín del Archivo General de la Nación* (Num. 1, Tomo X, México 1939): pp. 24-106.
 - 20 It is against this early chaotic colonial background that the prophetic suggestion made by classic utopianism for the six working hours for everyone must grip the historical imagination. We may also recall Marx's later description of the horrors of the working day, in *The Marx-Engels Reader* (New York: Norton & Company, 1978): pp. 361-376.
 - 21 For a theorization of the frontier paradigm, see the comprehensive volume edited by David J. Weber, *Where Cultures Meet: Frontiers in Latin American History* (Wilmington, Delaware: A Scholarly Resources Inc. Imprints, 1994).
 - 22 It is in this sense that it is important to denaturalize and gain a profound sense of estrangement as regards the internal implementation of mission structures. Say, Hernández's chapter headings: "Concept of Indian," "Family," "The Cabildo Structure," "the constitution of the Vassal," "the Militia," "the Economic regime" (Agriculture, Industry, Commerce, etc... everything sounds reasonable until we suddenly remember that these structures happened in the Amazonas! The importation of European molds is welcome by Hernández as "the good" without ever quite putting them side by side with say, the reception by the peoples who were there. It is also important to emphasize that Hernández in the two truly impressive volumes of *Organización Social de las Doctrinas Guaraníes* does not provide his readers with convincing descriptions of mission labor.
 - 23 About punishments, Hernández speaks of the "rollo" (or flogging post) in the form of the cross in the middle of the village square for public punishment. Some villages also had jail (*Organización Social*, (1)122-124).
 - 24 It is to the credit of *The New Latin American Mission History* (1995), a recent revisionist volume edited by Langer and Jackson, the juxtaposition of "true belief" to "fanaticism" and the consideration of economic motives that may come, if only at times too close to (structural) "hypocrisy" mostly among those in powerful positions in colonial situations. The notion of "true belief" and "faith"(nominal goodness to some) and greed (bad thing as publicly acknowledged by most), is put together with Jesuit interests, if only to compensate the profusion of hagiographic accounts about and from Jesuits about Jesuit interventions in colonial times. My analysis is trying to move away from a history of the mentalities (the fundamental consideration of systems of belief, moral(ized) accounts, etc.). By focusing on the category of "ethnic labor" or the "praxis of the majority of the population," I am trying to get at the socioeconomic conditions of possibility for colonial tensions among several social sectors.
 - 25 "The grandson of a negroid woman," in Gilberto Freyre's *The Mansions and The Shanties* (Berkeley: University of California Press, 1986): p. 244 & 425.
 - 26 Following upon an earlier appreciation of the weak presence of millenarianism in the Jesuit ethos, mostly in relation to Ruiz de Montoya, it is the right time for some qualifications in relation to Vieira's millenarianism. It's been recently pointed out to me that it is possible to see messianism in Vieira, specifically in *Clavis Perpetrarum* and *Apologia das Coisas Profetizadas* (Lucia Helena Costigan, personal communication). Hemming notes the messianic belief in Vieira's "Sermon of the Missions" or "Sermon of Amazonia," which brought him to conflicts with the Dominican-run Inquisition (*Red Gold* (1978), p. 242). D'Azevedo cites several unmistakable instances of messianism in Vieira's sermons (*Historia de Antonio Vieira*, vol. 2, 24-5, 318, 323 and 329).
 - 27 There is the biographical account by J. Luzio Azevedo, *Historia de Antonio Vieira* (Lisboa: Livraria Classica Editora de A. M. Teixeira, 1920). See Gilberto Freyre for a comprehensive reading, a bit aged yet characteristic of a period certainly picturesque, of Portuguese colonization in the famous *The Masters and the Slaves*, particularly chapters one and three; and John Hemmings's *Red Gold or The Conquest of the Brazilian Indians* (Papermac, 1978), particularly chapters five and fifteen, for more general information of the Jesuit activities and Antonio Vieira. See also Gregory Rabassa for a descriptive and biographical account of Vieira, "Vieira in the Maranhao: Out of Pragmatism, Prophecy," in *Colonial Latin American Review* (Vol. 1, Nos. 1-2, 1992, pp. 175-184).
 - 28 This latter appellation of "liberal" is to be found in *The Dictionary of Global Culture*, edited by Kwane Anthony Appiah and Henry Louis Gates Jr., (New York: Alfred A. Knopf, 1997): p. 674.
 - 29 See Dauril Alden for a thorough account of the Maranhao region and Vieira's early leadership in "Indian Versus Black Slavery in the State of Maranhao During the Seventeenth and Eighteenth Centuries," in *Iberian Colonies, New World Societies: Essays in Memory of Charles Gibson*, edited by Garner and Taylor (private printing, second corrected version, 1986): pp. 71-102, and also the essay "Black Robes Versus White Settlers: The Struggle for "Freedom of the Indians" in Colonial Brasil," included in *Attitudes*

of *Colonial Powers Toward the American Indian* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1969): pp. 19-45. This date of 1759 is taken from Dauril Alden, "Black Robes versus White Settlers...", p. 38.

- 30 All references to *Cartas do Padre Antonio Vieira* (Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925), unless otherwise indicated.
- 31 Based on labor, Susnik also speaks of the strictly nominal division of the subalternized populations, or "Indians," according to the following categories of reticent or hostile Indian to incorporation into empire structures (or "plebeyo-mitayo"), ethnic labor grouping more or less docile and acculturated ("siervos-originarios-yanacónas"), and a certain original blood privilege delegated to bureaucratic tasks (or "caciques principales"), (vol. 1), p. 65, *ibidem*). Very close to slavery (war prisoners with no nominal rights), *yanacónato* or perpetual service ("servidumbre") was in all historical likelihood blood-related service officially granted to either tamed war prisoners or Indians initially hostile or reticent to accommodation to state structural impositions of tribute and labor. The verb "yanacónizar" is very telling of a certain state action (Susnik (vol. 1), pp. 20-23). Susnik's analysis is quite convincing of some of the historical complexities regarding the juxtaposition of labor, ethnicity or race and gender in situations of profound hybridity or *mestizaje*. We may have, for example, the deregulated union of a *yanacóna* woman and a *mitayo* man. See also J.I. Israel's work in the Mexican context, for some panoramic comments about "the steady erosion of the ÓIndianí republic" and "the paradox of the *mestizo*" (particularly chapters 1-3).
- 32 Dauril Alden has spoken of the state as the contradictory "husband in between his wife and his favorite mistress" ("Indian versus Black Slavery...", p. 72); he has also convincingly spoken of how the fight between "black robes" (Jesuits) and white settlers rested on the common ground of the low estimate of the cultural worth of the Amerindians. Necessity to historicize the notion of "freedom" is finally highlighted ("Black Robes versus White Settlers," pp. 39-40).
- 33 Hemming speaks of 42 villages and 200,000 Indians in *Red Gold*, p. 324.
- 34 See Freyre for the regional differentiation of the two cultures, *The Masters and the Slaves*, pp. 44-48.
- 35 Bearing in mind the notion of "cloth-payment" to the Indians, the internal hierarchy in the missions and the official attribution of status (or "cargos") broke open the egalitarian Morean principle of equal dress for everybody that the Jesuits tried, but fail, to implement. The *caciques* will occasionally dress with pieces of 3 ó 4 different colors whereas the "common people" (*los comunes*) received unadorned cloth or nothing ("lienzo simple or nothing," Susnik's *El Indio Colonial del Paraguay* (vol.1), p. 28).
- 36 In this distinctly Early Modern utopianism, Vasco de Quiroga also mentions in his Rules and Regulations one strongbox with three keyholes located in a safe place: the centralized and communal ownership of the "good" ("la moneda del comœn" is the historical phrasing) to which the three authorities ("Rector, Principal, Regidor") may have simultaneous access. Yearly and public account of those monetary holdings will occur ("cuenta y razón clara y fiel"). The strict control and communal and centralized regulation of money also appears in Thomas More –the ideal of money circulation outside the enclosed Utopian community– and James Harrington –the *summum bonum* of normative regulations and money tabulation.
- 37 Some of Vieira's 1654 remedies are very similar indeed in spirit and formulation to the *Ordenanzas de Hernandarias* as described by Susnik (vol. 1), p. 68 and the 55 articles by the secretary Lastarria during Viceroy Avilés in the late date of 1800 (vol. 2), pp. 63-64). And this formal coincidence may trigger two comments: a) it reinforces the impression that there is really no formal contradiction between state interests and Jesuit interests, b) it introduces the alternative of the velocity with which reformism must adjust to larger imperial dictum, and c) the necessity for colonial reformism, in the shadow of colonization, to intervene into the dictum of the colonial state.
- 38 Who can ever forget the splendid vistas into the timely, efficient and clean dining halls in More's island? Enough food to satisfy anybody's hunger, earthenware dishes, glass cups, finely made but inexpensive, most special attention to the elders, intellectual reading by an appointed Utopian, "no evening meal without music, no dessert course is ever scanted, they burn incense and scatter perfume, omitting nothing which will cheer up the diners." The most basic human need –eating– is thus provided for in the same vein that proclaims that the coarser of the woollen thread (for everyone) is precisely the finest: "they do not value fineness of texture." Not an isolated activity, utopian eating is then a radically centralized and communal activity (rather than beggars' banquet truly love feast and agape). In relation to this splendid state-implemented structuring of communal need satisfied, who can ever dream even today of the coevalness of all hunger gone at least for a couple of hours?
- 39 Lucio D'Azevedo's biography of Vieira, with important primary material, contradicts this regulation numerous times, the Jesuits had slaves; see for example Vieira's letter to the Provincial of Maranhao (1680, vol. 2), pp. 67-372. Morner has given us round numbers of the slaves for the Jesuit headquarters of Cordoba, 50-70 black slaves for 40-60 Jesuits, and a total number in the Cordoba vicinity of 150 slaves, in *The Political and Economic Activities of the Jesuits in the La Plata Region* (Stockholm: Ibero-Americanska Biblioteket och Institutet, 1953): p. 63, 76-77 and 79.
- 40 To give a concrete money form to this negotiation, see Dauril Alden's "God's Share or the King's? Jesuit Opposition to the Payment of Tithes in Colonial Brazil," in *Colonial Latin American Review* (Vol. 1, Nos. 1-2, 1992, pp. 185-200).
- 41 Dauril Alden thinks otherwise, see the conclusion to his "Black Robes versus White Settlers," p. 40.
- 42 See Marzal' comprehensive volume, *La Utopía Posible. Indios y Jesuitas en la América Colonial (1549-1767)* (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2 vols. 1992).
- 43 J.I. Israel, *ibidem*, p. 67.

Bibliography

- ARDITO VEGA, Wilfredo
1993 *Las Reducciones Jesuitas de Maynas*. Lima: Ediciones CAAAP.
- ARMANI, Alberto
1987 *Ciudad de Dios y Ciudad del Sol: El "Estado" Jesuita de los Guaraníes 1609-1768*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BARNADAS, Josep. M.
1973 Charcas 1535-1565. Orígenes Históricos de una Sociedad Colonial. La Paz: Centro de Estudios de Promoción del Campesinado.
- BROWN, Michael F.
1994 "Beyond Resistance: Comparative Study of Utopian Renewal in Amazonia," In: *Amazonian Indians from Prehistory to the Present. Anthropological Perspectives*. Tucson: The University of Arizona Press, (pp. 287-311).
- BURKHOLDER, Mark A. and Johnson, Lyman L, Eds.
1994 *Colonial Latin America*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- CARAMAN, Philip
1975 *The Lost Paradise: An Account of the Jesuits in Paraguay 1607-1768*. London: Sidgwick & Jackson.
- CHURRUCA PELÁEZ, Agustín
1980 *Primeras Fundaciones Jesuitas en Nueva España 1572-1580*. México: Biblioteca Porrúa.
- CORTESÃO, Jaime
1969 *Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615-1641)*. Brazil: Biblioteca Nacional. Divisão de Publicações e Divulgação.
- CUNNINGHAME Graham, R.B.
1988 *A Vanished Arcadia: Being Some Account of the Jesuits in Paraguay 1607-1767*. London: Century.
- D'AZEVEDO, J. Lucio
1918 *Historia de Antonio Vieira*. 2 vols. Lisboa: Livraria Clássica Editoria de A. M. Teixeira.
- DAVIES, Thomas
1970 *Indian Integration in Peru: A half Century of Experience, 1900-1948*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- DEAGAN, Kathleen A.
1985 "Spanish Interaction in Sixteenth-Century Florida and Hispaniola"
In: *Cultures in Contact: The Impact of European Contacts on Native American Cultural Institutions a.d. 1000-1800*. Washington: Smithsonian Institution Press) (pp. 281-318.)
- FERNÁNDEZ-HERRERO, Beatriz
1992 *La Utopía de América: Teoría, Leyes, Experimentos*. Madrid: Anthropos.
- FERRES, Carlos
1975 *Epoca Colonial. La Compañía de Jesús en Montevideo*. Montevideo: Biblioteca Artigas.
- FREYRE, Gilberto
1986 *The Masters and Slaves. Study in the Development of Brazilian Civilization*. Berkeley: University of California Press.
- GARNER, Richard L. and William TAYLOR Taylor (Eds.)
1986 *Iberian Colonies, New World Societies: Essays in Memory of Charles Gibson*. Corrected version, private printing, second printing.
- GERHARD, Peter
1972 *A Guide to the Historical Geography of New Spain*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GIBSON, Charles and Howard PECKHAM (Eds.)
1969 *Attitudes of Colonial Powers Toward the American Indian*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- GOMES, A. Carlos
1836-1896 *Il Guarany. Opera-Ballo in quattro atti di Antonio Scalvini*. Milan: G. Ricordi & C., n/d.
- GÓNGORA, Mario.
1975 *Studies in the Colonial History of Spanish America*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GOTAAS, Mary C.
1953 *Bossuet and Vieira. A Study in National, Epochal and Individual Style*. Washington: The Catholic University of America Press.
- HEMMING, John
1978 *Red Gold or the Conquest of the Brazilian Indians*. London: Papermac.

- HERNÁNDEZ, Pablo
1913 *Organización Social de las Doctrinas Guaraníes de la Compañía de Jesús*. 2 Volumes. Barcelona: Gustavo Gili, Editor.
- ISRAEL, J.I.
1975 *Race, Class and Politics in Colonial Mexico, 1610-1670*. Oxford: Oxford University Press.
- JAUREGUIZAR, Antonio J.
1987 *Organización socio-política de las reducciones jesuitas y su espiritualidad*. La Paz: Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto.
- JOVER PERALTA, Anselmo
1950 *El Guaraní en la Geografía de América*. Buenos Aires: Ediciones Tupa.
- LANGER, Erick, and Robert H. Jackson (Eds.)
1995 *The New Latin American Mission History*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- LIENHARD, Martín
1991 *La Voz y su Huella: Escritura y Conflicto Etnico-Social en América Latina 1492-1988*. Hanover: Ediciones del Norte.
- MAEDER, Ernesto J.A.
1992 *Misiones del Paraguay: Conflicto y Disolución de la Sociedad Guaraní*. Madrid: Editorial Mapfre.
- MARZAL, Manuel M.
1992 *La Utopía Posible. Indios Y Jesuitas en la América Colonial (1549-1767)*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2 vols.
- MEDINA RUIZ, Fernando
1987 *El paraíso perdido. Las Reducciones Jesuitas del Paraguay*. México: Tradición.
- MELIÀ, Bartomeu
1988 *Los Guaraní-Chiriguano-1: Nande Reko. Nuestro Modo de Ser*. La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA).
- MÖRNER, Magnus
1965 *The Expulsion of the Jesuits from Latin America*. New York: Alfred A. Knopf.
- MORENO, Gabriel Rene
1959 *La Mita de Potosí en 1795*. Bolivia: Universidad Tomás Frías, Instituto de Investigaciones Históricas.
- O'GORMAN, Edmundo
1958 *La Invención de América. El Universalismo de la Cultura de Occidente*. México: Fondo de Cultura Económica.
- PERALTA-RUIZ, Víctor
1991 *En pos del Tributo. Burocracia Estatal, élite regional y comunidades indígenas en el Cusco rural (1826-1854)*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".
- PHELAN, John Leddy
1970 *The Millenial Kingdom of the Franciscans in the New World*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- PIFARRÉ, Francisco
1988 *Los Guaraní-Chiriguano-2. Historia de un Pueblo*. La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA).
- RABASA, José
1993 *Inventing America: Spanish Historiography and the Formation of Eurocentrism*. Norman and London: University of Oklahoma Press.
- REITER, Frederick J.
1995 *They Built Utopia (The Jesuit Missions in Paraguay (1610-1768))*. Potomac, Maryland: Scripta Humanistica.
- ROSALES, Diego de
1991 *Seis Misioneros en la Frontera Mapuche (Del Libro IV de la Conquista Espiritual del Reino de Chile)*. Temuco, Chile: Ediciones Universidad de la Frontera.
- RUIZ DE MONTOTOYA, Antonio
1993 *The Spiritual Conquest Accomplished by the Religious of the Society of Jesus in the Provinces of Paraguay, Paraná, Uruguay and Tape*. St. Louis: The Institute of Jesuit Sources.
- SCHWARTZ, Stuart B., (Ed.)
1994 *Implicit Understandings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SEMPAT ASSADOURIAN, Carlos
1994 *Transiciones hacia el Sistema Colonial Andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

- SERVICE, Elman R.
 1995 "Indian-European Relations in Colonial Latin America,"
 In: *American Anthropologist* (57/3): (pp. 411-425.)
- SLICHER VAN BATH, Bernard
 1979 "Economic Diversification in Spanish America Around 1600: Centres, Intermediate Zones and Peripheries,"
 In: *Jahrbuch fur Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* (16): (pp. 53-95.)
- SUSNIK, Branislava
 1965 *El Indio Colonial del Paraguay. Los trece Pueblos Guaraníes de las Misiones (1767-1803)*. 2 Volumes.
 Asunción: Museo Etnográfico "Andrés Barbero".
- TEPASKE, John
 "The Mission and the History of Missions: Film and the Writing of History"(manuscript).
- VIEIRA, Antonio
 1925 *Cartas do Padre António Vieira*. Coimbra: Imprensa da Universidade.
Sermoes. Porto: Lello & Irmao Editores, 1959.
- WEBER, David J., (Ed.)
 1984 *Where Cultures Meet: Frontiers in Latin American History*. Wilmington, Delaware: A Scholarly Resources Inc. Imprints.
- ZAVALA, Silvio
 1984 *Estudios Indianos*. México: Edición de El Colegio Nacional.
- ZULAWASKI, Ann L.
 1985 *Migration and Labor in Seventeenth Century Alto Peru (Bolivia)*. Diss. Columbia University.

POLÍTICAS Y MÉTODOS DE EVANGELIZACIÓN EN MAYNAS DURANTE EL SIGLO XVIII

Definiendo los elementos de la cultura misionera



Carlos Oswaldo Aburto Cotrina

Pontificia Universidad Católica del Perú.

Instituto Superior de Estudios Teológicos Juan XIII. Lima, Perú

Introducción

*Siendo tantas las naciones de indios que hacen vecindad a la provincia de Quito, pues en todo lo que se extiende de Norte a Sur corren por la parte del Oriente los países de ellos (B-11), son muy cortas, a correspondencia, las misiones establecidas, y muchas, menos las religiones que, con celo evangélico, se dedican a este fin, **pues a excepción de la Compañía de Jesús, que después de muchos años ha mantenido la de Mainas, todas las otras o no tienen misiones algunas o sólo conservan uno u otro pueblo, lo bastante únicamente para tener motivo, con ese pretexto, de llevar misioneros, cuyos sujetos son empleados después en los particulares asuntos y fines de la misma religión.*** (Jorge Juan y Antonio de Ulloa, Noticias Secretas, 1748) (El subrayado es nuestro)

Las Misiones de Maynas empezaron a deteriorarse desde que su territorio se separó del superior gobierno del Perú, como está dicho antes, pero la mayor decadencia en que se hallan se hizo más notable desde la expulsión de los jesuitas en 1766 [sic] (Francisco Requena, 1779, Sobre arreglo temporal y adelantamiento de las Misiones de Maynas)

Estos dos testimonios del siglo XVIII no hacen sino ilustrar las impresiones que dejó en muchas mentes la promulgación de la Pragmática Sanción de 1767 que estipulaba la expulsión de los jesuitas de España y América. La primera corresponde a la obra oficial de los jóvenes militares españoles que acompañaron la expedición del científico francés La Condamine: *Las Noticias Secretas de América*. La segunda corresponde a Francisco Requena quien fuera gobernador de Maynas y Capitán de la IV Expedición de Límites del Marañón entre 1778 y 1794.

Queremos plantear aquí algunas precisiones sobre la dinámica que tuvo el proyecto misionero (o los proyectos misioneros) sobre las sociedades amazónicas del espacio colonial conocido como Maynas. No es nuestra intención volver a insistir en la polémica sobre la existencia o no de genocidios o masacres. Tampoco elaborar un recuento hagiográfico de los misioneros jesuitas.

La pregunta que nos planteamos aquí es precisar cómo y en qué medida las sociedades amazónicas se transformaron e incorporaron nuevos elementos en su cultura, por una parte, y también cómo y en qué medida resistieron el proceso aculturador que se dio a través de las misiones y su modelo de sedentarización (las reducciones). Esta obra fue empezada en Maynas por los padres jesuitas, y tras su expulsión, intentó ser continuada por los padres franciscanos de Popayán, primero, el clero diocesano, luego, y por los padres franciscanos de Ocopa, al final. Sin embargo, ¿Realmente existió un contraste entre ambos modelos o hubo más bien puntos comunes entre la política misionera de los jesuitas y la impulsada por los borbones en el siglo XVIII. Pero antes, queremos referirnos a los aportes más importantes ocurridos en los estudios amazónicos durante las últimas tres décadas.

Durante mucho tiempo la literatura antropológica amazónica pecó de esencialista¹ y de proyectar una imagen de la gente amazónica como salvaje, simple y congelada en el tiempo y supeditada a un tipo de existencia condicionada por el medio geográfico. En el caso preciso de los estudios amazónicos se ha hecho muy difícil escapar a esta idea de determinismo geográfico.² Son los estudios arqueológicos, llevados a cabo sobre todo en la parte brasileña los que ponen en tela de juicio viejas ideas y estereotipos según los cuales era imposible un desarrollo humano complejo y con altas densidades

demográficas en el llano amazónico, una historiografía que no sólo congeló a los pueblos amazónicos sino que también les había negado la posibilidad de relaciones y contactos entre ellos mismos y con las sociedades andinas.³ Esta perspectiva ha tenido una continuidad en los discursos políticos contemporáneos que se refieren a la Amazonia como una gran frontera por conquistar, o como la despensa inagotable del Estado, tesis cuestionadas por la antropología.⁴

La mayor parte de los estudios arqueológicos contemporáneos cuestionan la validez de esa visión “moderna” con respecto a la historia amazónica. Solemos referirnos con una facilidad increíble a los indios de la Prehistoria amazónica de igual forma que a los indios contemporáneos, porque la antropología había caído en ese vicio de hacer uso de extrapolaciones simplistas. El análisis de casos históricos y los estudios arqueológicos más recientes están llamadas a precisarnos la dinámica general y particular de los múltiples espacios amazónicos, labor nada fácil. Es en este contexto que emergen nuevas preguntas al estudio de las misiones coloniales.

Entendemos la misión no sólo como una institución colonial de carácter religioso y político (evangelizar es reducir), sino como un sistema cultural que traspasa la época colonial y que constituye un mediano tiempo en la historia de la gente amazónica. Este concepto de cultura misionera (*mission culture*) la tomo del historiador norteamericano David Block y su excelente estudio sobre el espacio cultural de Mojos. El concepto es comprensible y útil.⁵

La antropología e historiografía indigenista e indianista tuvieron un afán reivindicatorio de la historia, su labor era concebida como la elaboración de la “visión de los vencidos”, lo que llevó en muchos casos a reducir la misión a un proceso de etnocidio y de genocidio. Esta postura intentaba ser contestataria frente a una historiografía misionera y oficial, que sólo veía en la selva el desarrollo del Estado o de su labor misionera y hasta hagiográfica. En esta línea, los trabajos de historia amazónica eran sólo recuentos de rebeliones o ilustración de cómo los indios no aceptaban y rechazaban las costumbres introducidas por los misioneros.⁶

Frente a esta perspectiva, la propuesta de Block es útil porque nos permite incluir diversos aspectos de un mismo proceso. Se trata no sólo de responder a la pregunta de cómo las misiones modificaron los patrones de vida amazónicos sino también a qué elementos de las

culturas amazónicas modificaron por las pautas de vida europeas. Lógicamente los márgenes de acción estaban delineados por el contexto de la legislación colonial a la cual no podían escapar totalmente ni los misioneros ni los indios por más que estuvieran en zonas “marginales” para el Estado Español o de construcción de “frontera” para los portugueses. Esta situación les dio a los proyectos misioneros un sentido utópico imposible.⁷

Maynas fue el nombre que recibió una parte del espacio amazónico conformado por una diversidad de grupos indígenas correspondientes a los actuales territorios del sur del Ecuador, sur de Colombia, norte del Perú y oeste brasileiro. La duración de esta empresa misionera comprendió desde 1637 hasta 1820, si consideramos todo el período colonial, 130 años en manos de los jesuitas. Pero, como advertíamos en otra parte, ni la extensión ni el número de población indígena fueron constantes. En este sentido, los testimonios jesuitas tienden a referirse a una expansión misionera sin tomar en cuenta la gente y los territorios que se iban perdiendo al mismo tiempo.

Características de las sociedades nómades del bosque tropical

En un interesante artículo, la antropóloga francesa, Anne-Christine Taylor examinaba los orígenes de los mitos en torno a la Amazonia y el hombre amazónico así como sus implicancias en las investigaciones antropológicas contemporáneas.⁸

Ella sostiene que las percepciones sobre los indios y la cultura amazónica se nutren de diversas vertientes. La primera basada en la tradición ibérica que asimiló a los indios amazónicos a la barbarie y el estado de salvajismo. En este sentido, la legislación sobre los indios de las tierras bajas siguió más las tesis de Ginés de Sepúlveda que la de fray Bartolomé de Las Casas.

La otra visión se gesta en el contexto de la Ilustración y de la polémica generada por la visión negativa que en torno a América y su gente plantearon varios pensadores y “científicos” europeos del siglo XVIII, muchos de los cuales ni siquiera conocían este continente. Esta perspectiva tuvo una continuación en la literatura alemana, y está referida al apego a las descripciones geográficas, lo cual imprime un sesgo especial y se vincula más adelante al determinismo geográfico.⁹

Fueron los primeros cronistas quienes hicieron distinciones entre los pueblos indígenas prehispánicos. El jesuita padre José de Acosta, en su obra *De Procuranda Indorum Salute*, hacía una tipología que distinguía tres grupos de sociedades humanas no occidentales. La primera comprendía a los pueblos bárbaros que vivían en la India, China y Japón; ellos estaban llamados a la salvación como en su época lo estuvieron los griegos y romanos. El segundo grupo, comprendería los incas, aztecas y otros “reinos menores”; estos pueblos estaban más lejos de la “recta razón” y de las “prácticas propias del género humano”, por lo que necesitaban la tutela de los príncipes cristianos aunque dejándoles cierto margen de libertad. El tercer grupo, en el cual estaban incluidos los indios de Maynas, eran calificados como “hombres salvajes”, “semejantes a las bestias que apenas tienen sentimientos humanos”:

[...] *Sin ley, sin rey, sin pactos, sin magistrados ni régimen de gobierno fijos, cambiando de domicilio de tiempo en tiempo, si con halagos se dejan espontáneamente promocionar, tanto mejor; de no ser así, no se les ha de dejar a su suerte: si se resisten con terquedad a su propia regeneración, hay que obligarles por la fuerza y hacerles alguna conveniente presión para que no pongan obstáculos al evangelio... y entren, aunque sea un poco a regañadientes, en el reino de los cielos [...]* (Marzal, 1994: 601)

Las distintas descripciones de los misioneros coinciden en señalar que estos pueblos amazónicos carecían de ley y gobierno, y que sus líderes, los “curacas” o “caciques” tuvieron un poder muy limitado. Por eso fueron los misioneros quienes potenciaron el poder de sus jefes.¹⁰

El padre Figueroa (1661) describía de esta forma a los indios Cocamas:

Estos indios, aunque siempre bibieron poblados casi todos juntos, como los hallaron los españoles, y por eso parece que abian de tener más de policía que otros que biben muy divididos y apartados unos de otros, con ménos comercio humano, con todo esso es poco ó nada lo que en sus pueblos alcançaron de policía [...] Pero en otras cosas de importancia, estaban como si nos las hubiesse entre hombres. **No abia gobierno;** cada qual hacia lo que se le antojaba y tiraba por donde queria: en las maldades y delitos que cometian, ni abia quien los

*castigase, ni los caciques tenían mano para nada. Si alguno abia agrabiado de otro, **él mesmo tomaba la bengança, costumbre que es comun á las demas naciones**[...]* (Figueroa, 1661:196) (El subrayado es nuestro)

Otro elemento en el cual conviene insistir es el de la negación de las religiones amazónicas por parte de los misioneros. Según el investigador inglés, John Hemming (1978), la idea de que los pueblos amazónicos carecían de religión se basó en prejuicios y falta de observación. Los misioneros manifestaron una incapacidad para aceptar las religiones como tales. El padre Maroni decía que “no han encontrado nación alguna que haya tenido en su gentilidad noticia del verdadero Dios, sino que es muy confusa y mezclada con otros errores[...]” (Maroni, 1738:170).¹¹

En cambio sostenían que sí tuvieron “noticias del Demonio”, “sin que haya nacion en que no tenga su propio nombre” (Op.Cit.:172). Las tradiciones religiosas amazónicas asociadas a las prácticas shamánicas e insertas en una visión religiosa de la naturaleza fueron asociadas de plano como parte del engaño diabólico.¹²

El shamanismo, una institución religiosa difundida entre los pueblos amazónicos, incomodó a los misioneros jesuitas. Metraux (1973), señala que lo que molestaba a los jesuitas de los shamanes eran su orgullo y sus pretensiones ante la divinidad. El padre Pedro Lozano los describía de la siguiente manera:

[...] *los que la practicaban eran los más audaces y astutos y llegaban a convencer al pueblo de que eran hijos de la Virtud Soberana, sin padre terrenal. No negaban, sin embargo, haber nacido de una mujer, a causa de los testigos de su nacimiento. Llegados a un grado de madurez, que el demonio juzgaba suficiente para poder fiarse de ellos, les comunicaba cierto número desconocido para los demás. Les bastaba con difundirlas para ser considerados por el vulgo como verdaderos profetas. Eran considerados como santos, se les obedecía y veneraba como a dioses.* (Metraux, 1973: 19)

Estas informaciones también fueron registradas un siglo antes por los mismos jesuitas. En realidad Maroni sintetiza esto de la crónica del padre Figueroa. Allí se puede ver como los “mohanes” (shamanes) intervienen en otros rituales de la sociedad: “[...] les dice la bentura que tendrán quando ban á cazar, ó si ha de sanar ó mo-

rir el enfermo que curan, y otras cosas de sus guerras, etc.” (p.279). Inclusive llegaban a plantear la ambivalencia del poder del shamán tal como era percibido por la gente:

Dixe que los más hechizeros son aborrecidos, porque así como dellos esperan las curas y sanidad de sus enfermedades y otras utilidades, de la mesma manera, y aun con más firme y general persuasión les atribuyen sus males y desastres[...] (Figueroa, 1661: 280).¹³

Hemming llega a sostener que el encono de los misioneros recayó sobre los shamanes. El padre Nobrega, señalaba que los shamanes hacían creer a los indios que los misioneros colocaban navajas, cuchillas en sus cuerpos, de la misma forma como les regalaban estos objetos, haciéndoles creer que esto les ocasionaría la muerte. (Hemming, 1978:112).¹⁴ Al respecto sostenía Maroni:

[...] Sospechan tambien de que los mohanes y hechiceros le consultan y dél aprenden el arte no sólo de curar y adivinar, sinó tambien de causarles las enfermedades, pestes y otros desastres que regularmente les atribuyenn (sic). De aquí es que no hay quien los aborrezca y persigua (sic) como á enemigos del bien público; y no sólo no tienen por delito, sino antes por hazaña digna de premio y alabanza, el quitarlos la vida [...] Si en la realidad estos que tienen fama de hechiceros comuniquen y consulten al Demonio, no es fácil el averiguarlo [...] Maroni, 1738:172)

Otro aspecto en el cual creían corroborar su imagen en torno a los indios amazónicos se refiere a la ausencia de gobierno político, lo cual hace que los misioneros, como los demás europeos, lo asociaran a una manifestación de su estado de salvajismo, sobretodo cuando el hecho de vivir en ciudad estaba asociado a la idea de civilización. Todo ello hace que Maroni resumiera la tarea misionera en los siguientes términos “ [...] **su principal trabajo no consiste en otra cosa que en sacar á esta gente brutal de sus bosques y reducirla a vida racional y sociable, haciendo de brutos hombres y de hombres xtnos [cristianos]** [...] (Maroni, 1738:204), (El subrayado es mío).

Todo esto no impedía reconocer virtudes en los indios, aunque éstas eran propias de su estado infantil: inocencia, actitud servil, etc. Entre sus defectos señala-

ban como más importantes la pereza, la ira, la embriaguez y la gula.¹⁵

Los soldados de Cristo en los confines de la cristiandad

Surgida en el contexto de la Reforma Católica (Contrarreforma) y el espíritu del Barroco, la Compañía de Jesús incomodó pronto a las órdenes ya existentes. El cuestionamiento inicial se refería a por qué los padres de la Compañía no mortificaban su cuerpo ni tenían una predilección por la pobreza, sino que se encargaron de la educación de las élites. La respuesta jesuita remarcó que su mística estaba en la mortificación de la voluntad, tratando de someterse en todo a los superiores. Según el historiador inglés David Brading (1991), esta característica fue la que le permitió mantener exitosamente su cohesión y disciplina moral, “*expulsando a los disidentes y relapsos sin vacilaciones*[...]” (Brading, 1991:206).¹⁶

Este cuestionamiento temprano contra la orden, explicaría en parte el interés particular que tuvieron para desarrollar su labor misionera entre los pueblos más opuestos a los europeos y que eran tachados de salvajes. Por otra parte, la idea de constituir tropas de choque de la Contrarreforma contribuyó a que las misiones se convirtieran en las verdaderas fronteras de las Américas.¹⁷

La Compañía de Jesús, al llegar a fines del siglo XVI a América, no tuvo una participación en la polémica sobre la justificación de la Conquista española. En ese sentido la literatura jesuita partió de una concepción de las misiones dentro del proceso colonizador español. (Marzal, 1994).

¿Cuáles fueron los fundamentos filosóficos que inspiraron el trabajo de los misioneros jesuitas? ¿Cómo se dieron en la práctica? Al respecto los aportes de Barnadas, Marzal y Block me parecen relevantes. Block identifica dos posiciones filosóficas. La primera parte de una visión del indio como en estado natural, inocente, incorrupto y determinado por su ambiente. En este sentido, esta percepción se asemeja más al discurso ilustrado europeo del siglo XVIII, que motivara tantas defensas americanas. Esto es lo que José Barnadas ha denominado el “*impulso utópico de los jesuitas*”.¹⁸ La segunda postura tiene sus orígenes en los planteamientos de José de Acosta en su obra *De Procuranda Indorum Salute*, donde califica a los indios salvajes de caprichosos y vengativos. Estos indios sólo fueron convertidos de forma superficial al cristianismo tras un siglo de labor misionera.

Todo esto justificaba el paternalismo y autoritarismo de los misioneros, Acosta lo formuló en los siguientes términos: “¿Quiénes podían ser más infantiles que esos indios?”.¹⁹ Esta dicotomía también puede plantearse en términos pastorales más actuales, entre una evangelización aculturadora e inculturadora. La práctica, sin embargo, combinará elementos de ambas perspectivas, aunque con un mayor peso de la primera.

¿Cómo debería ser el misionero? Muchos de ellos eran extranjeros y mostraron una mayor adaptación al clima que los criollos. Para el caso del Paraguay, Zoffoli y Palacios (1991) corroboran esto, notando que la mayoría no reportaban cuadros clínicos de estados físicos débiles, sino que alcanzaban edades avanzadas. En el caso de Maynas y Mojos llama la atención, en cambio, la presencia, aunque minoritaria, de una suerte de legos o miembros más jóvenes, a pesar de que esa categoría no era muy común en la orden.²⁰ Maroni, nos describe las condiciones del misionero ideal:

Para vencer todas estas dificultades y otras semejantes, que dejamos de referir para no dilatarnos, el único medio que hay al presente en estas misiones se reduce á que el misionero, armado de una heroica paciencia y sufrimiento, como soldado valeroso, persista constantemente en lo empezado sin desamparar el puesto que le encargó la obediencia, usando de aquellas trazas ya de rigor ya de blandura que le sugiere (sic) su celo y caridad ingeniosa para reducir ya á los unos ya á los otros, yendo y volviendo á sus rancherías para llamarlos y atraerlos, premiando la aplicación de los unos en el trabajo, afeando con buen modo el dejamiento y flojedad de los otros, instando en la enseñanza de la ley y preceptos evangélicos, sin asquear de repetir una y mil veces lo mismo. (Maroni, Op.cit: 205)

Esta suerte de virtudes que señala serían: robustez física ante las inclemencias y fatigas a las que se verán sometidos, sobre todo en el llano amazónico; un ánimo nada pusilánime, que sepa despreciar los peligros, pero al mismo tiempo muy sosegado y paciente; liberalidad, cariño y trato familiar aunque sin arriesgar el cumplimiento de sus votos; finalmente, facilidad con el estudio de las lenguas, por la necesidad propia de la comunicación diaria y para no depender demasiado de los intérpretes. (Maroni, Op.Cit.:205).

Las reducciones: un proyecto urbano para nómades

La fe por las hachas y las hachas sin fe

El jesuita limeño Ruiz de Montoya, ya en el siglo XVII, definía las reducciones en los términos siguientes:

Llamamos reducciones a los pueblos de indios que, viviendo a su antigua usanza en montes, sierras y valles, en escondidos arroyos, en tres, cuatro o seis casas solas, separadas a legua, dos, tres y más, unos de otros, los redujo a la diligencia de los padres a poblaciones grandes y a la vida política y humana, a beneficiar el algodón con que se vistan, porque comúnmente vivían en desnudez, aun sin cubrir lo que la naturaleza ocultó. (1892:29. En Marzal, 1994, tomo II: 685)

Como lo advierte Marzal, hubo diferencias entre el régimen de las reducciones jesuitas y el sistema de reducciones implantado por Toledo en el siglo XVI. Analicemos la estructura de una reducción. Para ello tomaremos como punto de referencia la crónica del Padre Manuel Uriarte quien describe la historia de Maynas durante el período de 1750 a 1768.²¹ La estrategia de los misioneros para atraer a los indios era a través del regalo de hachas, cuchillos, anzuelos, venenos de Lamas, etc. Uriarte llega a resumir esta estrategia en la expresión: “viendo hachas que es su imán”

Amaneció el domingo, y con la voz de los regalos vinieron todos a la iglesia; recéles, platiquéles con más muestras de amor [...] Señalo a Pedrito y otros tres indios (para bogas), y dicha Misa venid todos, que os quiero regalar. Con esto, acabada la Misa y gracias, se amontonaron. Di cuchillos a los bogas y a los varayos, y a los demás, anzuelos, venenos de lamas, que me envió el P. Crespo, y a las mujeres y niños, chaquiras y agujas [...]. (Uriarte, 1778:128).²²

Una vez establecida una misión la situación no era estable. No faltaban intentos de asesinato contra el padre misionero, algunos de los cuales se concretizaban.

Esta inestabilidad se manifiesta en la evolución demográfica de las misiones. Los trabajos de Santos Graneiros señalan que la disminución demográfica en Maynas llegó a bordear el 90%. Esto se debió a que el modelo jesuita suponía la supresión de las formas indígenas en beneficio de una organización familiar y de una jerarquización social totalmente importadas. (Taylor, 1994, 111).²³ El mismo autor ha señalado como otros, a partir del ca-

so de las misiones franciscanas de la selva central del Perú, la asociación que hacían los indios entre reducción y muerte debido, sobre todo, a las enfermedades. Algo que el jesuita Manuel Marzal considera como un costo indeseado de la “Utopía”. Indudablemente varios factores contribuyeron a la baja demográfica en las reducciones: las fugas y levantamientos indígenas debidos a ser sometidos a vergüenza pública, el miedo a la presencia de expediciones portuguesas y el impacto ecológico del uso intensivo de los suelos.²⁴

En este contexto de inseguridad o de fragilidad del régimen misionero, los misioneros debían diseñar estrategias para atraerse a los indios. El jesuita Pablo Maroni nos describe tres de ellas:

- a. Tener intérprete, a pesar de que esto es peligroso por el temor que hay frente al extranjero y por las rivalidades intertribales.
- b. Llevar escoltas de indios cristianos, lo cual era preferible a los soldados españoles utilizados al comienzo y que crearon tantos problemas.
- c. Capturar un indio del pueblo al que se iba a visitar y tratar de ganarlo con algunos “*donecillos*” (Op. Cit: 203)

La inserción de los indios en las reducciones o misiones no fue del todo forzosa, sino que había intereses indígenas en la misión, que diferían de los objetivos evangelizadores de los padres. Los motivos que hacían interesante la misión a los ojos de los indios fueron diversos. Por una parte, los regalos de los misioneros consistentes, sobre todo, en herramientas de hierro, que produjeron una verdadera “revolución de las hachas” entre los pueblos amazónicos, similar a la que en otras partes de América produjeron el caballo y las armas de fuego.²⁵ Por otra parte, conforme avanzaba el siglo XVIII, se fue haciendo más evidente el peligro de las incursiones portuguesas que amenazaban a los indios con sus expediciones o correrías de caprura. Por lo menos esto es lo que atestiguan las fuentes jesuitas, aunque al respecto hay discrepancias.²⁶

En un informe que presentaba el vicario de las misiones, el padre Andrés de Zárate sobre el estado de las misiones entre 1725 y 1735 resaltaba que a pesar de los reveses ocasionados por las incursiones portuguesas del Pará, no se había producido un decaimiento de las misiones antiguas sino que por el contrario se había producido un incremento. Los principales problemas que dificultaban el adelanto de las misiones, a su parecer, fue-

ron: la falta de operarios, la falta de escolta conformada por españoles, la ausencia del gobernador y los portugueses.

Con el correr del tiempo, la Amazonia perdió esa fascinación inicial que motivara tantas y variopintas expediciones en busca de mundos imaginados: el Paititi, El Dorado, el reino del Etnim, etc. La dificultad para acceder a las misiones por el problema de los caminos, intransitables en la mayor parte del año, agudizó el problema. Pero también, el poco interés que tuvo la selva en el imaginario colonial hispanoamericano, que estaba centrado en los Andes y sus riquezas minerales o agrícolas.

En cambio, en la otra parte del continente los seretanistas (norte) y bandeirantes (sur) remontaron en varias ocasiones los cursos de los ríos impulsados por la búsqueda de la tierra del “Potosí”.

Las reformas borbónicas que intentaron revertir esta situación que había dado tanta autonomía a los misioneros. Sin embargo, dichas reformas generaron una serie de conflictos al interior de las misiones y en los centros de administración andinos.²⁷

Un proyecto misionero sin jesuitas

Para los indios, por los indios, pero sin jesuitas

El siglo XVIII ha sido definido, en Hispanoamérica, como el siglo de las Reformas Borbónicas. Estas no fueron otra cosa sino el conjunto de medidas implementadas por el Estado para hacer más eficiente su administración. Todo esto, debe quedar claro, visto sólo desde la perspectiva del Estado. Por ello, este siglo fue también la época del mayor número de movimientos de descontento social ante las medidas fiscales o políticas concretas, los cuales movimientos fueron interpretados, más tarde, como precursores de la Independencia.

Guillermo Céspedes del Castillo ha definido a este siglo reformista como una época de ruptura del “Pacto Colonial” que se había establecido en los siglos precedentes bajo la administración de los Habsburgos, y en donde las elites, tanto criollas como indígenas y mestizas (las últimas en menor medida), habían conseguido espacios de poder en instituciones locales, como los corregimientos, los cabildos e incluso las audiencias.

No hay por qué concebir estas medidas reformistas como totalmente singulares. El mundo europeo vivía de distintas formas el denominado “Despotismo Ilustrado”

que dio lugar a que los gobiernos monárquicos trazaran de forma más clara sus objetivos de obtener el “progreso” de sus naciones, por el racionalismo y el desarrollo de la ciencia. En Hispanoamérica fue una época de gobiernos autoritarios y donde las elites locales sintieron la pérdida de espacios de poder que habían ganado y que consideraban suyos.

Las reformas más importantes se produjeron bajo la administración de Carlos III, quien antes había sido rey de Nápoles.

A nivel eclesiástico se plantearon visitas destinadas a “reformular” el relajamiento de las costumbres del clero tanto regular como secular. En varias partes del mundo hispanoamericano los conflictos entre los obispos reformistas y el clero fueron notorias.²⁸ En el caso peruano no se ha estudiado a fondo esta reforma eclesiástica, salvo el trabajo pionero de Pedro Guibovich.

Lo primero que llama la atención es la poca relación entre las denuncias planteadas por las autoridades visitadoras y las medidas tomadas posteriormente. Testimonios tempranos de la primera mitad del siglo XVIII, como el de los jóvenes militares españoles Jorge Juan y Antonio de Ulloa que acompañaron al científico francés Me. De La Condamine en su viaje por el Ecuador, denunciaron el relajamiento y el atraso de las misiones franciscanas, mientras que señalaban el celo y el progreso de las misiones jesuitas.²⁹

Indudablemente en la nueva reglamentación referida a la administración misionera primaron los intereses de Estado y las cuestiones territoriales. Un punto importante fue el tratado de Madrid de 1750 donde por una parte quedaron definidas las áreas de influencia hispana y portuguesa en Sudamérica, y por otra, los nuevos términos jurídicos mediante los cuales se resolverían los problemas territoriales.³⁰

El interés español estaba en conservar como área de control la Cuenca del Río de La Plata, importante foco del contrabando inglés y portugués a través de la colonia de Sacramento. En cambio, la cuenca amazónica nunca constituyó para los españoles un área central sino periférica, ni siquiera una frontera en los términos de Turner para los Estados Unidos.³¹ Por ello, se dispuso la entrega inmediata de parte de los 30 pueblos guaraníes de los jesuitas. La oposición indígena sirvió de pretexto para circular el rumor de una conspiración jesuita que se unía al de la conspiración de Esquilache en España.³²

Paralelamente a las disposiciones limítrofes que se prosiguieron en los tratados de 1761 y 1777, se procedió a conformar las Comisiones de Límites en varias partes de la Cuenca. Estas permitieron un acercamiento y presencia civil del Estado en la Cuenca, como nunca antes. En el caso de Maynas esto coincide con la administración de Francisco de Requena, quien fuera gobernador de Maynas entre 1778 y 1793.

Todas estas negociaciones territoriales partían del hecho de que el Estado reasumía su rol hegemónico en el diseño de las políticas misioneras. En esta línea se dieron Reales Cédulas destinadas a precisar el tipo de régimen misionero a imponerse. Una de los principios era la subordinación de todas las instancias al poder civil, inclusive la de los misioneros (Real Cédula de 1772). Como era de esperarse, hubo una fuerte resistencia, curiosamente de esos nuevos misioneros más en la línea de los intereses reales, quienes adujeron argumentos parecidos a los que en otras épocas presentaron los misioneros jesuitas, es decir una autonomía de los misioneros con respecto a las autoridades civiles a fin de llevar a cabo una labor más eficiente con la población indígena.

Definiendo los elementos de una “cultura misionera” en Maynas

Todo cambia, todo permanece

La expulsión de los jesuitas no marcó el fin del sistema misionero; las instituciones y autoridades que ellos habían impuesto en las misiones permanecieron. Nos referimos a las autoridades como los alcaldes de indios, los regidores, los caciques, cuyo poder fue potenciado durante la administración jesuita. Esto explica, en parte cómo, tras la expulsión de los misioneros jesuitas y a pesar de la voluntad del Estado para normar la administración de las misiones de una forma diferente, tuvo que darse un régimen especial en donde las semejanzas fueron mayores que las diferencias. Todo apuntaba a la sedentarización de estas sociedades nómades.

Otro aspecto que ha sido resaltado para espacios misioneros como Moxos, es el acatamiento pasivo de los indios ante el cambio de administración, porque según las fuentes jesuitas, los misioneros se lo habían pedido expresamente a los indios. Pero también, probablemente, porque éstos no sintieron inicialmente el cambio de administración. Los cambios se van percibiendo en la in-

consistencia de los futuros misioneros y en la discontinuidad de su trabajo. No olvidemos que pasaron sucesivamente a Maynas, y sin mayor éxito los doctrineros de Quito, los padres franciscanos de Popayán y nuevamente los misioneros seculares de Quito. Sin embargo, muchos de ellos pasaban sin mayor experiencia ni vocación, y se escapaban rápidamente. Los que permanecieron notaron las contradicciones de la legislación hispana entre su afán por dar al indio selvático un status diferente y por abrir las misiones al comercio con los españoles. Sin embargo, los nuevos misioneros (ya no jesuitas) volvieron a insistir en una antigua demanda jesuita, que era la autonomía en el gobierno de las misiones por parte de los misioneros para luchar contra los abusos cometidos por los españoles. Ciertamente que había abusos también de parte de los nuevos misioneros.

Las permanencias de esta cultura misionera quedan en el plano de la vida cotidiana y de la cosmología. Las instituciones políticas y la base material de las misiones en Maynas, en cambio, desaparecieron rápidamente, al punto que la evidencia arquitectónica que se tiene para otras partes de América, no existen en Maynas. Tenemos imágenes de la época posterior a los jesuitas plasmadas por el gobernador de Maynas, Francisco Requena a través de acuarelas, poseedoras de cierto valor etnográfico para la Amazonia.³³

Por otra parte, la discusión sobre la definición de cultura y la naturaleza del cambio cultural han sido temas peliagudos en la literatura antropológica. La cultura, desde su análisis antropológico, ha sido, en muchos casos, planteada como estática y sin cambios. El historiador, en cambio, ha privilegiado los cambios en la historia. ¿Cómo hallar puntos comunes y visiones más dinámicas de la cultura y del proceso del cambio en las culturas indígenas y en la cultura misionera?³⁴

En la historiografía misionera se ha evaluado el cambio cultural en función de balances sobre la labor misionera y su impacto sobre la población indígena. Uno de los más críticos investigadores es el historiador norteamericano David Sweet quien lo plantea en términos de elementos negativos y de oportunidad para la vida de los indios en las misiones. Los primeros serían:³⁵ muerte, malnutrición, reglamentación excesiva del tiempo, disciplina y castigo, deculturación, paternalismo y alienación con respecto a la naturaleza. Según Sweet los castigos consistían en azotes, golpes de fierro, encarcelamiento, trabajos forzados y humillación pública. En

muchas partes, el misionero cuenta como castigó públicamente a una persona por haber reincidido en un comportamiento poco cristiano, y que poco después esa persona moría. Lógicamente el misionero sólo destacaba que había muerto en la gracia de Dios. Probablemente estos actos de humillación pública tuvieron un efecto más grave sobre los indios, que el señalado por los misioneros.

Sweet, resume su análisis bastante negativo y reivindicativo, en los siguientes términos, “[...] de una espiritualidad de participación se pasó a un monoteísmo de poder y explotación” (Sweet, 1995:31). Más adelante llegará incluso a afirmar que en la reglamentación de la vida de la misión, se parecía más al de la plantación o la hacienda serrana antes que al del sistema semi-independiente de las reducciones. En este sentido las misiones se parecerían más a las prisiones o reformatorios y poseerían una base militar antes que él una institución social moderna. (Ibid.:19).³⁶ Pero, Sweet plantea algunos aspectos positivos de la misión por las oportunidades que en ella tuvieron los indios. Desde su perspectiva, referirse a elementos de oportunidad, no significa blanquear la institución, ni entrar en la discusión sobre la benignidad y utilidad del sistema sino que se trata de examinar los aspectos materiales y sociales de la vida en la misión que se relacionan a los indios, otorgándoles espacios de gobierno autónomo en medio de los límites que constreñían su existencia.³⁷ Estos fueron:

- a. La posibilidad ilusoria de sobrevivencia frente a la presión europea y a las guerras entre europeos, así como la posibilidad de huir de las persecuciones esclavistas (aunque esta posibilidad fue quimérica porque –para Sweet– la mayor parte de los indios no sobrevivió).
- b. La adquisición de nuevas herramientas, cultivos y técnicas.
- c. El establecimiento de nuevas formas de comunidad
- d. La apropiación del cristianismo
- e. La resistencia cultural.

Sin embargo, Sweet sostiene, que el balance de las misiones fue catastrófico.

Como reflexión final, deseo señalar que el tema de la cultura indígena, el de las misiones mismas y el de los otros temas historiográficos, ha respondido a intereses y enfoque políticos marcados. Por una parte, la historiografía nacionalista y misionera elaboró una historia donde el indio estaba casi ausente o era el receptor pasivo

de la acción misionera. Por otra, en la década del 70' por influjo del discurso marxista, la inquietud de las clases populares y la temática del indianismo, se construyó una historia que rechazó los aportes de la misión como institución, que puso énfasis marcado en los efectos desestructuradores y que habló de una especie de "genocidio" ocasionado por la acción "depredadora" occidental.

Ambas interpretaciones extremas han de tenerse en cuenta al momento de hacer una verdadera historia de los pueblos indígenas y de las misiones católicas en la Amazonia. Todo ello contribuirá a obtener una visión más completa de los procesos históricos valorando los aportes de la gente indígena y de los misioneros, sin omitir sus contradicciones y conflictos.

Notas

- 1 En general se han producido serios cuestionamientos al esencialismo con el cual se han elaborado los estudios de espacios como los Andes y la Amazonia. Con respecto al primero se puede revisar el provocativo artículo de Mark Thurner y con respecto a la Amazonia, los trabajos de Anne-Christine Taylor.
- 2 Un estudio pionero y representativo de esta postura es el estudio clásico de la antropóloga Betty Meggers, de la Smithsonian Institution, *Amazonia, un paraíso ilusorio*. México, 1981, Ed. Siglo XXI.
- 3 Los estudios de Thierry Saignes y de Fernando Santos Granero han documentado las relaciones especiales entre pueblos del llano, con los pueblos de la ceja de selva, y a su vez las relaciones con la gente andina. Los intercambios parecen ser de origen prehispánico y fueron redefinidos durante la Colonia. Para la parte brasileña, están los estudios de Anna Roosevelt, discípula de Betty Meggers cuyos estudios han replanteado muchas ideas que se tenían sobre la prehistoria amazónica y la posibilidad de desarrollo complejo en ella.
- 4 Es el caso de los discursos del expresidente peruano, arquitecto Fernando Belaunde Terry y su proyecto de la Marginal de la selva.
- 5 David Block, *Mission Culture On The Upper Amazon*. Native Tradition, Jesuit Enterprise & Secular Policy in Moxos, 1660-1880. Nebraska, Nebraska Press, 1994.
- 6 En la línea de corte indigenista están trabajos serios como los del etnólogo francés André Marcel d'Ans (1982) *L'Amazonie péruvienne indigène*, PAYOT, 1982; también los estudios recientes compilados por Eric Langer y Robert Jackson, *The New Latin American Mission History*, University of Nebraska Press, 1995.

En la línea misionológica está el estudio pionero de Herbert Bolton *The Mission as a Frontier Institution in the Spanish-American Colonies*, *American Historical Review*, 23, 1: 42-61. Para un análisis de la toda la historiografía misionera y nacionalista, ver Carlos Aburto, (en prensa)
- 7 La obra de Manuel Marzal sobre las misiones jesuitas es muy sugerente y provocativa en su títulos y su balance en torno a la "utopía jesuita". Manuel Marzal, *La Utopía Posible*. Lima, PUCP.
- 8 Anne Christine Taylor, "Génesis de un arcaísmo: La Amazonia y su Antropología". En Bernard, 1994.
- 9 La literatura setentista estuvo muy enfocada a la creación de identidades y tuvo un marcado matiz político.
- 10 Este tema fue abordado de forma muy sugerente por el antropólogo francés, Pierre Clastres en su libro sobre las *Sociedades sin estado*.
- 11 Cuan diferente de la postura asumida por los jesuitas con respecto a las culturas y religiones de los pueblos andinos, en donde partieron de las semejanzas y contribuyeron a plasmar un proceso sincretista y hasta heterodoxo. Mientras que los misioneros franciscanos plantearon su tarea evangelizadora como una "tábu-la rasa" con respecto a la cultura y creencias religiosas indígenas; los jesuitas partieron de la idea de que la Revelación se había dado a toda la humanidad. Por ello, en los pueblos indígenas deberían encontrarse rastros de esta temprana cristianización que se había perdido por la obra del diablo. Para el caso de los indios amazónicos, les fue más difícil encontrar a esos elementos, se entiende entonces la crítica de muchos estudiosos con respecto a las percepciones de los propios misioneros jesuitas con respecto a las creencias indígenas. No obstante no podemos entender el proceso de evangelización como algo que arrasó con todo elemento de las culturas indígenas. Resulta increíble todavía escuchar a algunos investigadores referirse con un simplismo extremo al proceso aculturador y evangelizador como totalmente desarticulador. Eso no implica negar los efectos negativos que tuvo.
- 12 Reconocía Maroni una excepción, la de los indios campas en la selva central quienes rendían un culto al sol. Al respecto puede revisarse el excelente trabajo de Fernando Santos, *The Power of Love: The Moral Use of Knowledge amongst the Amuesha of Central Peru*, The Athlone Press, Londres, 1991.
- 13 Este tema ha sido abordado para el caso de grupos contemporáneos por el antropólogo Michael Brown en su libro *Tsewa's Gift. Magic and Meaning in an Amazonian Society*. Washington, 1986, Smithsonian Institute.
- 14 Nóbrega fue uno de los primeros misioneros jesuitas del Brasil. Contaba que en cierta ocasión se enfrentó a un poderoso shamán. El padre le preguntó si estaba curando en nombre de Dios o de satán, él shamán le respondió que él mismo era Dios, lo cual irritó a Nóbrega, procediendo a intimidar al indio quien cayó de rodillas y se hizo cristiano. Citado por Hemming, 1978: 112.
- 15 La antropología ha hecho algunas contingencias al respecto. La denominada pereza estaría vinculada a dos factores, la naturaleza de su economía no-capitalista y la imposibilidad aparente de explotar los recursos de forma intensiva. Según Sweet, la pereza estaría también condicionada por el desgano vital al sentirse sometidos a un sistema que no les daba muchas libertades. Con respecto a la embriaguez, se sabe que estos pueblos ingerían bebidas como el masato, lo cual no estaba vinculado a problemas de alcoholismo; por otra parte, la difusión del aguardiente fue una costumbre introducida por los propios misioneros y demás españoles que intentaron entablar buenas relaciones con estos indios.

El efecto del alcohol ha sido estudiado para otras partes de la América colonial. Para el caso de México tenemos el excelente estudio de William Taylor, *Drinking, Homicide, and Rebellion in Colonial Mexican Villages*. Stanford, 1979, Stanford University Press. Para el caso de los Andes está la recopilación hecha por el francés Thierry Saignes: *Borrachera y Memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*. La Paz, HISBOL-IFEA, 1993.
- 16 Brading añade que esta disciplina pudo ser mantenida gracias a que todos los jesuitas fueron formados por los Ejercicios Espirituales, conjunto de meditaciones concebido por San Ignacio de Loyola, y que siempre tuvieron la guía de un experimentado director espiritual. (Ibid.)
- 17 Al respecto se pueden revisar los estudios compilados por David Weber y Jane Rausch, *Where Cultures Meet*. *Frontiers in Latin American History*, A Scholarly Resources, Delaware, 1994, 233 p.

- También la compilación de Erick Langer y Robert Jackson, *The New Latin American History*, University of Nebraska Press, 1995, 212 p. Un estudio pionero en la perspectiva de la misión como institución fronteriza fue el de Eugene Bolton, "The Mission As A Frontier Institution In The Spanish-American Colonies", pp.42-61 En: *American Historical Review*, v.23, N°1, 1917.
- 18 La obra de Brading, Op. Cit. trata toda la discusión planteada en torno a América y lo americano en el contexto del pensamiento ilustrado del siglo XVIII.
 - 19 Eder, Breve descripción de las reducciones de Mojos. Citado por Block, 1994:115.
 - 20 El historiador jesuita, Jeffrey Klaiber nos comentaba que la Compañía tuvo hermanos legos desde su fundación. Estos fueron claves para la construcción de los edificios en las misiones. Fueron también los administradores de las haciendas. (Comunicación personal, febrero de 1998).
 - 21 La crónica de Uriarte es la recopilación de un cronista desde el exilio. El llevaba un diario de los acontecimientos de la misión que se perdió en el trayecto de regreso debido a la expulsión. Los datos compilados los hizo basándose en sus recuerdos y algunos papeles que pudo consultar.
 - 22 En otra parte, cuenta Uriarte cómo regaló a un par de indios, vistiéndolos, luego, "[...] llenéles las manos y les envié diciendo avísasen a sus parientes iba el Padre a verlos y regalarlos [...]" Op. Cit. 198)
 - 23 Cabe aclarar los problemas existentes con respecto a la demografía, los datos en muchas ocasiones son exagerados porque el cronista está preocupado por destacar el efecto devastador de las incursiones extranjeras o de las epidemias sobre la labor que había desplegado su orden.
 - 24 Ver Santos Granero, y el estudio de Juan Miguel Bákula, Perú y Ecuador. Testimonios de una vecindad.
 - 25 Para un estudio de los cambios producidos en los pueblos indígenas tras las expediciones europeas se puede revisar el interesante trabajo del antropólogo norteamericano, Eric Wolf, *Europa y la gente sin historia*, México, FCE, 1987.
 - 26 El diario del Padre Samuel Fritz es rico en describir la lucha de este jesuita contra las incursiones del gobernador del Pará y de los carmelitas que los apoyaban. Un estudio muy completo es la tesis doctoral de David Sweet; también se puede revisar mi artículo de 1997.

El historiador norteamericano, Leo Garofalo nos precisaba que esta visión tan negativa de los portugueses no fue siempre exacta y que sería sobre todo una imagen hispana. Hubo casos de relaciones entre portugueses e indios mucho más dinámica y hasta tolerante. (Comunicación personal)
 - 27 En otra parte he señalado como la Amazonia irrumpe en el discurso criollo colonial a fines del siglo XVIII cuando vuelve a ser objeto de proyectos destinados a la extracción de recursos que se imaginaban existían en grandes cantidades. Ver Carlos Aburto, 1996.
 - 28 Un decreto de 1749 que exigía que todas las parroquias administradas por los mendicantes en las diócesis de México y de Lima fueran entregadas al clero secular, no levantó las protestas esperadas. Por ello se decidió ampliar su radio de acción lo cual provocó airadas protestas. (Brading, 1991:530). Es el caso de los conflictos entre el obispo Palafox en Michoacán (México). La labor del obispo Martínez Compañón en Trujillo (Perú) también puede ser vista desde esa perspectiva. Al respecto se pueden consultar los trabajos de Brading y Restrepo.
 - 29 La Condamine, sin embargo, destacó el contraste entre el poco desarrollo de las misiones jesuitas españolas frente a las misiones portuguesas de los carmelitas.
 - 30 Esta temática la he trabajado en otra parte. Ver Carlos Aburto, "Las disputas por el espacio amazónico en el siglo XVIII. Las Misiones de Maynas y el Reformismo de Frontera". pp.185-198. En: Córdova, Espacio: teoría y praxis. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima. El tema del reformismo de frontera también ha sido abordado por Lucena Giraldo y Sampaio.
 - 31 Weber, David & Rausch, Jane, Where Cultures Meet. *Frontiers in Latin American History*. Wilmington, Scholarship Resources, 233 p. Allí se discute la idea de la frontera asociada a la construcción de una idiosincrasia o carácter nacional emprendedor. Fue Víctor Andrés Beláunde quien negó que la cuenca amazónica haya consistido en la Colonia una zona de frontera en el sentido de Turner y que hubiera podido permitir una expansión hacia el este.
 - 32 Los episodios de los efectos de este tratado sobre las misiones y la población guaraní han sido recreados en la excelente película titulada *La Misión*.
 - 33 Estas pinturas se encuentran en la Colección Privada del Museo Lima Oliveira sito en la Universidad Católica de Washington. Otra parte, según el investigador Eric Beerman, se encontrarían en el Museo América de España. Al respecto se pueden revisar los estudios de Robert Smith, "Requena and the Japurá: Some Eighteenth Century Watercolors of the Amazon and other Rivers", *The Americas*, Washington D.C., III, n°1, 1946, pp.33-50. También el trabajo de Eric Beerman "Pintor y Cartógrafo en las Amazonas: Francisco Requena", *Anales del Museo de América*, 2, 1994, pp.83-97.
 - 34 Emiko Ohnuki-Tierney, del Departamento de Antropología de la Universidad de Wisconsin en Madison, propone algunas pistas en una compilación titulada: *Culture Through Time Anthropological Approaches*. Allí plantea las inquietudes de los historiadores en torno al estudio de la cultura. Primero, cómo se produce el cambio cultural y, segundo, qué es lo que permanece. El esquema braudeliano ofrece algunas posibilidades de análisis al plantear distintos niveles de duración, y por lo tanto, de cambio. De esta manera habría que distinguir entre los cambios que se producen a un nivel más superficial de los cambios estructurales y si los cambios son lo suficientemente poderosos como para transformar el sentido y significado de las estructuras.
- Esta discusión también estuvo presente en los orígenes de la antropología, aunque fue resuelta de una forma muy simplista por los difusionistas quienes pretendían explicar los cambios y los elementos comunes a través de préstamos o difusiones culturales,

muchas de ellas casi insostenibles. La posición que concibe a la cultura como estática ganó terreno con la escuela estructuralista de Claude Levi Strauss, para quien la estructura es sincrónica, la historia es irracional y los cambios históricos no amenazan la estabilidad de las estructuras y de su análisis.

- 35 David Sweet llevó a cabo una investigación doctoral sobre la historia de la depredación de la Cuenca Amazónica hasta 1750 en la parte brasileña. Luego, aporta un esfuerzo de síntesis en un capítulo de la compilación de Langer y Jackson *The New Latin Ame-*

rican Mission History, se trata de una panorámica sobre la misión frontera iberoamericana en la historia indígena.

- 36 Hay en esta apreciación fuertes anacronismos y una postura reivindicativa muy notoria y que marca una impronta en su trabajo.
- 37 En una sociedad como aquélla cabe preguntarse si el autoritarismo y paternalismo no eran notas comunes del trato de los sacerdotes con respecto a sus feligreses y que tendía a acentuarse con el género y la raza.

Bibliografía

I. Fuentes primarias impresas

DAVIN, Diego

- 1754 *Cartas Edificantes, y curiosas escritas de las misiones estrangeras y de Levante por algunos misioneros de la Compañía de Jesus*. Madrid, Imprenta de la viuda de Manuel Fernández y del Supremo Consejo de la Inquisición, Tomo XVI.

FIGUEROA, F.

- 1681 *Informe de las Misiones del Marañón, Gran Pará o Río de las Amazonas*. Iquitos, CETA, 1681, Colección Monumenta Amazónica.

FRITZ, Samuel S.J.

- 1988 *Diario de Samuel Fritz*. En: MARONI: *Noticias Auténticas del Famoso Río Marañón*. Iquitos, CETA.

JUAN, J. Y ULLOA, A.

- 1985 *Noticias Secretas de América*. En: Ramos Gómez: Madrid, Instituto Fernández de Oviedo, 2 tomos.

LUCENA GIRALDO, Manuel

- 1991 *Francisco de Requena y otros: Ilustrados y bárbaros. Diario de la exploración de límites al Amazonas (1782)*. Madrid, Alianza Editorial.

MARONI, Pablo S.J.

- 1988 *Noticias Auténticas del Río Marañón*. 1738. Iquitos, CETA, Colección Monumenta Amazónica.

MARTIN RUBIO, María del Carmen

- 1991 *Historia de Maynas, un paraíso perdido en el Amazonas*. Madrid, Atlas.

REQUENA, Francisco

Copia de la parte que corresponde al expediente sobre arreglo temporal y adelantamiento de las misiones de Maynas sacada del informe original que hizo don Francisco Requena, 1799-1799. En: Martín Rubio...

URIARTE, Manuel

- 1775 *Diario de un Misionero de Maynas*. Iquitos, CETA, Colección Monumenta Amazónica.

VACAS GALINDO, Fr. Enrique

- 1902 *Colección de Documentos sobre Límites Ecuatoriano Peruanos*. Quito, Escuela de Artes y Oficios, 2 tomos.

VELASCO, Juan S.J.

- 1788 *Historia Moderna del Reyno de Quito y Crónica de la Provincia de la Compañía de Jesús del mismo Reyno*. Quito, Biblioteca Amazonas. Vol. IX. 2 tomos.

ZARATE, A.

- 1739 *Relación de la Misión Apostólica de la Compañía de Jesús en el Gran Río Marañón*. Iquitos, CETA, Colección Monumenta Amazónica.

Fuentes secundarias

ABURTO COTRINA, Carlos Oswaldo

- 1996 Régimen Político y Economía en un espacio fronterizo colonial. Maynas durante la segunda mitad del siglo XVIII. En: *Histórica*, Lima, Vol. XX, N°1, Julio de 1996 (pp. 1-28).

- 1997 Las disputas por el espacio amazónico en el siglo XVIII: Las misiones de Maynas y el Reformismo de Frontera.

En: Hildegrado Córdova, *Espacio: Teoría y Praxis*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

- 1996 El Reformismo De Frontera En Maynas, 1750-1810. Antiguos y nuevos derroteros de la historiografía misionera. Ponencia presentada al III Encuentro de Historia y Arqueología. Universidad de Valparaíso, Universidad de Chile. Octubre de 1996. (En prensa.)

- 1996 Dinámica de un espacio fronterizo colonial: Las misiones de Maynas en el contexto del Reformismo Ilustrado. 1690-1810. XVI International Latin American Students Association, Austin, Febrero de 1996. Universidad de Texas.

ARDITO, Wilfredo

- 1993 *Las Reducciones Jesuitas de Maynas. Una experiencia Misional en la Amazonía Peruana*. Lima, CAAAP.

BÁKULA, J.M.

- 1992 *Perú y Ecuador. Tiempos y testimonios de una vecindad*. Lima, CEPEL/FOMCIENCIAS, 3 tomos.

BEERMAN, Eric

- 1994 Pintor y Cartógrafo en las Amazonas: Francisco Requena. En: *Anales del Museo de América*, Madrid, Vol. 2, (pp. 83-97).

- BLOCK, David
1994 *Mission Culture On The Upper Amazon. Native Tradition, Jesuit Enterprise & Secular Policy in Moxos, 1660-1880*. Nebraska, University of Nebraska Press.
- BOLTON, Eugene
1917 The Mission As A Frontier Institution In The Spanish-American Colonies
En: *American Historical Review*, v.23, N°1, (pp.42-61)
- BRADING, David
1991 *Orbe Indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. México, FCE.
- CESPEDES DEL CASTILLO, G.
1983 *América Hispánica. (1492-1898)*. Barcelona, Labor, 526 p. Colección de Historia de España.
- CHANTRE Y HERRERA, José S.J.
1901 *Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Maraón español. 1637-1767*. Madrid, Avrial.
- GONZÁLEZ SUÁREZ, Federico
Historia General de la República del Ecuador. 7 tomos. Tomo III. Quito, Imprenta del clero, 1890-1903.
- GUIBOVICH, Pedro
Reformismo y Regalismo en el Perú en la segunda mitad del siglo XVIII. El clero colonial y el estado borbónico. Lima, s.e.
- HEMMING, John
1978 *Red Gold. The Conquest of the Brazilian Indians*. Londres, Papermac.
1987 *Amazon Frontier. The Defeat of the Brazilian Indians*. Londres, MacMillan.
- JORNA, P. et.al.
1991 *Etnohistoria del Amazonas*. 46º Congreso de Americanistas. Amsterdam, 1988. Quito, Abya-Yala.
- JOUANEN, José S.J.
1943 *Historia de la Compañía de Jesús en la Antigua Provincia de Quito. 1570-1773*. Quito, Editorial Ecuatoriana, 2 tomos.
- LANGER, E. & JACKSON, R. (Comp.)
1995 *The New Latin American Mission History*. Nebraska, University of Nebraska Press Lincoln and London.
- MAPFRE
1995 *Proyecto, Impacto en América de las Expulsión de los Jesuitas*. Madrid, Mapfre.
- MARTÍN RUBIO, María del Carmen
1991 *Historia de Maynas, un paraíso perdido en el Amazonas*. Madrid, Atlas.
- MARZAL, Manuel S.J.
1984 Las reducciones indígenas en la Amazonía del Virreinato Peruano
En: *Amazonía Peruana*, Lima, V, 10, (pp.7-45)
1994 *La Utopía Posible. Indios y Jesuitas en la América Colonial*. Tomos I y II. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú,
- MERINO, Olga
1995 Jesuit Missions in Spanish America: The Aftermath of the Expulsion
En: Yearbook, Conference of Latin Americanist Geographers, Vol. 21, (pp.133-148).
- MIRANDA RIVADENEIRA, Francisco
1986 *Crisis en las misiones y mutilación territorial*. Quito, Banco Central del Ecuador.
- MÖRNER, Magnus
1965 *The Expulsion of the Jesuits from Latin America*. New York, Alfred Knopf.
- PALACIOS, S. Y ZOFFOLI, E.
1991 *Gloria y tragedia de las Misiones Guaraníes*. Bilbao, Mensajero.
- PORRAS, María Elena
1987 *Gobernación y Obispado de Mainas. Siglos XVII y XVIII*. Quito, Abya-Yala.
- PORRAS BARRENECHEA, Raúl
1942 Esquema para una bibliografía amazónica
En: *Mercurio Peruano*, Lima, (pp.159-167).
- RAMOS GOMEZ, L.J.
1985, *Las 'Noticias de América', de Jorge Juan y Antonio de Ulloa. (1735-1745)*. Madrid, Instituto Fernández de Oviedo, 2 tomos.

RICARD, Robert

- 1958 Comparison of Evangelization in Portuguese and Spanish America
En: *The Americas*, Vol. XIV, Nº 4., april 1958, (pp.444-453).

ROSAS MOSCOSO, Fernando

- 1974 *La expansión Luso-Brasileña y el Virreinato del Perú. s. XVII-XVIII*. Lima, (s.e.), PUC, Tesis doctoral.

SAMPAIO, Synesio

- 1991 *Navegantes. Bandeirantes. Diplomatas. Aspectos da descoberta do continente, da penetração do território brasileiro extra-Tordesilhas e do estabelecimento das fronteiras da Amazônia*. Brasília, Fundação Alexandre de Gusmão e Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais. IPRI.

SANTOS GRANERO, Fernando

- 1991 *The Power of Love: The Moral Use of Knowledge amongst the Amuesha of Central Peru*. Athlone Press, Londres.
1992 *Etnohistoria de la Alta Amazonía*. Quito, Abya-Yala.
1992 *Opresión Colonial y resistencia indígena en la Alta Amazonía*. Quito, CEDIME-FLACSO.

SMITH, Robert

- 1946 Requena and The Japurá: Some Eighteenth Century Watercolors of The Amazon and Other Rivers.
En: *The Americas*, Vol. III, 1, (pp. 31-65)

SWEET, David Graham

- 1974 *A Rich Realm of Nature Destroyed: The Middle Amazon Valley, 1640-1750*. Wisconsin, University of Wisconsin.

TAYLOR, Anne-Christine

- 1994 Génesis de un arcaísmo: La Amazonia y su Antropología.
En: Carmen Bernand, *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*. México, Fondo de Cultura Económica.

TEÓFANES, Isidoro

- 1994 *Las causas "gravísimas" y secretas de la expulsión de los jesuitas por Carlos III*. Madrid, Fundación Universitaria Española.

VARGAS UGARTE, R.

- 1961 *Historia de la Iglesia en el Perú*. Burgos, Aldecoa., 5 tomos. Vol. IV.

WEBER, David y Jane RAUSCH

- 1994 *Where Cultures Meet. Frontiers in Latin American History*. Wilmington, Scholarship Resources.

AMBIGÜEDADES Y CONTRADICCIONES DE UN RÉGIMEN DE EXCEPCIÓN: LOS JESUITAS Y EL GOBIERNO DE LA PROVINCIA MISIONAL DE CALIFORNIA



Ignacio del Río

Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México. México, D. F. México

Voy a examinar en esta ponencia una de las experiencias misioneras tenidas por los padres jesuitas en la América española. No es mi propósito tratar aquí sobre las modalidades y resultados de las prácticas de evangelización de los sacerdotes ignacianos; mi interés es, más bien, el de mostrar cómo la institución misional, en su realidad histórica concreta, tuvo una dimensión política potencialmente divergente respecto de los intereses del colonialismo y cómo fue que, por este hecho, las misiones terminaron por entrar en contradicción con el Estado que en principio las acogía y amparaba.

El caso en el que me ocuparé es el de las misiones jesuitas de la Antigua o Baja California. Reconozco que la situación que ahí se dio es una de las que se pueden calificar de extremas, pero me persuado de que son precisamente los casos de este tipo los que mejor pueden servirnos para comprender tanto las posibilidades coyunturales como los límites históricos de la institución misional, según la concibieron y la procuraron implantar en la América colonial los padres misioneros de la Compañía de Jesús.

Antecedentes

Se dio el nombre de Californias a un vasto territorio de límites imprecisos, localizado hacia el noroeste de la Nueva España. En un principio prevaleció la idea de que se trataba de una inmensa formación insular, hasta que sucesivas experiencias terminaron por echar abajo esta errónea noción. En el curso del siglo XVIII se llegó a concebir, ya con suficiente fundamento, que las Californias comprendían una relativamente angosta península de más de mil doscientos kilómetros de largo y, hacia la parte norte de ésta, una porción del macizo continental, cuyo frente costero se extendía por el Pacífico Norte.

Los navegantes españoles pisaron por primera vez tierras californianas al finalizar el primer tercio del siglo XVI. Desde entonces, las Californias se convirtieron en un posible objetivo para los movimientos de expansión colonial. Ocurrió, sin embargo, que todas las tentativas de colonización que se hicieron a lo largo del siguiente siglo y medio fracasaron en sus propósitos, debido principalmente a la lejanía de los territorios californianos respecto de las partes nucleares de la Nueva España, a la general aridez de la California peninsular, que era la parte a la que se dirigieron las expediciones de colonización, y al hecho de que los grupos humanos que poblaban la región eran todos ellos cazadores-recolectores, es decir, gente a la que no resultaba fácil sujetar y, menos aún, someter a un régimen de explotación directa.¹

Mientras que de este modo se iba aplazando la ocupación colonial de las Californias, mayor era la significación que para el Imperio español adquiría ese incumplido programa de expansión. Si en un principio interesó tan sólo aprovechar recursos naturales valiosos, como las perlas, de que abundaban las costas del litoral del golfo de California, desde las últimas décadas del siglo XVI, en que empezaron a navegar por el Pacífico Norte embarcaciones de piratas ingleses —a los que luego seguirían sus congéneres holandeses—, se tuvo claro que la ocupación de las Californias habría de responder a la necesidad estratégica de impedir una posible penetración extranjera y a la de proteger la ruta de la nao de Filipinas, que hacía posible el nexo comercial entre la Nueva España y los países asiáticos.²

Bien avanzado el siglo XVII, en 1683, se realizó un nuevo intento de colonización de la península de California. La expedición, que fue enteramente financiada con recursos del real erario, estuvo al mando del almirante Isidro de Atondo y Antillón, a quien se instruyó pa-

ra que procurara ante todo desarrollar cultivos agrícolas que permitieran asegurar el poblamiento. No se tuvo éxito en este empeño y la expedición, como todas las que la habían precedido, terminó por fracasar y retirarse de la península, con lo que hubieron de interrumpirse también los incipientes trabajos de evangelización que venían realizando tres sacerdotes jesuitas que iban con los expedicionarios, entre ellos el padre Eusebio Francisco Kino.³ Siendo así que el costo total de la empresa de Atondo superó los doscientos mil pesos, en 1685 el rey expidió una real cédula por la que ordenó suspender por tiempo indefinido los apoyos de la Real Hacienda para el proyecto colonizador de las Californias.⁴

El inicio de la conquista misionera

He referido brevemente estos antecedentes para que nos resulten más comprensibles las condiciones en que se dio la entrada de los padres jesuitas fundadores de misiones. Desde 1691, el padre Juan María de Salvatierra solicitó a los superiores de la Compañía de Jesús que le permitieran pasar a las Californias junto con su compañero de religión, el padre Eusebio Francisco Kino, a fin de que ambos pudieran aplicarse a la conversión de los indios californios, la que había quedado interrumpida y, por lo tanto, frustrada con el retiro de la expedición de Atondo.⁵ Aunque en un principio las autoridades jesuitas dudaron de la viabilidad del proyecto, finalmente accedieron a respaldar la iniciativa de Salvatierra, encomendándole a éste que procurara mover el ánimo de algunas personas piadosas a fin de conseguir apoyo financiero y no tener que solicitarlo al rey. Pronto el religioso empezó a recaudar los recursos necesarios para realizar el primer viaje, conseguido lo cual, el asunto fue planteado ante el virrey de la Nueva España, don José Sarmiento y Valladares, conde de Moctezuma.⁶ Aceptó éste conceder la autorización solicitada y, al efecto, el 6 de febrero de 1697 emitió una real provisión por la que admitía que los padres Salvatierra y Kino pasaran a las Californias con el objeto de proseguir la evangelización de los indios, pero con la advertencia de que la entrada debería hacerse a costa de los religiosos, sin que la Real Hacienda tuviera que destinar recursos para ello.⁷

En la misma real provisión convino el virrey en que los misioneros que pasaran a las Californias llevaran consigo los hombres de armas “que pudieren pagar y municionar a su costa”, cuyo cabo o jefe habría de ser designado o, en su caso, removido por los mismos

misioneros, con la obligación de dar oportuna cuenta al virrey para que éste hiciera la confirmación correspondiente. Se concedió asimismo a los religiosos la facultad de nombrar a las personas que habrían de administrar justicia en nombre del rey, cuyos nombramientos también deberían quedar sujetos a confirmación oficial.⁸

Tenemos así que con la real provisión del virrey conde de Moctezuma quedó definido el perfil de la empresa de conquista que estaba por iniciarse. Desde el punto de vista financiero era aquella una empresa particular que tenía una finalidad específica: la de procurar la evangelización de los indios californios, lo que era del interés de los padres jesuitas, pero también de la monarquía. Se trataba, sin embargo, de una empresa que debería conducir a la expansión del estado monárquico y al establecimiento de un aparato de gobierno dependiente, en última instancia, de las autoridades centrales del Imperio. Lo peculiar de la situación consistía en que tanto la responsabilidad de la evangelización de los indios como la del debido establecimiento del poder real habrían de recaer en los misioneros o, para ser más precisos, en los padres superiores de la misión californiana.

La nueva entrada en la California peninsular se realizó en el mes de octubre de 1697. Tal como estaba previsto se financió con recursos aportados por particulares. No participó en ella el padre Kino sino solamente el padre Salvatierra, quien obró como jefe del pequeño grupo de laicos que le sirvió como escolta militar. El grupo expedicionario accedió a la península por el lado del litoral del golfo y desembarcó en un puerto natural conocido como ensenada de San Dionisio, en cuya inmediación fundó el real y misión de Nuestra Señora de Loreto, el que originalmente fue tan sólo un campamento protegido por un cerco de ramas espinosas. Se entró desde luego en contacto con los grupos indígenas comarcanos, los que empezaron a acudir al lugar por la curiosidad y porque desde un principio se les hicieron ahí dádivas alimenticias.⁹

Los pobladores de Loreto tuvieron que padecer muchas privaciones, pero, gracias a los bastimentos que se les enviaban desde la contracosta continental, lograron hacer perdurar ese primario asentamiento, el que, una vez que pudo consolidarse, se convirtió en base de operaciones para la expansión hacia otros puntos de la península, donde poco a poco se fundarían nuevos establecimientos misionales en los que los indios lugareños ten-

dieron a congregarse, aunque, en la mayoría de los casos, de manera transitoria.

Las justificaciones ideológicas y políticas

Podemos pensar que el buen éxito de este nuevo proyecto de colonización se debió, en buena medida, a la índole de la empresa, a los objetivos manifiestos de ésta y a la logística utilizada para impulsarla. No obró en este caso el afán de lucro, sino el mero propósito de fundar misiones para hacer posible la evangelización de los indios. El padre Salvatierra escribía, poco antes de pasar a la península: “La Virgen no quiere esta conversión fruto de codicia sino de oraciones”,¹⁰ y para que respecto de esto no hubiera desviación alguna, prohibió desde un principio que la gente que lo acompañaba se dedicara a la pesca de perlas.¹¹

Asegurado el financiamiento de la empresa por las donaciones pías –con las que pronto se formó el llamado Fondo Piadoso de las Californias– y por los recursos de mantenimiento aportados por las misiones jesuitas establecidas en la contracosta continental, fue posible que los misioneros que actuaron en la península contaran con el tiempo necesario para localizar sitios a propósito para la fundación de los distintos, y por lo general muy apartados entre sí, establecimientos misionales. Aun cuando hubieron de pasar varios años antes de que empezara a desarrollarse una cierta producción agropecuaria local, la empresa no se vio en sus difíciles inicios amenazada por el hecho de que no rindiera beneficios económicos inmediatos. Nunca dejó de ser necesario el abastecimiento de origen externo, pero ese problema se hizo más o menos manejable gracias a que los jesuitas procuraron que no se agregaran a las fundaciones californianas más que las personas que ellos podían emplear como soldados, marineros o sirvientes.

Lo que me interesa resaltar en este momento es que, con el paso de los padres jesuitas y el establecimiento de misiones, se consiguió al fin fundar un conjunto de poblaciones estables en los territorios californianos. El haber podido realizar lo que sus múltiples predecesores no habían logrado: arraigar firmemente en tierras californianas pese a las dificultades que habían parecido insalvables, fue algo que los misioneros jesuitas tuvieron por un hecho en el que se manifestó la voluntad divina de amparar al grupo conquistador. El padre Francisco María Píccolo, que pronto pasó a acompañar en Loreto al padre Salvatierra, señalaba en un escrito su-

yo que los misioneros jesuitas habían puesto su empresa en manos de la Virgen “para que, como suya, corriera por su cuenta”.¹² Según este religioso, había sido patente para todos la milagrosa intervención de María, pues de otra manera nadie se habría podido explicar el hecho de que aquella conquista se hubiera llevado a efecto sin que las adversidades, otrora invencibles, llegaran a malograrla. “Como empresa tan gloriosa ha sido más del cielo que de la tierra, más de María Santísima que de unos pobres religiosos, era forzoso que le acompañara la felicidad”, escribió Píccolo cuando ya las primeras fundaciones parecían estar aseguradas.¹³ Igual sentido providencialista tienen las palabras que dejó anotadas en seguida el referido religioso: respondiendo al impulso de “tan poderoso brazo”, afirmaba, los misioneros “pudimos ser instrumento de sus prodigios”.¹⁴ Convencido estuvo también el padre Píccolo, a quien le tocó hacer varias expediciones hacia el interior de la tierra, de que, “al influjo de la nueva estrella María” la misma condición física del suelo californiano se había mudado “en otra mejor de la que era antes”.¹⁵

De un modo consecuente con estas convicciones, según las cuales la Divinidad había desempeñado un papel activo y determinante en la conquista de California, los misioneros asumieron que la tierra ganada debía quedar en lo sucesivo bajo el patronato de la Virgen. Unos cuantos días después de la fundación de Loreto escribió Salvatierra al padre Juan de Ugarte diciéndole que había procedido a declarar a las Californias “por reino de María” en virtud de haber sido ella “la conquistadora y juntamente pobladora”.¹⁶

Los padres jesuitas consideraron que nada como el mando total que ellos ejercieron sobre el grupo conquistador había contribuido en forma tan definitiva para que la nueva entrada a California tuviera por finalidad exclusiva la evangelización de los indios y para que la práctica de los conquistadores fuera congruente con el fin propuesto. Pensaron los misioneros que, al no tener cabida en su empresa las ambiciones de lucro, se había podido preservar la pureza del objetivo evangélico y ganar con ello el amparo divino que permitió conseguir al fin lo que parecía imposible. Expresaba Salvatierra en una de sus cartas:

Puedo asegurar [...] que, a no haberse hecho la entrada a esta conquista con total independencia de almirantes y otros, nos hubiéramos vuelto atrás, ni se hubiera descubierto otra tierra buena, sino la

*mala de siempre, y tierra para salir y no para entrar, tierra finalmente con ojos de tierra, y [hubiéramos permanecido] ciegos de tierra, que no mirando a lo purgado de aires limpios y despejados del cielo sino todo a fines bajos y terrenos, no llevan la bendición del cielo, aquella bendición que hace la tierra cielo.*¹⁷

Si suponemos que Salvatierra se expresaba aquí con toda sinceridad, no ha de extrañarnos que este misionero llegara a pensar que en la remota California podía florecer para siempre un cristianismo ejemplar.

Los jesuitas que llegaron a escribir sobre la experiencia californiana no concibieron que el exclusivismo religioso fuera contrario al interés del estado monárquico, sino, más bien, legitimador del mismo. Remoto observador de la obra de sus correligionarios, el jesuita Miguel Venegas, cuyos escritos californianos están permeados también por una idea providencialista, escribía hacia la cuarta década del siglo XVIII:

*Acaso tampoco quiso Dios que se lograsen las primeras tentativas sobre la California cuando era el primer objeto el bien temporal y el segundo el de la religión; y por el contrario, dio feliz cumplimiento a los deseos cuando se buscó el reino de Dios en primer lugar y en segundo el bien de la monarquía.*¹⁸

En realidad, los jesuitas insistieron siempre en la compatibilidad de los intereses de su proyecto misional californiano y los de la monarquía católica de España. Pero no perdieron de vista que para el estado monárquico no bastaría al fin y al cabo con la sola reducción y evangelización de los indios. Por eso hablaron a veces de las perspectivas de explotación económica que la tierra ofrecía,¹⁹ aunque sus circunstanciales referencias nunca fueron seguidas de acciones tendientes a facilitar el aprovechamiento de las posibles fuentes locales de riqueza por parte de inmigrantes laicos.

Los padres jesuitas de California estuvieron en posibilidad de hacer efectivo en la región el principio del exclusivismo misional gracias a que ellos manejaron los recursos de financiamiento de origen externo, se hicieron de embarcaciones propias para asegurar el abastecimiento, ejercieron el control de la modesta producción agropecuaria de los establecimientos misionales y mantuvieron un decisivo ascendiente sobre la pequeña fuerza militar, la marinería y los sirvientes empleados en las

misiones. Esa política exclusivista tuvo, por una parte, el efecto de fortalecer la posición de los padres jesuitas tanto en las localidades misionales como en la provincia entera, pero, por la otra, hizo cada vez más cuestionable el argumento de que no había contradicción, sino simple precedencia, entre los muy específicos intereses de una empresa misional y los plurales intereses de un estado colonialista.

La cuestión del ejercicio del poder civil

Por varias y diversas razones, la California de los jesuitas puede ser caracterizada como una provincia misional. Durante todo el periodo de la administración jesuítica, la misión fue una institución hegemónica y ordenadora, que dio sentido a todas las demás instituciones que en ese entonces fueron introducidas en el ámbito peninsular, incluso las de origen secular. Puede decirse que la misión adquirió ese carácter de institución dominante precisamente por su eficacia: en ella se apoyó la entrada y gracias a ella se aseguró la permanencia. Mientras los jesuitas se mantuvieron como principales responsables de la colonia californiana lograron hacer que la idea misional, es decir, la de que había que convertir a los indios al cristianismo y mantenerlos luego como cristianos practicantes, se convirtiera en el principio rector de las más decisivas instancias de organización de la provincia, ya en el nivel local dominado por cada una de las unidades misionales, ya en el de todo el espacio peninsular sobre el que se fue extendiendo el sistema de misiones. Al mismo sector laico de la población inmigrante, esto es, a los soldados, marineros y sirvientes, se le hizo militar en favor de la obra fundacional y aun se procuró que diera constante ejemplo de devoción religiosa y de puntual cumplimiento de las prácticas litúrgicas.²⁰

Siendo tal la situación que se fue configurando en la región, el problema político que tuvieron que enfrentar continuamente los religiosos ignacianos fue el de la manera como se podían conciliar los principios de autonomía de la organización misional y el imperativo de hacer valer en la región el poder del Estado del que, en rigor, dependía la provincia de California. Fue ésta, por supuesto, una cuestión en extremo delicada y que se volvería crucial al paso del tiempo.

El despacho de autorización del virrey conde de Moctezuma, al que ya antes aludimos, creó en realidad una situación ambigua que podía ser interpretada, como

de hecho ocurrió, de dos distintas maneras. Se relacionan éstas con el ejercicio del poder civil. Cabía y cabe, en efecto, preguntar si ese poder fue privativo de los militares, según la práctica corriente en todas las nuevas conquistas, o si lo ejercieron más bien los misioneros jesuitas. La cuestión puede parecer ociosa, sobre todo si, más que hacer un mero análisis de los instrumentos legales, se atiende a lo que fue una realidad patente. La planteo, sin embargo, porque los distintos sectores interesados en la empresa californiana pretendieron explicar la situación en términos diferentes.

El historiador Venegas, por ejemplo, uno de los exponentes del punto de vista jesuítico, sostuvo en sus escritos que los misioneros tuvieron únicamente la potestad espiritual y eclesiástica, en tanto que el poder político residió en el capitán y los soldados del presidio de Loreto, quienes se hicieron cargo del poder civil en nombre del rey. Dice el citado historiador que el padre Salvatierra, juzgando que no era conveniente que los padres ejercieran los dos poderes, dispuso desde un principio que “todo el gobierno civil y político estuviese a cargo del capitán del presidio y de los soldados”.²¹

Esta distinción formal, muchas veces declarada por los jesuitas y aun por algunos de los jefes presidiales, tiene como contraparte el hecho medular de que los jefes militares debían obedecer a los religiosos so riesgo de ser removidos de sus puestos y expulsados de la provincia. Por más que se haya reiterado que el capitán era el justicia mayor y que, en consecuencia, representaba la autoridad del rey en materia política, el hecho es que, mientras los militares se vieron obligados a ajustar su comportamiento a los requerimientos del superior de las misiones no fueron sino brazos ejecutores de los designios de éste, lo que quiere decir que el depositario efectivo de dicha autoridad venía a ser de todas formas el religioso. He de decir que, al paso del tiempo, los impugnadores de la política exclusivista que seguían los jesuitas en California se empeñaron en señalar esta situación *de facto* e hicieron de ella el blanco de sus más violentos ataques.

Momentos de crisis del régimen establecido

Durante casi cuatro décadas, los misioneros y la tropa presidial que los auxiliaba y les servía de protección estuvieron en posibilidad de mantener en paz la provincia y asegurar la continuidad de los establecimientos y la obra misionales. Contribuyó a ello la dispo-

sición de los jefes militares a admitir las condiciones en que deberían funcionar en la provincia. Hubo momentos en que esta avenencia se disolvió, pero siempre estuvieron los jesuitas en posibilidad de aplicar un correctivo. Entre los jefes militares empleados por los jesuitas no faltaron quienes se mostraran inconformes con las prerrogativas de que gozaban los religiosos y, sobre todo, con el hecho de que la gente de tropa no pudiera actuar por su cuenta en favor de sus particulares intereses y, en cambio, se viera obligada a comprometer sus esfuerzos en una obra que no habría de depararles más beneficio económico que un sueldo fijo, pagado invariablemente en especie. El remedio en esos casos fue el despido de los inconformes y su consiguiente retiro de la península.²²

Un acontecimiento grave e inesperado vino a trastornar la situación regional en el año de 1734: los grupos indígenas de las misiones del sur peninsular se pusieron en rebeldía, sacrificaron a dos de los misioneros, a los soldados de escolta y aun a las familias de éstos, y terminaron por quemar las iglesias y destruir los caseríos de los poblados. Los hechos provocaron una conmoción en la provincia y el temor de que el movimiento se extendiera hacia las demás misiones.²³

Escasa como era la fuerza militar que podía activarse para controlar la situación, hubo necesidad urgente de aumentarla y, para ello, los padres pidieron al virrey de la Nueva España que les proporcionara fondos para contratar más soldados. El virrey, que lo era entonces el arzobispo Juan Francisco de Vizarrón, decidió enfrentar la emergencia de otra manera y mandó que el gobernador de las provincias de Sonora y Sinaloa, Manuel Bernal de Huidobro, declarado opositor de los misioneros jesuitas que laboraban en dichas provincias, pasara a la península de California con un cuerpo de milicianos para contener la rebelión y recuperar los espacios perdidos.

Bernal de Huidobro permaneció en la península durante dos años. Desde su llegada tuvo continuos desacuerdos con los misioneros, no en cuanto a las funciones militares propiamente dichas sino más bien en lo referente a la proyección política que el gobernador pretendía dar a las acciones de pacificación. Algo que incomodaba mucho a los misioneros era que Bernal de Huidobro ofreciera repartir tierras a los indios de las misiones, cosa que los indios no venían demandando ni habría resultado procedente, pero que era obvio que tendía a disminuir el ascendiente que los ministros religio-

sos tenían sobre las comunidades indígenas que administraban.²⁴

Casi está por demás decir que el gobernador actuó en general por su cuenta, sin reconocer que los jesuitas tuvieran facultades de mando en la provincia. A los mismos jefes de las tropas presidiales de Loreto los trató como subordinados suyos y, en cuanto pudo, los marginó de las operaciones militares.

Aún después de que, ya controlados los territorios rebeldes, Bernal de Huidobro se retiró de la península para retomar los asuntos de gobierno de Sonora y Sinaloa, el gobernador logró influir en la autoridad virreinal para que ésta acordara que una guarnición militar que debía ser destacada en el sur de la península quedara bajo el mando de un secuaz del gobernador, Francisco Alvarez de Acevedo, quien debería obrar con independencia del capitán del presidio de Loreto.

Se prolongaron así por un tiempo las querellas que se habían iniciado con la llegada de Bernal de Huidobro. El jefe de la nueva guarnición militar no tuvo apoyo de los misioneros, los que, incluso, le disputaron el derecho de ocupar los terrenos que se suponían misionales, aunque estuvieran lejos de las misiones establecidas. Luego que el ministro de la misión de Santiago le impidió establecerse en un paraje que en realidad estaba despoblado, Alvarez de Acevedo le entregó al misionero un escrito de protesta en el que decía:

*quisiera que vuestra reverencia [...] me aclarase del todo si en su entender son o no dominios del rey[...] estas fronteras del sur de Californias y vuestra reverencia su vasallo; porque en todos sus reinos de la Nueva España no sólo tienen los reverendos padres y los indios comodidad de vivir, sino también todos los españoles y en particular los del real servicio.*²⁵

El virrey-arzobispo se propuso arreglar la situación de una manera definitiva y, aunque ordenó que Alvarez de Acevedo se retirara de la península, en 1740 dictó un decreto según el cual los jefes militares de California deberían obrar en adelante con total independencia respecto de los misioneros.²⁶ Pese a lo claro y terminante de este mandato, en la práctica subsistió la ambigüedad en cuanto al ejercicio del poder civil. Con la llegada de un nuevo virrey, el duque de la Conquista, quien se mostró más favorable a los jesuitas, pudieron éstos ver atendida su demanda de que se reunificara el mando militar

en la persona del capitán del presidio de Loreto, enteramente adicto a los padres jesuitas.²⁷ Con esto se extinguió de hecho aquella perturbadora anomalía y podría decirse que en lo sucesivo los misioneros no volvieron a entrar en conflicto con los jefes militares.

Una oposición local más consistente se generó unos años más tarde, al ser establecidos en la parte sur de la península, justamente entre las misiones de Santiago, Todos Santos y San José del Cabo, hasta tres pequeños asentamientos de colonos independientes, muy cercanos entre sí y cuya gente se aplicó básicamente a la explotación minera. El primero de ellos, el real de minas de Santa Ana, fue fundado en 1748 por un personaje llamado Manuel de Ocio, quien, siendo soldado del presidio de Loreto, se había dedicado de manera subrepticia a la extracción de perlas. Ocio se dio de baja en el presidio, llevó sus perlas a Guadalajara, las vendió y se hizo así de recursos para comprar una embarcación, abastecerse de víveres y herramientas, contratar trabajadores y pasar nuevamente a la península para empezar la explotación de unos yacimientos minerales, de los que ya tenía noticia.²⁸

La aparición de estos pequeños poblados erigidos como reales de minas incomodó a los padres jesuitas, que no tenían modo de impedir la entrada y el asentamiento de los nuevos pobladores ni podían presentar reclamo alguno ante las autoridades superiores del virreinato, las que, por su parte, venían insistiendo en que ya era tiempo de que se iniciara la colonización civil de la península. No pudiendo, pues, oponerse abiertamente a la formación de los reales mineros, los jesuitas procuraron más bien marginar a sus pobladores y no darles mayores facilidades para abastecerse de víveres de boca en las misiones.

Las relaciones entre los religiosos y los mineros fueron tirantes y no faltaron ocasiones en que el diferendo entre unos y otros diera origen a un pleito legal. Uno de esos casos litigiosos se produjo por la pretensión de Manuel de Ocio de ocupar ciertos parajes más o menos distantes del real de Santa Ana, en los que se proponía meter ganado de su propiedad. Actuó como autoridad judicial el capitán del presidio de Loreto, el que, respondiendo al interés de los jesuitas, determinó que los parajes en disputa no estaban abiertos a la libre ocupación, pues pertenecían a la misión de Nuestra Señora del Pilar de la Paz, la que, por cierto, ya estaba para entonces extinguida.

Ocio se defendió airadamente y no dejó de protestar por la parcialidad mostrada por la autoridad judicial. En uno de sus escritos cuestionaba duramente la política marcada por los misioneros y ejecutada obsecuentemente por el jefe presidial. Señalaba expresamente que el capitán obraba con notorio favoritismo respecto de los pueblos misionales, siendo así, decía, que el real que él había fundado era “tan pueblo” como cualquier otro. Alegaba en favor de sus pretensiones que las tierras de California pertenecían al rey antes que a nadie y amenazaba con que si eso no se entendía estaba dispuesto a presentar un ocurso de denuncia ante las autoridades virreinales y, “en caso de necesidad”, ante el mismo soberano. Aseguraba don Manuel que se sentía inclinado a retirarse de la península “en vista –decía– del poco aprecio que se hace de las personas que en todo y por todo ponen su esmero así en el real haber como en el bien público”; pero que no se habría de ir de California sin antes dar cuenta al monarca de los obstáculos que ahí se ponían a los pobladores españoles. Concluía diciéndole al capitán: “Así, quisiera que vuestra merced me dijera en todo cuyas son estas tierras de esta península; [y] si son de señorío eclesiástico, me [lo] avise para mudarme”.²⁹

Aunque de suyo irreductibles, estas desavenencias no llegaron a tener consecuencias mayores y los misioneros pudieron seguir atendiendo sus establecimientos y haciendo prevalecer en la provincia el interés propio del sistema misional. Los pobladores de los reales mineros no se expandieron hacia otras partes de la península sino que quedaron prácticamente confinados en la zona donde se encontraban los yacimientos minerales y en los espacios aledaños.

La subsistencia del modelo de colonización que se había seguido en la provincia se vio más bien amenazada por un fenómeno radicalmente disolvente y frente al que nada pudieron hacer los padres jesuitas: el paulatino acabamiento de la población indígena. No es éste un tema del que pueda ocuparme en esta ponencia, pues se trata de un fenómeno complejo que requeriría ser tratado de manera particular.³⁰ Baste decir que, a pocos años del establecimiento de cada una de las misiones, se empezó a hacer notoria la disminución de la población indígena lugareña. Para hacernos de una idea acerca de la magnitud que fue alcanzando la caída demográfica daré aquí, a título meramente ilustrativo, un par de datos referentes a una localidad: hacia el año de 1730, la misión de La Purísima Concepción tenía bajo su férula 1.496 in-

dios,³¹ población que treinta años más tarde se había reducido a tan sólo 295 individuos.³²

La tendencia de este proceso no llegó a ser revertida y es obvio que, en la medida en que el tiempo pasara, las misiones habrían de ir perdiendo su razón de ser. Otra situación que habría que mencionar aquí es la de que en ningún momento, ni aun cuando se empezó a venir abajo la población indígena, las misiones fueron enteramente capaces de sedentarizar a todos los indios comarcanos, los que, aunque asistían por turnos a las misiones, donde participaban en labores agrícolas y ganaderas, se vieron continuamente obligados a retornar a sus territorios de recorrido y mantenerse ahí como cazadores-recolectores.

El costo creciente de una empresa improductiva

Dije ya que la entrada de los jesuitas en California se hizo sin la concurrencia financiera del real erario. También anoté que todos los gastos iniciales fueron sufragados por benefactores particulares y que, por su parte, las misiones jesuitas de Sonora y Sinaloa contribuyeron al abastecimiento de la colonia californiana con envíos más o menos constantes de productos agrícolas y pecuarios. Al cabo de algún tiempo quedó constituido el Fondo Piadoso de Californias, formado con las donaciones hechas por particulares, las que, además de que no dejarían de hacerse, incluso en fechas bastante tardías, llegaron a incluir un buen número de ranchos y haciendas localizados en el centro y el norte de la Nueva España. El Fondo Piadoso fue el principal soporte financiero de las misiones californianas y los jesuitas tuvieron la ventaja de ser ellos los administradores del mismo. Siempre se procuró que los sínodos de los misioneros de California se cubrieran con los recursos del Fondo Piadoso, lo que permitió eludir las presiones administrativas que se dejaban sentir en todas las otras zonas de misiones, donde los sínodos eran pagados por la Real Hacienda.

Pero si esto que apunto pudo garantizar, por una parte, un cierto flujo de recursos de apoyo de origen externo y, por la otra, la preservación del carácter de empresa particular que tuvo desde su origen la expansión misional hacia California, a poco tiempo de la entrada de los jesuitas se empezó a crear una situación que, sin enajenar a los religiosos del control administrativo de los medios de apoyo y abastecimiento, los comprometió a responder a otros intereses que no eran estrictamente los misionales. Me refiero a la situación que se dio cuando,

el año de 1702, empezaron a recibirse fondos del real erario destinados básicamente al sostenimiento de la tropa presidial.

Fueron tan grandes las declaradas necesidades de apoyo externo de los fundadores de la colonia californiana que el virrey conde de Moctezuma, apartándose de la condición que había señalado en su real provisión de febrero de 1697, solicitó al rey en 1699 que autorizara alguna ayuda de costa para sostener la conquista ya iniciada.³³ Luego fueron los propios misioneros los que insistieron en ello, dando como razón la de que su compromiso había sido el de realizar por su cuenta la entrada y asegurar la subsistencia de un primer núcleo de población, pero no el de sostener por entero la ocupación en los tiempos que después vinieren.³⁴

Las gestiones tuvieron buen resultado y pronto se dictó una primera real orden para que se diera un subsidio de seis mil pesos anuales destinado al pago de la tropa;³⁵ ese subsidio lo recibió por primera vez el procurador de las misiones de California el año de 1702.³⁶ De entonces en adelante no cesaría de darse este acordado apoyo, el que, además, fue incrementándose al paso del tiempo. En efecto, en 1706 el situado de la tropa se elevó a trece mil pesos anuales, en 1718 a dieciocho mil, en 1738 a veinte mil y en 1741 a treinta y dos mil. Cabe decir que la procuraduría de las misiones recibía estos fondos, los utilizaba para comprar mercancías y enviaba éstas a la península, donde, en el almacén de Loreto, los soldados las recibían con cargo a sus respectivos sueldos.³⁷

Operaciones simples nos permiten determinar que la inversión del real erario en Californias, tan sólo en este rubro, alcanzó a la postre la suma de más de un millón cuatrocientos mil pesos. A esto habría que agregar los libramientos que, circunstancialmente, se hicieron por superiores órdenes contra las reales cajas para la compra y mantenimiento de barcos para las misiones.³⁸

Mientras se iba incrementando así la inversión del real erario, nulos en un principio y muy escasos después fueron los recursos que, por la vía fiscal, logró recuperar la Real Hacienda. En ocasiones se arrendaron los placeres perleros de California a armadores de Sonora y Sinaloa, los que pagaron por el arriendo cantidades casi irrisorias.³⁹ Algo mayores y más estables fueron los ingresos obtenidos por concepto del quintaje de la plata extraída en las minas de la península, pero tampoco se logró con esto una significativa recuperación. De 1753 a 1767, el

minero Manuel de Ocio pagó en la real caja de Guadalajara, por concepto de reales quintos de la plata californiana, alrededor de veintitrés mil pesos, es decir, poco más de mil pesos anuales.⁴⁰ La diferencia entre lo que gastó el real erario en el sostenimiento de aquella marginal provincia y lo que el fisco pudo recuperar ayuda a entender por qué la ocupación de California terminó por ser un pésimo negocio para el gobierno español.

El fin de un régimen de excepción

Sabemos bien que la expulsión de los jesuitas tuvo muy diversas motivaciones. La necesidad de resolver la situación que se venía dando en California probablemente fue de las menos decisivas, pero es de suponerse que alguna vez fuera invocada para reforzar los argumentos políticos del régimen, como debe haber pasado también respecto de otras provincias misionales de los jesuitas, tales como la del Guaraní. El hecho fue que, decretado el extrañamiento general de los religiosos ignacianos, también los misioneros que actuaban en California se vieron obligados a abandonar el campo y marchar al exilio.

El comisionado para dar cumplimiento en la península a la orden de expulsión fue el militar catalán Gaspar de Portolá. Llegó éste a la provincia en el mes de octubre de 1767, se reunió luego en Loreto con los padres superiores, les dio a conocer sus instrucciones, mandaron aquéllos que todos los misioneros se concentraran en la misión capital y, en los primeros días de febrero de 1768, todos los religiosos fueron embarcados y remitidos al puerto neogaleado de Matanchel.⁴¹

No hubo resistencia por parte de los misioneros californianos, pero quizá todos experimentaron un sentimiento de frustración. Ver aquello como una fatalidad contra la que nada podían oponer debe haber resultado bastante duro para los padres jesuitas, muchos de los cuales habían vivido por años aislados en sus misiones, ajenos a la mayor parte de los acontecimientos que finalmente los habrían de afectar. Algunos de los religiosos contaban entonces hasta con una treintena de años de labor misionera en la península. El padre Benno Ducrué se lamentaba diciendo que seguramente una madre no sentía tanto la muerte de un hijo como él deploraba la pérdida de todos los hijos de su misión, con los que había convivido estrechamente por quince años y a los que ahora tenía que abandonar sin la menor esperanza de volver a verlos algún día.⁴²

La medida también causó conmoción entre los demás pobladores de las misiones, especialmente entre los indios. Percibiendo esto, Portolá había pensado que lo mejor sería que los jesuitas abordaran el barco por la noche, a fin de no dar ocasión a que la gente se concentrara. De nada sirvió tal precaución, pues cuando los padres hicieron su marcha rumbo a la playa el camino se hallaba lleno de indios, de sirvientes y de soldados, muchos de los cuales se ponían de rodillas al paso de los religiosos, algunos con los brazos abiertos en cruz. La marcha fue estorbada porque no faltaron espectadores que se avalanzaran sobre los padres para abrazarlos y besarles las manos y los pies. La gente aquella lloraba, según el testimonio de Ducrue, y hemos de creer que así fue. Después de todo, eran muchos años de presencia dominante de los jesuitas en California, para bien o para mal. Afirma el padre Ducrue que el espectáculo lauretano fue tan desconsolador que el gobernador mismo se conmovió hasta el punto de derramar las lágrimas él también.⁴³

Los padres jesuitas fueron sustituidos por franciscanos, los que debieron administrar las misiones bajo condiciones muy diferentes a aquéllas en que actuaron sus antecesores. No sólo quedó extinguido el régimen de excepción que había hecho posible la formación de la provincia, sino que toda la obra californiana de los jesuitas fue descalificada por los representantes oficiales de la monarquía. El visitador general José de Gálvez, que llegó a la península pocos meses después de la expulsión, sentenciaba en un despacho suyo:

La antigüedad de las misiones de esta península, las grandes dotaciones con que se fundaron por personas piadosas, las cuantiosas limosnas que dieron otros particulares para sostenerlas, los inmensos caudales impendidos por el real erario en la conquista y conservación de la provincia, y, sobre todo, el profundo respeto y obediencia indispensable que se deben a las sabias leyes de nuestros católicos monarcas, que previnieron las más justas reglas para las reducciones de los indios gentiles, son circunstancias todas muy especiales que prometían hallar en Californias unos pueblos bien formales, civilizados y dichosos.

Pero con tanta admiración como dolor se ha visto después de la expulsión de los regulares de la Compañía que estas misiones las hicieron unas meras granjas o haciendas de campo, con habitaciones sólo para el misionero y algunos sirvientes o solda-

dos de presidio; que los naturales de ambos sexos andaban generalmente desnudos, desmintiendo lo sociable y hasta lo racional con sus bárbaras costumbres; que, retirados de las marismas por los misioneros, vivían vagos en los montes para buscar raíces, semillas, frutos y animales con que sustentarse; que privados por este medio del gran auxilio de la pesca y el buceo, en que fueron muy hábiles cuando gentiles, no hallaban equivalente recompensa en la sujeción a las reducciones, donde se les hacía trabajar por turnos, sin darles en muchas de ellas alimento alguno en premio de su sudor; que, mirando por esto con natural horror un trabajo ingrato y aun tiránico, aborrecían la agricultura, huían de la doctrina y miraban la sociedad como el mayor de sus males; que las misiones establecidas en terrenos fértiles tenían numerosas rancherías, que en cualquiera providencia nunca podrían mantener; que a ningún natural era permitido tener heredad ni casa propia, para que no desconociese con este alivio la esclavitud insoportable en que gemían todos, ni desmintiese la corta industria de un miserable el general concepto que habían dado al mundo los expulsos de ser la California muy estéril y casi inhabitable [...] ⁴⁴

Este largo texto que he transcrito hace evidente la diferencia de perspectivas que, andando el tiempo, se llegaron a tener sobre aquel proceso de expansión que, según los primeros misioneros de California, habría de llevar a formar un mundo que estuviera por siempre bajo el reinado mariano. Finalmente, el poder civil reclamó los fueros que le eran propios, los que por algún tiempo pudo dejar en suspenso, pero de los que en realidad nunca había abdicado.

Los límites históricos de un idealizado proyecto misional: unas reflexiones finales

Para entender lo que fueron históricamente las misiones hay que considerar no solamente los fines religiosos para los que se pretendía que sirvieran sino también los medios que en la práctica se hubieron de utilizar para el logro de tales fines.

No hay duda de que el término misión alude, en principio, a un cometido concreto: el que cumple un ministro religioso al procurar la evangelización de grupos humanos originalmente ajenos al cristianismo. Pero también es claro que, al aplicarse a los pueblos llamados de

misión, el término sufre una transformación semántica y refiere ya no sólo la función sino también el ámbito en el que la función se cumple y la organización social que permite su cumplimiento. El pueblo que se forma para propiciar la evangelización y como resultado de ella constituye así una misión, con lo que ésta adquiere una dimensión social y aun se materializa en un espacio físico.

Los pueblos misionales fueron eso, pueblos, pueblos de indios, si hablamos de las misiones de la América colonial; pero con la característica de estar bajo la administración de religiosos -administración tanto espiritual como temporal, en la mayoría de los casos- y la de ser colectividades humanas en proceso de conversión al cristianismo. Ambos fueron rasgos definitorios, no nada más porque en realidad caracterizaron a las comunidades misionales que se formaron sino porque, aun en el plano conceptual, eran los que podían asegurar la congruencia entre los medios y los fines.

La monarquía española asumió el compromiso de procurar la evangelización de los originarios pobladores del Nuevo Mundo. Por eso no resultaba incongruente que hiciera suyos los propósitos de los fundadores de misiones. Lo que, en cambio, no habría de compadecerse con los intereses del poder civil encarnado por la monarquía era que los medios de que se valían los misioneros para cumplir su cometido religioso pudieran convertirse de hecho en un fin, sin dar lugar a que sobre ellos obraran en su oportunidad las fuerzas del colonialismo. Para la monarquía, para el aparato diocesano de la Iglesia Católica y, por supuesto, para todos aquellos sectores de la sociedad implantada que aspiraban a participar de los beneficios de la explotación colonial las misiones tenían que ser formaciones transitorias: su existencia dejaría de estar justificada cuando, además de vasallos en teoría, los indios de misión pudieran pasar a ser efectivos tributarios del rey, cuando las misiones estuvieran en condiciones de ser secularizadas y cuando los co-

lonos laicos pudieran hacer sentir su presencia y su dominio en el interior mismo de las comunidades misionales.

En California, los jesuitas lograron establecer un sistema de misiones antes de que en todo aquel territorio hubieran penetrado las corrientes de la colonización civil. Las prerrogativas de que gozaron los misioneros les permitieron a éstos hacer prevalecer en la provincia los intereses de la obra misional; idealizaron, sobre todo en los primeros tiempos, las posibilidades que se abrían en California para formar ahí una sociedad armónica en sí misma en tanto que habría de vivir en armonía con la Divinidad. La condición para ello era mantener a aquella sociedad segregada de un mundo que se suponía contaminado por las ambiciones terrenas.

Trataron los jesuitas de California de que la vida en toda la provincia estuviera regida por el ideal evangélico y procuraron no dar cabida a quienes pudieran tener diferentes pretensiones. Pero resultaba que cuanto más consecuentes llegaran a ser en la práctica con estos ideales, más vulnerable políticamente sería su proyecto misional.

La conquista y la colonización ibéricas de las tierras americanas fueron complejíssimos procesos históricos que tuvieron necesariamente una infinidad de facetas. Esta de las misiones jesuitas en la América colonial es una de tantas, una faceta que no habría que sobrevalorar, pero que tampoco podría considerarse como enteramente irrelevante en el marco global del expansionismo europeo de la época. Como experiencias humanas, las empresas misionales de los jesuitas tuvieron su espacio y su tiempo particulares, muy localizado aquél, inevitablemente perentorio éste; pero no sería correcto pensar que fueron experiencias que se agotaron en sí mismas y que no tuvieron alguna forma de trascendencia en esta América que emergió, se ha dicho, del encuentro de dos mundos.

Notas

- 1 Sobre este proceso, *vid.* Río, 1990:*passim*.
- 2 *Ibid.*:25-26.
- 3 Un buen número de documentos sobre esta expedición se publica en Mathes, 1974:*passim*.
- 4 El texto de la real cédula se puede ver en Mathes, 1974: III,721-722.
- 5 Kino, 1913-1922:343.
- 6 Hay una copia de este memorial en el Archivo General de la Nación, México (AGNM en lo sucesivo), *Californias* 63:11-13.
- 7 El texto de la real provisión se publica en Clavijero, 1852:40-41.
- 8 *Loc. cit.*
- 9 Vid. las cartas de Salvatierra que se publican en *Documentos... 2a. Serie*, 1854:I.103-157.
- 10 Venegas, 1944:II,16.
- 11 *Ibid.*:II,268 y 280.
- 12 Píccolo, 1962:47 y 75.
- 13 *Ibid.*:46.
- 14 *Ibid.*:29.
- 15 *Ibid.*:58.
- 16 *Documentos... 2a. Serie*:I,109, 146 y 153.
- 17 Salvatierra al padre Juan de Ugarte, 1699, en Biblioteca Nacional de México, *Archivo Franciscano* 3/40.5:24-24v.
- 18 Venegas, 1944:II,12.
- 19 Por ejemplo, Píccolo, 1962:62-63.
- 20 Venegas, 1944:II,46; Píccolo, 1962:110.
- 21 Venegas, *El apóstol mariano...*:298v.
- 22 Venegas, 1944:II,52.
- 23 Taraval, *Historia de las misiones...*:*passim*.
- 24 *Ibid.*
- 25 Autos seguidos en razón del aguaje y sitio registrados a nombre del rey..., 1740, en AGNM, *Californias* 80:201.
- 26 Decreto del virrey-arzobispo, en AGNM, *Californias* 80:162v.
- 27 Decreto del virrey duque de la Conquista, en AGNM, *Provincias Internas* 152:278-279.
- 28 Amao Manríquez, 1981:*passim*.
- 29 Autos formados por el capitán Fernando de Rivera y Moncada..., 1766, en AGNM, *Provincias Internas* 7:563.
- 30 *Vid.* a este respecto Río, 1984:*passim*.
- 31 Nicolás Tamaral al padre visitador, 1730, en AGNM, *Historia* 21:169.
- 32 Noticia de la visita del padre Ignacio Lizasoáin..., 1762, en The University of Texas Library, Austin, W. B. Stephens Collection 47:1-3.
- 33 Bayle, 1933:141-142.
- 34 Representación del padre Juan María de Salvatierra, 1700, en Biblioteca Nacional de México, *Archivo Franciscano* 3/42.3:7v-12.
- 35 Kino, 1913-1922:201-203.
- 36 Varios documentos sobre los trámites hechos para que se hiciera efectivo este pago se encuentran en AGNM, *Misiones* 22:154-159.
- 37 Río Chávez, 1971:173-187.
- 38 *Ibid.*
- 39 Los placeres de perlas se arrendaron en cantidades que oscilaron entre los doscientos y los cuatrocientos pesos por quinquenio. Gerhard, 1956:246-247.
- 40 Certificación de los oficiales de la real caja de Guadalajara, 1776, en AGNM, *Provincias Internas* 7:48v-49v.
- 41 Uno de los testimonios más completos sobre la salida de los jesuitas de California es la *Relatio expulsionis*, del padre Benno Ducrue. Dicha relación ha sido publicada en edición bilingüe -latín e inglés: Burrus (ed.), 1967.
- 42 *Ibid.*:46.
- 43 *Ibid.*:68.
- 44 Despacho de José de Gálvez, 1768, en Instituto Nacional de Antropología e Historia, Fondo Franciscano 65: 232-234.

Bibliografía

AMAO MANRIQUEZ, Jorge Luis

- 1981 *Minas y mineros en Baja California, 1748-1790* (tesis profesional). México: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, 143 p.

BAYLE, Constantino

- 1933 *Historia de los descubrimientos y colonización de los padres de la Compañía de Jesús en la Baja California*. Madrid: Librería Victoriano Suárez, 232 p.

BURRUS, Ernest J. (ed.)

- 1967 *Ducrue's Account of the Expulsion of the Jesuits from Lower California*. Roma-St. Louis Mo.: Jesuit Historical Institute, VIII-213 p.

CLAVIJERO, Francisco Javier

- 1852 *Historia de la Antigua o Baja California*. México: Imprenta de Juan. Navarro, VI-123 p.

DOCUMENTOS para la historia de México,

- 1854 2a. Serie. México: Imprenta de F. Escalante, 4 v.

GERHARD, Peter

- 1956 Pearl Diving in Lower California, 1533-1830 (p. 239-249)
En: *Pacific Historical Review*, v. XXV, No. 3, August, 1956.

KINO, Eusebio Francisco

- 1913-1922 *Las misiones de Sonora y Arizona*. México: Editorial Cultura. LXXX-416 p.

MATHES, W. Michael

- 1974 *Californiana III. Documentos para la historia de la transformación colonizadora de California, 1679-1686*. Madrid: José Porrúa Turanzas, 3 v.

PICCOLO, Francisco María

- 1962 *Informe del estado de la nueva cristiandad de California, 1702, y otros documentos*. Madrid: José Porrúa Turanzas, XXIV-484 p.

RÍO, Ignacio del

- 1990 *A la diestra mano de las Indias. Descubrimiento y ocupación colonial de la Baja California*. México: Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, 112 p.

- 1984 *Conquista y aculturación en la California jesuítica, 1697-1768*. México: Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, 244 p.

RÍO CHÁVEZ, Ignacio Alejandro del

- 1971 *El régimen jesuítico de la Antigua California* (tesis profesional). México: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, 262 p.

TARAVAL, Sigismundo

Historia de las misiones jesuitas en la California Baja, desde su establecimiento hasta 1737 (obra manuscrita). The Newberry Library, Chicago, The Ayer Collection, Ms. 29873.

VENEGAS, Miguel

El apóstol mariano. Vida admirable del V. P. Juan María de Salvatierra, conquistador apostólico de las Californias (obra manuscrita). Archivo General de la Nación, México, Historia 300.

- 1944 *Noticia de la California y de su conquista temporal y espiritual hasta el tiempo presente*. México: Editorial Layac, 3 v.

ESTRATEGIAS DEL CONFLICTO CÁRDENAS - JESUITAS POR EL CONTROL DE LAS REDUCCIONES EN PARAGUAY



Mercedes Avellaneda¹

Universidad de Buenos Aires.

Instituto de Ciencias Antropológicas.

Facultad de Filosofía y Letras. Buenos Aires - Argentina

INTRODUCCIÓN

A principios del XVII, la región del Paraguay se encontraba en buena medida aislada de los circuitos de comercio regional. Para revertir el estancamiento económico por la falta de metal, la inseguridad en las rutas y la dificultad de acceder a las prestaciones laborales indígenas, el gobernador Hernandarias de Saavedra junto al obispo Ignacio de Loyola, impulsaron en 1604 la conquista espiritual con franciscanos y jesuitas para reducir a los numerosos indios “infieles” que rodeaban las principales ciudades coloniales. Pero el éxito alcanzado por los padres de la Compañía con las reducciones en provincias tan alejadas como Guayrá, Itatin. Tape, Paraná y Uruguay tuvo un efecto negativo en la sociedad asuncena y produjo en 1649 el primer conflicto de gran envergadura en el cual miembros del mismo estamento social se enfrentaron con armas de fuego para intentar cambiar el orden establecido.

Con objeto de comprender el proceso de transformación de las relaciones interétnicas hispano-guaraníes, el presente trabajo se propone analizar el conflicto religioso entre el obispo del Paraguay, Bernardino de Cárdenas, y los jesuitas de Asunción. Esta controversia que se extendió a lo largo de la década del 40 y culminó con un conflicto social general nos permite adentrarnos en los intereses económicos y políticos de los actores sociales que tomaron parte para comprender las tensiones sociales y el impacto de la conquista espiritual en una época poco estudiada hasta el presente: la consolidación del sistema de reducciones.

La controversia Cárdenas-jesuitas ha sido tratada por varios historiadores, en su mayoría religiosos de la Compañía y sus trabajos marcan un contraste inevitable con los pocos estudios franciscanos realizados hasta la

fecha. Los primeros presentaron al obispo Bernardino de Cárdenas como una persona de carácter exaltado, violento y desmedidamente ambicioso; los otros trataron de rescatar su figura, resaltando su preparación para ese cargo, al señalar sus conocimientos sobre derecho canónico, lenguas indígenas y su excelente oratoria. Los primeros lo describieron como un desequilibrado que rozaba la locura y los otros, mostraron a una persona preocupada principalmente por hacer justicia y defender a los más débiles. Ambos presentaron dos versiones completamente distintas de los sucesos ocurridos, a tal punto que uno se pregunta: ¿es la historia temprana de América una serie de discursos ideológicos para justificar las prácticas de sus protagonistas?

Sin embargo aun hoy, son muy escasos los estudios puntuales sobre el conflicto en sí, que se propongan una reconstrucción de los hechos sin preocuparse por poner el acento en la figura del obispo o en la reconstrucción de los acontecimientos para defender la actuación de un sector social determinado.

Por esta razón, intentaremos aproximarnos a la controversia religiosa en el sentido de la acción social, es decir: *“como la capacidad que tienen las sociedades para actuar sobre ellas mismas y como el proceso histórico por el cual los distintos grupos sociales luchan por imponer sus subjetividades”*. (Alain Touraine, 1994)

Desde esta perspectiva analizaremos la sociedad asuncena como un campo de relaciones sociales conflictivas, donde los sujetos tuvieron que luchar para legitimar sus prácticas; a nivel local, en la interacción con los actores sociales del conflicto y a nivel estatal, frente a los distintos tribunales de justicia. Nos centraremos en el análisis de las estrategias para investigar, ¿cómo los actores sociales midieron sus fuerzas en el campo político del adversario para manipular la realidad normativa?

Con ese propósito, abordaremos el conflicto como un proceso que avanzó y se desarrolló en el tiempo signado por disputas y victorias transitorias que marcaron distintos momentos en el equilibrio de fuerzas susceptibles de ser analizados.

1642-1644 DESENCADENAMIENTO DEL CONFLICTO

A su llegada a Asunción en 1642, el obispo Bernardino de Cárdenas para ganarse el aprecio de sus feligreses, impuso desde un principio la novedad de celebrar dos misas diarias: una temprana al amanecer para aquellos faltos de vestidos decentes para asistir al servicio religioso y otra a la que acudían la mayoría de las mujeres respetables de la ciudad.² Sin duda el discurso vertido desde el púlpito debió constituir una arma poderosa para buscar el apoyo político de una amplia audiencia. Probablemente al inicio de su gobierno el obispo se ganó la admiración de los asuncenos no sólo por sus condiciones de orador sino por su iniciativa de acudir a todos los ministerios de su religión, supliendo la falta de clérigos, y por impulsar reformas en su obispado. Esa actitud debió valerle el apoyo político de un número importante de vecinos y podría muy bien explicar el origen de su popularidad y de las primeras disputas con el gobernador.

Los primeros dos años del apostolado de Cárdenas transcurrieron en relativa armonía con los jesuitas a pesar de que éstos controlaban 22 curatos de los 26 que conformaban la extensión territorial de la diócesis. Las doctrinas de la Compañía estaban sujetas al rector del Colegio de Asunción, el padre Laureano Sobrino, quien mantenía con el obispo franciscano relaciones cordiales que escondían una serie de intereses antagónicos. Por un lado, los jesuitas buscaban mantenerse independientes de la autoridad eclesiástica para evitar cualquier interferencia de los prelados en el nombramiento de sus doctrineros y por otro, no pagaban diezmo de sus haciendas e impedían la recolección de la parte correspondiente a los indios de sus reducciones aduciendo privilegios papales extraordinarios. Los enfrentamientos de poder entre autoridades eclesiásticas y jesuitas fueron recurrentes por la superposición de privilegios pontificios concedidos a la Compañía que se superponían con el Patronato Regio y les permitía mantenerse al margen de la Iglesia diocesana. Si bien nuestro conflicto refleja esta problemática, ponderaremos en nuestro análisis el problema suscitado

por el control de la mano de obra indígena en las reducciones.

Los intereses económicos de los vecinos y encomenderos de Asunción estaban estrechamente relacionados con esta problemática. Como vimos en un principio la Conquista Espiritual había sido impulsada por Hernandarias con la esperanza de revertir las dificultades económicas al buscar aumentar el control sobre los indios encomendados. Pero a diferencia de las doctrinas de Tucumán donde los indios no pudieron sustraerse a sus obligaciones tributarias al igual que en territorio lusitano, los guaraníes se vieron favorecidos por las ordenanzas de Alfaro, inspiradas por los padres de la Compañía, que concedían 10 años de gracia a todos los neófitos de sus reducciones. Esta situación agravada por las invasiones paulistas que provocaron el despoblamiento de la Provincia del Guayrá y de Itatin con la consiguiente pérdida de los indios encomendados sumió a los asuncenos en una crisis sin precedentes.³ Al comprender que el obispo estaba decidido a retomar el control eclesiástico en todos los curatos, vieron en él a un aliado poderoso para luchar contra la consolidación del sistema de reducciones jesuíticas que aislaba en su interior a la mayor parte de las tribus guaraníes.

Pero los jesuitas tenían en la provincia un aliado tan poderoso como el obispo: el gobernador don Gregorio de Hinestroza quien consolidó su poder político repartiendo indios de encomienda entre sus allegados gracias a las milicias jesuíticas puestas a su disposición para realizar entradas punitivas entre los guaycurúes y payaguas.⁴

Al medir sus fuerzas ambas autoridades de la provincia el enfrentamiento fue inevitable. En varias oportunidades el obispo excomulgó al gobernador por afrentas cometidas contra dignidades de su Iglesia que lo dejaban inhabilitado para cumplir con cualquier función oficial. Impedido de presidir las sesiones del Cabildo y realizar cualquier otro acto de gobierno, Hinestroza se encontró obligado a delegar sus funciones en el teniente de gobernación Lorenzo Ortega Vallejo⁵ El levantamiento de estas censuras permitía una instancia de negociación importante al ser la reconciliación una condición necesaria. En la primera parte de su gobierno el prelado excomulgó al gobernador y a sus ayudantes varias veces y puso entredicho en el colegio de la Compañía porque recibían en él a los descomulgados menospreciando censuras y la jurisdicción eclesiástica.⁶

Al tiempo de este episodio, cuando Cárdenas se aprestaba a partir por primera vez en gira diocesana, el cabildo secular le encomendó que en su visita a las reducciones jesuíticas realizase una “tasa” de los indios tributarios para ubicar a los indios encomendados a los habitantes de Villa Rica trasladados del Guayrá a la provincia del Paraná. En esos momentos, el obispo estaba lejos de suponer que esta decisión provocaría cambios fundamentales en su vida que lo llevarían a protagonizar uno de los capítulos más violentos de la historia de la Iglesia en el Paraguay. Los obispos tenían obligación de realizar estas visitas, pero rara vez la hacían por la dificultad de recorrer largas distancias, la falta de recursos y la obligación de permanecer ausentes por largos períodos de su Iglesia.

En la primera parte de su viaje Cárdenas visitó las reducciones franciscanas de Caazapá, Yutí y más tarde la misión jesuítica de San Ignacio Guazú donde, maravillado por el recibimiento y orden que reinaba, elogió en diversas cartas el trabajo de los misioneros.⁷

Pero cuando se alistaba a proseguir su gira por las misiones del Paraná y del Uruguay, recibió la noticia que el gobernador Hinestroza había apresado al superior del convento de San Francisco y lo había desterrado de la provincia. De inmediato Cárdenas decidió regresar y refugiarse en el convento de San Francisco.

Munido de dictámenes firmados por los jesuitas, Hinestroza exigió al Cabildo de la ciudad que anunciase públicamente las irregularidades cometidas en la consagración del obispo y pidió su expulsión de la provincia. El 5 de noviembre de 1644 reunió en la plaza central al Cabildo, vecinos, pobladores y milicias. En presencia de todos declaró vacante la sede episcopal y nombró a la cabeza del cabildo eclesiástico un nuevo provisor y vicario general. Como respuesta a ese acto, Cárdenas publicó un edicto en el cual acusaba a los religiosos y en especial al rector del colegio, Laureano Sobrino, de ser los principales responsables de todos los trastornos. Los declaró excomulgados y exhortó a los fieles a que los evitasen por cismáticos. Al día siguiente, el gobernador hizo levantar una horca en medio de la plaza central y prohibió a los ciudadanos que visitasen al obispo. En presencia de todos los capitanes y soldados allí reunidos, declaró en nombre de Su Majestad, desterrado el prelado de Asunción.

Unos días más tarde, el 19 de noviembre Cárdenas fue expelido de su obispado en una embarcación, río

abajo, custodiado por soldados. Mientras iniciaba su largo viaje, el gobernador mandaba decir misa en el colegio de la Compañía para aprobar lo actuado desde el púlpito y por autos y bandos obligaba a la población a concurrir y recibir los sacramentos de dichos religiosos. De esta forma Hinestroza se deshacía de un obispo que empezaba a tener un apoyo importante de los colonizadores para revertir la situación creada por las reducciones y daba por nulas las excomuniones que le impedían ejercer las funciones de gobierno.

Por lo visto el obispo utilizó la excomunión en todos los casos en que el gobernador violó la jurisdicción eclesiástica que protegía tanto a las personas sujetas a ella como a las iglesias que constituían espacios sociales inviolables del derecho ordinario.

Por su parte Hinestroza echó mano a la máxima sanción en su poder al desterrar al obispo y declarar la suspensión de las temporalidades del prelado. Ambos recurrieron a los derechos extraordinarios que les permitían deshacerse de enemigos políticos. La suspensión de temporalidades que anulaban las facultades del prelado para gobernar y la excomunión que suspendía las facultades ordinarias del gobernador constituían la verdadera superposición de poderes que a lo largo de la historia enfrentó a gobernadores y obispos y que permitió a la Corona ejercer un doble control político sobre sus territorios en América.

Aunque para ganar el apoyo general, Cárdenas recurrió a la retórica eclesiástica y a las prácticas religiosas e Hinestroza a la donación de encomiendas, la intervención de los jesuitas fue decisiva para desterrar el prelado y cambiar el curso de los acontecimientos políticos. Como veremos a continuación, no sólo el apoyo militar fue fundamental, también lo fue el respaldo jurídico, ya que las acciones de gobierno debían legitimarse sobre la base de alguno de los dos derechos vigentes.

1644-1646 NEGOCIACIONES EXTERNAS

Treinta años antes de darse a conocer “La recopilación de Leyes de Indias”, la capacidad de llevar a cabo pleitos ante los tribunales de Justicia era decisiva para obtener un fallo favorable de la península con el fin de resguardar los derechos alcanzados y justificar las políticas llevadas a cabo o por emprender en el marco del Nuevo Mundo.

En la provincia del Paraguay los cabildos seculares y las ordenes religiosas debieron nombrar procuradores para representarlos en la Audiencia de Charcas donde se dirimían los diferentes pleitos; este tribunal tenía una autoridad restringida para impartir justicia por su cuenta,⁸ y a menudo era un simple ejecutor de las órdenes emanadas de la península y del Virrey. Si bien cualquiera podía acceder a la justicia ordinaria, los religiosos pudieron defender mejor sus privilegios por poseer un sólido conocimiento del derecho civil y eclesiástico y por tener repartidos en las distintas ciudades especialistas en ambos derechos que se encargaban de llevar adelante los pleitos tanto en América como en España.

Desterrado y despojado de su jurisdicción Cárdenas se refugió en la ciudad de Corrientes. En un primer momento buscó en el obispo de Tucumán, fray Melchor Maldonado, un apoyo indispensable para convocar otros prelados a un concilio con el propósito de poner freno tanto a los exabruptos cometidos por el gobernador contra su Iglesia como a la indisciplina de los padres de la Compañía. Cárdenas acusaba a los jesuitas de haber dado su parecer favorable para provocar su expulsión y sostenía que, aunque no estuviese consagrado, sino electo por el Pontífice y confirmado por las bulas papales, sólo el Papa podía disolver ese vínculo aún no consumado por la Consagración.⁹

Pero los argumentos presentados por Cárdenas no encontraron una repercusión favorable en el obispo Maldonado, quien se disculpó en su carta del 4 de abril de 1645 y en otra del 9 de julio de ese mismo año, por no estar en condiciones de convocar a un concilio. En la primera sostenía que no podía defenderlo ni tampoco convocar a otros prelados por encontrarse muy alejados de su obispado, y le aconsejaba recurrir a la justicia ordinaria para solucionar sus problemas. En la segunda dejaba traslucir que estaba informado sobre la situación por el provincial de la Compañía, quien lo señalaba como el principal responsable por los disturbios ocurridos. El tono general era de reproche hacia su persona y dejaba de lado la discusión de sus argumentos al tomar partido por los jesuitas:

[...] señor he conocido dos provinciales despues q. entre, el uno es el Señor Diego de Boroa... que es cavallero hijo dalgo y xristiano viejo ambos aun que en diferentes tiempos cursamos y estudiamos en la universidad de alcabala de henares...el otro es el Señor franco lupercio de Zurbano yo no lo vi na-

*cer en españa porque naci despues y soy criollo como V.S. pero conosco su casa y aun que el nunca me lo ha dho. tiene tanta nobleza como el que mucho tiene en castilla.*¹⁰

Según lo expuesto, los provinciales pertenecían a la élite de la nobleza española. Se encargaban de los asuntos más importantes de la provincia eclesiástica¹¹ y eran los que estaban en contacto estrecho con los obispos. Fray Melchor de Maldonado, aún siendo un obispo criollo debió mantener excelente relaciones con ellos sobre todo por compartir responsabilidades de gobierno semejantes y una misma formación universitaria. Al exaltar la nobleza y la hidalguía que certificaban la pertenencia al reducido sector de la élite española, sin duda estaba más inclinado a creer en la palabra del provincial jesuita que en la de un prelado mestizo.

Por otra parte el obispo envió su sobrino Pedro de Cárdenas con importantes papeles a la ciudad de la Plata en busca del apoyo de la Iglesia diocesana y de la Audiencia para recuperar su obispado. Mientras tanto en las diversas ciudades del Río de la Plata los franciscanos se hicieron eco de las denuncias y en sus iglesias pronunciaron sermones encendidos en los que acusaban a los jesuitas de cismáticos, mercaderes y usureros. Los frailes criticaban las actividades comerciales de la Compañía contrarias a los principios de la orden mendicante, y no dudaban en denunciar los abusos cometidos contra el obispo del Paraguay para resaltar las diferencias entre ambas religiones. La expulsión del obispo puso al descubierto la rivalidad existente y las políticas antagónicas que legitimaban la acción misionera y dieron lugar a diversos enfrentamientos entre los religiosos en la vía pública, en ocasión de algunas fiestas religiosas durante el primer año de exilio del obispo.¹²

Pero la verdadera batalla entre los padres de la Compañía y el obispo desterrado se libraría a muchos kilómetros de distancia del lugar de los hechos, precisamente en la audiencia de la Plata y en Lima ante el Virrey, bajo la forma de pleitos. Allí los procuradores harían numerosas presentaciones para denunciar y defender la actuación de cada uno, con la esperanza de obtener el apoyo de las máximas autoridades virreinales.

El obispo pretendía recuperar el gobierno de su obispado y las rentas que le pertenecían. Gracias a las primeras negociaciones de su sobrino obtuvo el 25 de mayo un auto dado por el Provisor Metropolitano Dn. García Martínez Cabeza de Baca en la ciudad del Plata.

En él, declaraba nulo y de ningún valor el documento por el cual se establecía la Sede Vacante del obispado al nombrar al canónigo Sánchez de Vera por Vicario General y ordenaba que todos reconocieran a Cárdenas como legítimo pastor pena de excomunión mayor y de dos mil pesos de multa. El mismo estaba acompañado por otro auto del fiscal de la audiencia que fallaba en el mismo sentido y por revista del mismo ordenaba la comparecencia del gobernador Hinestroza el 10 de julio de 1645.¹³

Los jesuitas, por su parte buscaron por todos los medios impedir el regreso del obispo a su diócesis. El procurador general presentó en Lima varias cartas reunidas por los religiosos en Asunción. Entre ellas una escrita por el Teniente del gobernador el 27 de marzo, otra por el procurador general de la ciudad, Francisco Vega con fecha del 28 de marzo y una más escrita por fray Pedro Nolasco superior del Convento de la Merced con fecha del 24 de abril. Todas ellas acusaban al obispo de querer despojar a los jesuitas de sus misiones¹⁴ y eran legitimadas por el gobernador Hinestroza.

Ante las denuncias efectuadas por las distintas partes, el Virrey mandó anular los autos proveídos para la restitución del obispado y ordenó que por medio de una provisión real se rogase comparecer al obispo en la Plata para dar cuenta de los hechos. Frente al fracaso de la gestión de su sobrino, Cárdenas escribió a la Audiencia un extenso documento en el que se excusaba de no poder emprender el largo viaje y denunciaba las irregularidades cometidas por los jesuitas.¹⁵

El defensor de los jesuitas González del Pino volvió a presionar a la Audiencia para que se declarase caso de juez conservador, al acusar al obispo de difamar la Compañía, y de sublevarse a la justicia real por no cumplir con las provisiones reales. El fiscal de la Audiencia luego de analizar la nueva petición se declaraba incompetente y señalaba que todos los papeles serían remitidos a España:

[...]que este negocio es gravísimo por todos lados así en el de Juez Conservador en que se insiste como en el de la execucion de las temporalidades y como quiera que vuestra alteza tiene reservado el proveer sobre lo vro....¹⁶

En 1646, el prelado intentaría volver una vez más a su obispado, pero su regreso a la ciudad de Asunción sería impedido por orden de Hinestroza con las milicias de

indios apostados sobre el río Paraguay. Recién bajo el nuevo gobernador el 25 de febrero de 1647 el obispo regresaría desobedeciendo lo dispuesto en las provisiones reales.

Por lo expuesto, en esta primera etapa del conflicto, ambas partes desplegaron una serie de tácticas para alcanzar resoluciones favorables en el marco de la justicia ordinaria y de la eclesiástica. Desde un primer momento, los jesuitas utilizaron la presión política al acudir al Virrey para conseguir el alejamiento del obispo de su diócesis. Esta presión se seguiría ejerciendo en la Audiencia para conseguir las distintas provisiones de comparecencia y la debida autorización para nombrar a un juez conservador. La notable insistencia sobre este último punto, nos lleva a suponer que los jesuitas pensaban hacer uso de ese privilegio para conseguir desde el derecho eclesiástico al menos la anulación de lo actuado por el prelado para restarle valor a sus acusaciones. También ejercieron presión política en el Consejo de Indias, al enviar al procurador Juan Pastor munido de cartas y de un memorial sobre la situación de la provincia.

1647-1648 NEGOCIACIONES INTERNAS

Frente a la superioridad de la Compañía de Jesús para pleitear en las distintas instancias de justicia y con el poder otorgado por la Audiencia para la restitución de su obispado, Cárdenas decidió retornar al Paraguay y desde allí establecer un nuevo equilibrio de fuerzas para continuar la lucha con los jesuitas, confiado de contar aún con el apoyo de los asuncenos y de ganar para su causa al nuevo gobernador.

Cárdenas negocia su retorno

Por las actas capitulares de 1647, sabemos que en el camino a Asunción el nuevo gobernador, D. Diego de Escobar Osorio, se entrevistó con el obispo en San Juan de Vera de las Siete Corrientes, y le pidió que levantara las censuras impuestas a los miembros del Cabildo para poder tomar posesión de su cargo. En ese momento Cárdenas negoció los términos de su retorno. Le entregó a fray Manuel Farras, capellán del gobernador y religioso de la orden de San Francisco, una absolución provisoria con reconocimiento de culpas al ex-gobernador D. Gregorio de Hinestroza y a todos aquellos que estuvieran en los oficios de alcaldes y regidores:

[...] por termino y tiempo de quince dias y para que puedan recibir y reciban al do. señor goa. con declaración que pasados los quince dias vuelvan a quedar ligados en las excomuniones por que para este caso y por este tiempo y no mas les alcaba y alco las dhas censuras hasta que por su SS. yllma. sean absueltos mediante condegna satisfacion y assi lo proveyo y dio la dha comission lo firmo:fr. bernardino obpo. del paraguay.¹⁷

Podemos ver cómo este permiso excepcional instrumentado para legitimar el acto de posesión del gobierno permitiría al obispo, al ser necesaria su presencia para otorgar las absoluciones definitivas, acordar con el nuevo Gobernador su regreso inminente a Asunción.

Pugnas internas por el apoyo político del Gobernador

Al poco tiempo del regreso de Cárdenas, al comprobar que el prelado no estaba dispuesto a cumplir en lo inmediato con las provisiones de comparecencia ante la Audiencia sin antes obtener la restitución de su obispado, el gobernador lo prendió en su iglesia y tuvo que enfrentarse al enojo e indignación de los habitantes de Asunción. Al sitiario en la iglesia el obispo lo declaró incurso en las penas de la bula de la Santa Cena.¹⁸

Al poco tiempo, en una actitud conciliadora ante la manifestación popular de apoyo a Cárdenas, Escobar Osorio levantó su incomunicación luego de obtener la absolución de las censuras y la promesa del prelado de cumplir con las reales provisiones no bien su obispado le fuese restituido.

A partir de entonces la conducción de la Iglesia Catedral quedó dividida en dos: por un lado el deán y cabildo sede vacante conformado por los prebendado Fernando Sánchez del Valle y Andrés Ponce de León alojados en el colegio de los jesuitas celebraban los oficios religiosos y tocaban las campanas como si fueran la Catedral; por el otro, el resto de los canónigos, regulares y curas daban su obediencia al obispo y lo reconocían como legítimo pastor. A raíz de esta escisión en el cabildo eclesiástico, Cárdenas excomulgó a los jesuitas por apoyar y fomentar la división y desobedecer la resolución de la Audiencia y del juez Metropolitano que mandaban restituirle su obispado.

Ante este nuevo giro de la situación, el rector del colegio Laureano Sobrino se quejaba ante la Audiencia de las primeras medidas adoptadas por Cárdenas:

[...]q los religiosos deste colegio estan descomulgados, scismaticos y q predicán y enseñan heregias mandando evitar comunicación de los fieles q solian frecuentar los santos sacramentos de la penitencia y comunión, privando q no hblen conmigo, ni con los religiosos de mi collegio y q no entren en nuestra iglesia ni se confiessen ni oygan missa en ella y q la da por entredicha...agravando la dicha prohibicion con penas de descomuniones mayor...y q pusso por auto q mando leer...¹⁹

Según el mismo escrito, el obispo prometía recuperar los curatos de su diócesis y devolver los indios encomendados a los vecinos en encendidos sermones que buscaban consolidar el apoyo de los asuncenos. Una vez más el arma de la excomunión y la fuerza del discurso volvían a encender los ánimos de los fieles y permitían alcanzar un nuevo equilibrio de fuerzas entre los grupos enfrentados.

Un segundo escrito en nombre del deán y cabildo sede vacante, de contenido similar, era adjuntado a la documentación con una carta fechada el 20 de mayo²⁰ del procurador general Antonio Manquiano, quien acusaba al obispo de haber contradicho las resoluciones de la Audiencia y del Real Metropolitano (tribunal eclesiástico) al haber entrado en esa ciudad quebrantando lo dispuesto en la real provisión. Todos estos documentos llevaban la certificación de los alcaldes del Cabildo, León de Zarate y Antonio González antiguos partidarios de Hinestrosa, también excomulgados, y eran remitidos a la Audiencia y al Virrey para solicitar una cuarta provisión, que fue acordada por la Audiencia el 6 de junio de 1647 por cédula real del Virrey Marqués de Mancera.

Por lo visto, tanto el rector como el procurador de la Compañía, al no tener el firme apoyo del nuevo gobernador, solicitaron al cabildo sede vacante y algunos miembros del cabildo secular que refrendaran sus escritos para legitimar en otras instancias superiores el contenido de sus discursos. La importancia de este apoyo político parece haber sido decisiva para imponer y legitimar el criterio de verdad utilizado.

Ante la presión ejercida por los jesuitas y las divisiones internas de los cabildos, el nuevo gobernador apoyó los reclamos de los encomenderos con el propósito de conciliar los distintos intereses. En la sesión del 24 de mayo, Escobar Osorio por medio de una instrucción, que representaba una clara advertencia a los jesuitas, ordenaba revocar y realizar una nueva elección de

los poderes otorgados a los procuradores y exigía a los religiosos el cumplimiento de las resoluciones de la Audiencia que había fallado a favor de los encomenderos con respecto a los pueblos de indios en litigio:

*[...]q. los dos Pueblos de Indios del Parana llamados Itapoa y el Corpus q. por la Real Audiencia de la Plata estan mandado encomendar a los vecinos desta dha. ciudad "se ponga en execucion" por ser de mayor utilidad ...y q. los tributos q. pueden dar solo son de tan poca consideración para los dho. vecinos q. biene a ser ninguna y q. solo les baldra q. los dhos. yndios personalmente paguen sus tributos en servicio personal [...].*²¹

Junto con esta resolución que exigía la entrega de los indios encomendados, otro ítem advertía que en el caso de que los religiosos no cumpliesen con lo dispuesto por la Audiencia la ciudad mandaría un procurador a España para peticionar ante el Real Consejo de Indias. Por último el gobernador investido por su cargo de justicia mayor de esa ciudad pedía a los señores del Cabildo que le dieran las ordenanzas de la ciudad y todo lo tocante al Real Patronato con la intención de interiorizarse de las disposiciones establecidas para hacerlas cumplir.

Realización de un Cabildo abierto

La elección de los procuradores que debían representar ante la Audiencia los intereses del Cabildo cobró una importancia decisiva para los grupos escindidos. La mayoría de los regidores excomulgados eligieron a Don Fernando Zorrilla del Valle por seis votos contra dos. A partir de entonces los miembros del Cabildo se dividieron entre los que estaban a favor de la votación y los que se inclinaban por la realización de un Cabildo Abierto para elegir a sus propios representantes.²²

Esta iniciativa excepcional, basada según Tau Anzoategui en el derecho consuetudinario²³ suscitó una serie de protesta de los capitulares excomulgados. De esa manera los vecinos defendieron su derecho de mantener informado al Rey sobre los problemas de su provincia y en el primer día de Semana Santa, se realizó un Cabildo Abierto en la plaza mayor con el concurso de la multitud allí reunida.

A partir de entonces los cabildantes interrumpieron sus sesiones y los jesuitas redoblaron sus esfuerzos para conseguir ante el Virrey la partida del prelado. El 20 de

julio el P. Manquiano recurría a una de las tácticas más usadas por los religiosos, "*denunciar ante las instancias superiores de justicia la actuación política de los funcionarios de gobierno contrarios a los intereses de la Compañía*". Cuando la denuncia se acompañaba de una petición bien fundamentada en el derecho permitía algunas veces obtener, a falta de una legislación clara, una resolución favorable.²⁴

La mitad del 47 fue marcado por el caos político. A fines de noviembre el gobernador hacía pública sus quejas:

*[...]por quanto a mas tiempo de ocho meses que esta declarado por Publicos descomulgados el maestro de campo sebastian de leon y el capitan antonio gonzalez fredes, alcaldes ordinarios de esta dicha ciudad y por la dha causa no hay quien acuda al despacho de los negocios de justicia que ocurren ni se han hecho los cabildos ordinarios que conforme a ordenansas Reales se deben hazer todas las semanas y a sesado y sesa el despacho de otros negocios graves que se han ofrecido y cada dia se ofrecen [...].*²⁵

Por lo visto, los alcaldes partidarios de los padres de la Compañía se dedicaron a obstaculizar y a crear desorden en el funcionamiento interno de la justicia. Esta situación obligó al gobernador a tomar medidas radicales contra ellos en un intento de restablecer el orden público. Preocupado con estos problemas Escobar Osorio estaba lejos de imaginar que un día no muy lejano, el alcalde Sebastián de León regresaría investido de su mismo cargo para gobernar el destino de esa ciudad.

Recambio político en el Cabildo

A principios del 48 un nuevo Cabildo se conformó y la elección recayó entre los vecinos que apoyaban al obispo en sus reclamos; entre los elegidos fue nombrado como Alférez Real, Don Luis Céspedes Xería, ex-gobernador y enemigo acérrimo de los jesuitas por las denuncias en su contra efectuadas ante la Audiencia.²⁶

Frente al giro dado por el nuevo equilibrio de fuerzas, el obispo decidió pedir a los padres la restitución de las doctrinas y de la Catedral usurpada. Amparado en las disposiciones del Real Patronato y en las cédulas reales de 1624, dirigió el 18 de enero un exhortatorio al gobernador, en el cual pedía la restitución del obispado que implicaba terminar con el cabildo en Sede Vacante

y otorgar un plazo de 30 días para mandar comparecer a todos los doctrineros jesuitas,²⁷ para recibir la institución canónica.²⁸

De esa manera Cárdenas no sólo instaba al gobernador a hacer cumplir el real patronato sino también lo responsabilizaba de no poder acudir a la Real Audiencia sin antes con su ayuda recuperar el obispado.²⁹

El rector del colegio al recibir el exhortatorio,³⁰ advirtió al gobernador sobre la invalidez de tal procedimiento. En primer lugar, señaló el equívoco de dirigirle ese documento al ser el padre Francisco Díaz Taño procurador de la provincia del Paraguay y único superior responsable de las doctrinas. Con una extensa presentación sobre derecho canónico donde señalaba las diferentes disposiciones de los pontífices sobre la consagración de los obispos, legitimaba el negarle la debida obediencia.

En segundo lugar criticaba la actuación del gobernador por no atender al pedido de expulsar al obispo; le advertía que no debía creer en las promesas del prelado y le sugería echarlo de la provincia, secuestrar sus bienes y no aceptar su exhortatorio por falta de jurisdicción.

La última parte se refería al Real Patronato y consistía en un petitorio para que se contemplasen las excepciones canónicas concedidas a la orden por los diferentes Papas para mantener las doctrinas independientes de la jurisdicción episcopal y señalaba que los doctrineros habían sido instituidos canónicamente por privilegio pontificio. Además, el rector insistía con la cédula extendida en 1636 por la Audiencia del Plata para que no se innovara en la elección de religiosos hasta que el Consejo de Indias resolviera sobre el asunto y, afirmaba que el derecho del Real Patronato era un derecho como cualquier otro pero no el único por el cual se regía Su Majestad.

Presionado por ambos lados, Escobar Osorio se encontraba en una delicada situación. Al existir una superposición del derecho eclesiástico y del pontificio sobre el ejercicio de los doctrineros, el apoyo del gobernador como cabeza del Patronato Regio era decisivo. Frente a la disyuntiva política de exigir la restitución del obispado y expulsar al obispo para obligarlo a comparecer por la fuerza ante la Audiencia, el gobernador optó por esperar y mandar a su hijo a la ciudad de la Plata para consultar con los oidores la estrategia a seguir. Mientras tanto la tensión social iba en aumento.

Excomulgados y acorralados en su colegio por el rechazo popular, los jesuitas redoblaron sus esfuerzos para conseguir apoyo político fuera de la provincia.³¹ Gracias a las buenas relaciones que mantenía Ruiz de Montoya con el Virrey Salvatierra, obtuvieron sin problema una nueva Provisión de comparecencia. El 2 de agosto, la Real Audiencia despachaba la quinta provisión y ordenaba al gobernador cumplirla y ejecutarla como estaba mandado en la anterior bajo la pena de dos mil pesos ensayados. Pero a pedido de los jesuitas la comisión fue delegada en el ex-alcalde Sebastián de León, servidor leal a la Compañía.

La importante noticia llegó a Asunción y con ella un estado de incertidumbre general se apoderó de los cabildantes y del gobernador al observar que en el Colegio de la Compañía eran convocados los excomulgados con sus armas amenazantes. El supuesto apoyo del Virrey representaba un nuevo giro político para las relaciones de fuerza instauradas en el gobierno de Asunción. El Cabildo al no contar en su política externa con apoyos efectivos de las autoridades coloniales se limitó a enviar a la Audiencia de la Plata un procurador para denunciar la ostentación y uso de fuerza que exhibían los vecinos excomulgados convocados por los jesuitas.³²

Los cabildantes acordaron llevar a cabo una política agresiva contra el grupo opositor para combatir y neutralizar los logros de sus negociaciones externas. El 29 de Agosto, ante los gravísimos rumores que circulaban con la llegada de la V provisión, todos los cabildantes se reunieron en casa del gobernador y le exigieron que convocara al ex-alcalde, Sebastián de León, para que les mostrara y revelara el contenido de la dicha comisión en la próxima reunión del ayuntamiento.³³

La comisión real fue presentada recién el 24 de septiembre. Esta demora debió sin duda acrecentar la incertidumbre política y la tensión social. Según el acta del 5 de octubre, el Cabildo la declaró confusa por ser una comisión en suspensión dada en primer lugar al oidor Garabito de León y luego cedida por éste al alcalde quien ya no lo era. Los cabildantes sostenían que aunque tuviese un auto del gobernador autorizando el ejercicio de su comisión no podía hacer uso de ella: "*según derecho canónico y civil por estar apartado del gremio de los fieles de Nra. Ygla. católica...*",³⁴ y lo multaban en una importante suma de dinero por seguir ostentando la vara de la real justicia. En las mismas actas del Cabildo, el gobernador confirmaba su excomunión y suspen-

sión de la vara de alcalde por no traer mejora de no estar descomulgado; declaraba que la noticia de que tenía comisión para actuar como juez no había caído bien y que se esperaban nuevas ordenes a partir de los informes enviados a la Audiencia. Así se lograba abrir un nuevo compás de espera en las tensas negociaciones con las autoridades coloniales.

La lucha política desatada en Asunción volvía a caer en una situación de impasse político a pesar de la nueva Real Provisión alcanzada por los padres de la Compañía. Aunque los religiosos se hacían fuertes en los tribunales superiores de justicia y contaban con el apoyo del Virrey, sin la ayuda política del gobernador se encontraban impedidos por sus superiores a emprender acciones de violencia para expulsar por la fuerza al obispo.

Por su parte el Cabildo, se hacía cada vez más fuerte en el marco de la política local y lograba un protagonismo activo al obstaculizar las actividades políticas de los jesuitas en la ciudad de Asunción. La anulación de la comisión real era el resultado visible de la lucha de poder de los grupos enfrentados, y habría una brecha infranqueable en el consenso de intereses.

Fortalecimiento de la alianza jesuita-guaraní

Mientras la ciudad de Asunción vivía una crisis profunda y resurgía con mayor fuerza la disputa por los mitayos, en la provincia de Itatin los jesuitas y los caciques guaraníes concertaron un nuevo éxodo hacia las reducciones del Paraná, como el producido casi dos décadas atrás en el Guayrá, para ponerse a salvo de los portugueses y de los encomenderos.

Muchos guaraníes de los pueblos cercanos a la ciudad de Talavera y de Maracayu vieron en las misiones de San Ignacio y de Na.Sa. de la Fe, una buena oportunidad para liberarse de la pesada carga que representaba la mita yerbatera y vislumbraron la posibilidad de escapar a la explotación de los encomenderos y de los clérigos al unirse con los religiosos. Esta costumbre de huir de las doctrinas y buscar refugio en las reducciones jesuíticas era bastante frecuente y existían claras directivas al respecto. El P. Lupercio de Zurbano en su instrucción de 1643, dirigida a los misioneros del Itatin les señalaba entre otras cosas:

[...] Si vinieren algunos Indios huydos de las reducciones de los clérigos se procure reducirlos a que

*se buelvan a sus tierras y si no quisieren avisese a sus curas.*³⁵

Los religiosos no podían oponerse a la voluntad de aquellos que se querían establecer en las misiones. Los primeros años de evangelización les habían enseñado a evaluar el riesgo que corrían si se aliaban con grupos de indios infieles para hostigar las reducciones. Por lo tanto, debían realizar todos los esfuerzos posibles para evitar la propagación del modo de vida tradicional por representar un retroceso para su política reduccional y también debían estar preparados para enfrentar los reclamos de los encomenderos y de las autoridades locales a fin de garantizar la protección y ayuda prometida:

[...] si los vecinos del Paraguay pidieren les vaya mita de esta 1_ reducción (San Ignacio de Caagazú) se les responda que vuestras reverencias no los impiden, pero que con los assaltos de los de San Pablo, hambre y trabajos q. han tenido y por ser gente recién reducida estan mal alimentados y si pidieran de la 2 (N.S. de la Fé) se les responda que aun no se han cumplido los diez años que manda su magestad [...]. (Idem).

Para los pobladores de Talavera y Maracayu que se enfrentaban con el despoblamiento progresivo de sus pueblos, la posibilidad de detener el éxodo de las reducciones resultaba muy remota. A pesar que los religiosos se encontraban reclusos en su colegio de Asunción, la alianza jesuita-guaraní crecía día a día. Los guaraníes encomendados veían la posibilidad de integrarse a las misiones en condición de neófito y sumarse al éxodo para liberarse de las obligaciones tributarias. Muy pronto nuevos ataques de los bandeirantes precipitarían la partida.

El primero de noviembre la bandeira de Antonio Raposo Tavares³⁶ arrasó una de las reducciones transmigradas en el paraje de Mboymboy y puso en peligro las poblaciones mencionadas. La alarmante noticia llegó a Asunción con una carta del teniente de gobernador de Villa Rica que pedía refuerzos para defender las poblaciones.³⁷

El P. Justo Mancilla, por su parte, escribió a Escobar Osorio para dar cuenta de los sucesos y comunicarle la necesidad de transmigrar al resto de los indios reducidos ya que no querían más estar en la conflictiva frontera.³⁸ La situación era muy grave; luego de juntar a duras penas a sus indios los misioneros emprendieron la retirada

e hicieron un alto en el pueblo de Ipané mientras aguardaban la autorización del gobernador para pasar al otro lado de Asunción y acercarse a las misiones del Paraná.

Presionado por los vecinos que veían el peligro de perder para siempre las encomiendas que les quedaban, Escobar Osorio dispuso por auto y bando el 24 de noviembre de 1648, que todos los vecinos o moradores de Villa Rica del Espíritu Santo, Talavera del Rey, y provincia de Mbaracayú que se encontrasen en Asunción o sus alrededores saliesen sin dilación alguna para las dichas villas y que ningún habitante de Asunción saliese por tierra o por río para asegurar la ciudad debidamente. Se mandó confeccionar una lista de los encomenderos del Itatín para proporcionar la debida ayuda a las fuerzas defensivas que se alistaron.³⁹ Se acordó mandar al general Diego de Yegros y al Cap. Juan Riquel con la comisión de juntar a los caciques e indios dispersos en grupos para dividirlos por igual entre las doctrinas de Ipané, Guarambaré y Atirá y se notificó al obispo para que dispusiese el nombramiento de curas coadjutores para ayudar a los clérigos de esas doctrinas.⁴⁰ Pero para impedir el inminente éxodo y asegurarse el éxito de su comisión, Cárdenas ordenó el destierro de los jesuitas de esa provincia.

Las fuerzas enviadas llegaron al borde del río Ipané el 15 de diciembre donde aguardaban los padres la ayuda necesaria para proseguir el traslado. Dos días más tarde eran desterrados hacia Asunción y obligados por la fuerza a abandonar a los indios que hasta allí los habían seguido. Al encontrarse indefensos de los ataques de los portugueses y de las pretensiones de los españoles de empadronarlos y distribuirlos entre las doctrinas, muchos de los guaraníes que estaban dispuesto a seguir a los padres de la Compañía optaron por dispersarse nuevamente en el monte. Las bandeiras ante la proximidad de las poblaciones blancas y la noticia del refuerzo enviado por Asunción, se replegaron hacia el norte y no volvieron a representar un problema para esa región.⁴¹ Con la ayuda del obispo el Cabildo conseguía detener el éxodo emprendido y frustrar los planes de la Compañía.

A continuación, veremos cómo un hecho inesperado modificó drásticamente las relaciones de fuerza entre ambos grupos y produjo un nuevo vuelco en los acontecimientos políticos.

1649 RESOLUCIÓN DEL CONFLICTO

Elección del Obispo

A principios del 49, el cabildo renovaba sus autoridades en presencia del gobernador y sus primeras resoluciones tenían que ver con la defensa de los indios transmigrados y con las medidas tomadas para proveer a la ciudad de municiones y pertrechos de guerra.⁴²

Inesperadamente la salud del gobernador se deterioró y el 9 de febrero el cabildo recibía una carta de Escobar Osorio donde nombraba al Cap. Cristóbal Ramírez Fuenleal para presidir en su nombre las reuniones en el ayuntamiento.⁴³ Ante el poder delegado en uno de sus miembros, el Cabildo no desaprovechó la oportunidad de intimar al obispo y al gobernador el cumplimiento del Real Patronazgo. Por lo tanto solicitaron el nombramiento de más de 80 clérigos -muchos de ellos ordenados por Cárdenas- en las reducciones del Paraguay y Uruguay, ya que:

[...] al presente estan en dichas doctrinas religiosos de la Compañía de Jesus in totum contra la forma del dicho Real Patronazgo y dichas cédulas, y ser como lo son la mayor parte o todos de naciones extranjeras ...mandándoles se recojan a sus colegios...y dejen libres y desembarazadas las dichas doctrinas y las dichas provincias [...].⁴⁴

Ante la facilidad con que habían desterrado a los misioneros de los Itatines, los cabildantes hacían planes con el apoyo del prelado para despojarlos decididamente de todas sus doctrinas.

Mientras recrudecían las hostilidades entre ambos grupos, moría en su cama Escobar Osorio sin haber nombrado Teniente de gobernador para sucederlo. Las causas de su fallecimiento fueron objeto de diversas conjeturas.⁴⁵

El Cabildo se hizo cargo del gobierno y convocó a todos los vecinos y moradores de la ciudad para elegir un nuevo gobernador de acuerdo al privilegio real, concedido a esa ciudad por Carlos V, hasta aguardar la confirmación de la Audiencia de La Plata.

El 4 de marzo de 1649, Cárdenas fue proclamado "Gobernador, Capitán y Justicia Mayor, a voz de pueblo y ciudad por la multitud reunida en la plaza mayor y más de 340 personas firmaron el auto de su nombramiento.⁴⁶

El nuevo gobierno surgido de la voluntad popular estaba revestido de un carácter revolucionario por proponerle sus integrantes restaurar el orden social tradicional en el cual los privilegios de la Iglesia Catedral y de los *Hijos de la Tierra* estaban asegurados.

Ese orden que había terminado por resquebrajarse con la creación del sistema de reducciones por las prerrogativas concedidas a los neófitos y a los Padres de la Compañía sería, por voluntad del gobierno popular, finalmente restituido con el obispo Cárdenas a la cabeza. Los vecinos confiaban recuperar finalmente sus derechos sobre un número importante de neófitos que se encontraban en las reducciones del Paraná.

Expulsión de los jesuitas

Al día siguiente, a pedido del Cabildo, el rector del Colegio y los religiosos que se encontraban con él, fueron desterrados de la ciudad por orden del obispo gobernador, quien decretó su expulsión por desobediencia al Real Patronato amparándose en lo estipulado en la cédula real de 1624. Los jesuitas fueron sacados y embarcados por la fuerza en una balsa río abajo. Sus bienes fueron saqueados, los esclavos negros y el ganado de sus estancias repartidos, y el retablo del altar mayor con las imágenes sagradas fue trasladado a la Catedral. El púlpito y los confesionarios fueron quemados por la horda de descontentos que invadieron el Colegio. La expulsión fue muy violenta y las cuantiosas pérdidas que los jesuitas lamentaron más tarde fueron justificadas.

Si bien podríamos pensar que los excesos cometidos se debieron en parte a la violencia de todo acto revolucionario y al abierto rencor manifestado en contra de los religiosos, desde la óptica de las estrategias, podemos concebir el inminente destierro, como una necesidad inevitable para evitar que la milicias de las reducciones, en fuerzas superiores a las existentes en la ciudad, acudiesen en defensa de los religiosos. Lo cierto es que esta primera acción de gobierno se realizó en medio de la violencia y de los desmanes sin poder los padres acudir a los guaraníes de la misiones para defender su Colegio.

Legitimación de las acciones de gobierno

Al poco tiempo de los sucesos que conmovieron la ciudad, el Cabildo resolvió dar aviso a la Audiencia de la Plata de la muerte del Gobernador Escobar Osorio y

de la elección del obispo gobernador. Con tal propósito se elaboró un informe en el cual se acusaba a los jesuitas de haber intentado trasladar los indios de los Itatines a las provincias de abajo y de haber despoblado el Guayrá, y en cierta forma el Paraná y Uruguay al impedir comunicar a los indios de esas regiones con los asuncenos. El documento señalaba que los religiosos se habían hecho muy fuertes en la reducción de San Ignacio y amenazaban atacar la ciudad con su ejército de ocho mil neófitos especialmente entrenados con armas de fuego, y advertía sobre el peligro de que una fuerza militar estuviese en manos de religiosos, originarios en su mayoría, de naciones extranjeras en guerra con la Corona. Al compararlos con los franciscanos, los asuncenos justificaban su preferencia en estos términos:

[...] se contentan con passar la vida con nuestras pobres limosnas, y se portan con nosotros en paz, amor, y caridad; y cuando se ofrecen entre nosotros ...se ponen de por medio apasiguando y sosegando; y no los dichos religiosos que de continuos, en casos tales, se mostravan parciales, siempre inclinados a la parte mas fuerte; y las mas de las vezes siendo los motores principales.

Esta apreciación nos deja entrever que los jesuitas eran percibidos como una nueva élite poderosa que disputaba entre los miembros del primer estamento espacios de poder, a diferencia de los franciscanos que ocupaban con su política conciliadora un lugar menos conflictivo. Por lo tanto la expulsión de los jesuitas se puede comprender como el primer acto de justicia realizado por el nuevo gobierno en el marco de las luchas de poder para defender el orden social tradicional. Pero al ser este logro producto de un acto revolucionario y de un gobierno provisorio, el documento finalizaba con una suplicación a la Real Audiencia donde se hacía evidente la fragilidad política del nuevo gobierno:

[...] y no nos mande los boluamos a recibir, porque sera nuestra total ruina,... tendremos por mejor, y de más comodidad mudar nuestra población a otro sitio que recibirlos en este porque como gente tan poderosa nos pondra en miles ocasiones de boluerlos a expeler, ó que sucedan otras cosas, que la contingencia del tiempo suele ofrecer. (Ibid.)

Esta petición fue reforzada por las firmas de 301 vecinos. La mayoría debieron ser encomenderos o agricultores faltos de mano de obra para cultivar sus tierras. Aunque por ese entonces existían cerca de 1.000 perso-

nas que ostentaban ese título, muchos vivían retirados en el campo por la imposibilidad de mantener un solar en la ciudad. Por lo tanto, podríamos suponer que los firmantes representaron la gran mayoría de los vecinos presentes que apoyaron el gobierno instaurado en el Cabildo Abierto y así defendieron el orden social tradicional en el cual los derechos del primer estamento estaban garantizados.

Por su parte el obispo elevaba un informe a la Real Audiencia para justificar la expulsión de los religiosos y alcanzar en el futuro el consentimiento político para expulsarlos de todas sus doctrinas. Este documento constituía un extenso alegato en el que cada aspecto era objeto de una minuciosa argumentación que abarcaba todas las esferas del orden social,⁴⁷ De esa manera el obispo buscó desprestigiar la actuación de los religiosos en todos los órdenes y por medio del derecho, en sus distintos aspectos, defendió las resoluciones tomadas por su gobierno. La lectura de este documento revela que su autor, a diferencia de lo sostenido por sus detractores,⁴⁸ tenía sólidos conocimientos de teología y derecho canónico, lo que le permitía dominar con facilidad los distintos matices del Derecho Indiano. Una información jurídica hecha por el Cap. Cristóbal Ramírez Fuenleal, denunciaba la falsedad del memorial presentado en el Consejo por el P. Juan Pastor sobre la utilidad de las milicias de indios para defender las fronteras. El documento señalaba que los jesuitas en vez de defender las reducciones de los bandeirantes habían despoblado varias regiones y habían utilizado las milicias contra los asuncenos.⁴⁹

Entre tanto el río Tebicuary por el que se alcanzaba el Paraná estaba controlado por las milicias jesuíticas de San Ignacio que interceptaban los despachos del gobierno. Allí se encontraban reunidos Sebastián de León junto a los prebendados revelados y mientras hacían preparativos a la espera del momento oportuno para retomar la ciudad, dificultaban la normal comunicación con las ciudades de abajo. El Cabildo que temía un ataque de las milicias en Semana Santa,⁵⁰ decidió reforzar las defensas de la ciudad y otorgar poder a Juan Rodríguez Váez, próximo al puerto de Buenos Aires, para adquirir:

[...] hasta cien armas de fuego arcabuces y escopetas y algunos mosquetes y quatro piasas de artillería de las dhas. que sobran en el puerto de q. estan en aquella playa de los navios q. se perdieron...⁵¹

Mientras crecían los rumores de un ataque inminente, la incertidumbre general se apoderaba de los asuncenos que veían desvanecerse las esperanzas puestas en el nuevo gobierno. Los cabildantes solicitaron la comparecencia del Cap. Juan Fernández de Córdoba, enviado por la ciudad al Perú y a la Audiencia de la Plata, para que notificasen los resultados de su comisión y rindiesen cuenta del dinero reunido para su viaje.⁵² Los delegados del Cabildo no consiguieron el apoyo esperado de las autoridades coloniales y reacios a notificar el fracaso de su misión, optaron por permanecer al margen del conflicto.

Con el transcurso del tiempo la situación se hizo cada vez más dramática. Los asuncenos esperaban en vano la legitimación de parte de las autoridades coloniales de su gobierno popular y recelaban un ataque sorpresivo de las milicias jesuíticas varias veces superiores a las disponibles en la ciudad. Por su parte, los religiosos despojados de las doctrinas en los Itatines y expulsados de Asunción temían correr la misma suerte en el resto de sus reducciones.

CONSOLIDACIÓN DE UN NUEVO ORDEN

Una vez expulsados de Asunción, los religiosos realizaron una junta de urgencia en el colegio de Córdoba con la presencia del P. Provincial Juan Bautista Ferrufino. En ella decidieron enviar al P. Simón de Ojeda, interceder ante el presidente de la Audiencia de Charcas y ante el Virrey para obtener la autorización pertinente para regresar a Asunción.

A pedido de los padres, el presidente de la Audiencia de Charcas hizo un nombramiento provisorio de gobernador en la persona de Don Sebastián de León y solicitó al Virrey provisiones reales para confirmar su designación. También pidió el envío del oidor Dr. Don Andrés de León Garabito a esa Provincia para hacer que el Obispo compareciese en la Plata en ejecución de las provisiones libradas por el Virrey y por la Audiencia.

Los jesuitas se movilizan

Desde Lima el P. Ruiz de Montoya, amigo personal del Virrey, le presentaba un memorial en el cual refería los hechos sucedidos y advertía sobre el peligro que corrían las reducciones rogando poner el remedio necesario. Examinados los informes, el Conde de Salvatierra confirmó el nombramiento de Sebastián de León y man-

dó restaurar a los jesuitas en su colegio junto a todos sus bienes. También promulgó el 21 de junio de 1649 un acuerdo general de hacienda que ordenaba que todos los indios de las reducciones fuesen considerados pertenecientes a la Corona y pagasen sólo un peso de tributo sin que el gobernador los pudiera usar en su servicio, es decir, los libraba de cualquier tipo de mita.⁵³

Los jesuitas presentaron por su parte el Memorial del P. Julián Pedraza⁵⁴ para mantener informado al Real Consejo de Indias sobre las actividades del obispo. En primer lugar lo acusaban de cultivar un gran resentimiento contra la Compañía de Jesús al alterar los ánimos de los pobladores y del cabildo secular en contra de los religiosos por haber presentado pareceres contrarios a su consagración. Luego denunciaban sus planes de repartir a los indios y a las doctrinas entre sus seguidores y lo señalaban como el principal responsable de alterar el orden público. Todo el documento estaba conformado por una serie de críticas sobre las prácticas del obispo y tenía como objetivo desprestigiar su figura política para solicitar a la Corona el remedio y la defensa contra tan gran enemigo.

Por su parte el P. Bautista Ferrufino,⁵⁵ al presentar una petición ante la Audiencia junto a una información jurídica consiguió de ese tribunal, la autorización de nombrar al chantre de la iglesia de Tucumán, D. Cosme del Campo, juez conservador de los jesuitas⁵⁶ quien luego de examinar los papeles de la causa decidió legar su poder en D. Adrián Cornejo, cura visitador y comisionado del Santo Oficio de la inquisición de la ciudad de Córdoba. Éste, a su vez, volvió a delegar la comisión. Si tenemos en cuenta que los jesuitas buscaban condenar al obispo con las máximas penas impuestas por la Iglesia superponiendo la jurisdicción episcopal con la diocesana, podemos comprender que los integrantes del cabildo eclesiástico declinaran el ofrecimiento para no verse involucrados en un asunto tan grave.

La elección final recayó en el P. Pedro Nolasco, superior del convento de la Merced de Asunción quien al igual que los jesuitas había tenido desencuentros con el prelado y también había sido víctima de sus excomuniones.

Por lo visto al negociar en las esferas más altas del poder, y contar con el apoyo del Virrey y del presidente de la Audiencia, la Compañía de Jesús aprovechó la coyuntura política para negociar por un lado la defensa militar de una amplia región a cambio de una importante

rebaja en el tributo y por otro, sus objetivos a corto plazo: regresar a Asunción con un gobernador de su total confianza para restablecer sus antiguos privilegios en esa provincia y un juez conservador para expulsar al obispo de su iglesia y condenar a sus opositores.

Restablecimiento de los jesuitas

Tan pronto como se tuvo noticias de las reales provisiones otorgadas a Sebastián de León, los jesuitas que se encontraban refugiados en el colegio de Sante Fe, partieron a toda prisa a las reducciones del Paraguay para preparar la fuerza militar que acompañaría al nuevo gobernador, en su misión de destituir al gobierno revolucionario.

Una fuerza de 3.000⁵⁷ indios de los cuales 1.000 portaban arcabuces, conformaron las huestes alistadas por los padres de la Compañía. Según el informe de fray Gaspar de Arteaga,⁵⁸ cuatro fueron los jesuitas que se encargaron de conducir a los indios: el p. Francisco Díaz Taño, superior de las reducciones, el p. Juan de Porras, el P. Manquiano y el P. Luis Arnote encargado de instruir en lo militar a los indios del Paraná.

A las milicias de las reducciones se le unieron varios españoles excomulgados, quienes se encontraban viviendo temporalmente alejados de la ciudad. Entre ellos, señala Arteaga, se encontraban los dos hermanos de Sebastián León, el ex gobernador Gregorio de Hines-troza, y varios vecinos censurados por el obispo desde su primer destierro conformando un número de 20 arcabuceros españoles. Completaba la comitiva el juez conservador y los tres prebendados que se habían mantenido junto a los religiosos. Como podemos ver, todos aquellos que habían permanecido del lado de los jesuitas se volvían a reunir para destituir el gobierno popular y despojar por segunda vez al prelado de su diócesis.

El 28 de septiembre Sebastián de León acompañado de esta gran comitiva irrumpió en la misión franciscana de Ytá y allí el juez conservador mandó fijar en la iglesia por descomulgado al obispo. Esta parada estratégica a seis leguas de la ciudad tenía como objetivo despojar al obispo de su jurisdicción eclesiástica y dar a conocer la comisión del nuevo gobernador para persuadir e intimidar al mayor número de personas para que renunciasen a la defensa de la ciudad. Sebastián de León exigió al fray Diego de Valenzuela que le diera la obediencia debida y, según refiere Arteaga, el párroco se ne-

gó al aducir que la doctrina estaba sujeta a la ciudad y que sólo si allí lo recibían como tal, recién entonces lo aceptarían.

El mismo día el ejército jesuítico se dirigió a la chacra de San Lorenzo, que poseía la Compañía a sólo tres leguas de Asunción. Durante los dos días que permanecieron allí, el gobernador resolvió enviar emisarios a todos aquellos que vivían en las propiedades circundantes a la ciudad para que lo reconocieran como tal. También dirigió una carta al Cabildo en la cuál se notificaba que el presidente de la Audiencia le había hecho nombramiento de Capitán General de esa provincia.

Al día siguiente el obispo y el Cabildo secular se reunían para determinar qué estrategia debían seguir. Según consta en las actas del 29 de septiembre, resolvieron enviar alguien con una carta al campamento militar del gobernador para advertirle:

[...] y dice que hizo notorio el titulo en la reducción de Ytapua y que para resguardo trae un troso de yndios del Parana, Vmd los despida luego que se vuelvan a sus reducciones porque no son nesarios para resguardo ni cosa alguna ni en esta ciudad ai opresiones y no trate de entrar en ella conellos ni pasar adelante u escuse que hagan daños porque no seade consentir u sesde remediar que para acudir alo que mandare su alteza este cavildo y Ciudad no es menester yndios del parana ni de otra parte. Si Vmd, trae rrecados como dise en su carta vistos por este cabildo Justicia y regimiento seacudira con toda puntualidad y conservacion desta Ciudad y provincia y en lo demas nro Sr de a Vmd salud y vida [...].⁵⁹

Por lo expuesto el nuevo gobierno estaba dispuesto a reconocer el nombramiento de Sebastián de León si éste presentaba las credenciales debidas y entraba a esa ciudad de forma pacífica.⁶⁰ El emisario del Cabildo fue detenido por el gobernador y al recibir noticias de su prisión, los vecinos decidieron enviar de urgencia dos religiosos para informarse a cerca de las verdaderas intenciones de Sebastián de León. Al otro día los sucesos se precipitaron. Mientras el ejército jesuítico avanzaba para tomar por asalto la ciudad, el Cabildo volvía a reunirse por última vez para dejar constancia de la respuesta dada a los religiosos:

[...] les respondió el do Mr. de Campo que por oí do día de entrar con dos indios de guerra enesta

Ciudad cayese quien cayese y que no tenía necesidad de mostrar al Cabildo sus papeles que el estava rrecibido por ellos que no los avia de excivir ni mostrar ni tener nesesidad de rresivimiento y que este Cabildo era un traidor con otras rrazones como estas endesonor deste Cavildo sus becinos y avitadores y con amenazas de castigos y muertes y esto digeron y firmaron de sus nombres coneste cavildo por falta de escribano [...].⁶¹

Ante la superioridad de indios en armas y el anuncio de entrar por la fuerza a la ciudad, muchos vecinos y pobladores optaron por abandonar la villa y algunos fueron a congraciarse con el nuevo gobernador. Al fracasar en su convocatoria el obispo ordenó por medio de un bando:

[...] que todos los vecinos y moradores acudan á defender y asistir al Estandarte Real del Rey nuestro Señor, pena de traydores, de perdimiento de bienes, y de la vida.⁶²

En su informe Arteaga⁶³ afirmaba que sólo se había logrado reunir una fuerza de 300 hombres de a caballo y de infantería entre vecinos y pobladores y 400 indios amigos de las reducciones de Yaguarón, Tobatí, Ytá, los Altos y originarios que vivían en las chacras de los vecinos.⁶⁴ Según refiere el religioso los dos ejércitos se divisaron a 300 metros del pueblo, en un campo llamado de Santa Catalina el 1 de Octubre y allí empezaron las negociaciones:

[...] Sebastián de León pedía el paso libre para entrar gobernando; la Ciudad que mostrase por donde era Gobernador, y que retirase el Exercito [...].⁶⁵

Los dos ejércitos se enfrentaron irremediamente al permanecer ambos bandos en una postura intransigente sin la voluntad de encontrar una salida negociada. Las milicias jesuíticas lucieron toda su destreza militar al desplegar una manga de mosquetes para cargar contra la caballería enemiga. Abrumados por la superioridad de los guaraníes, los indios amigos se dispersaron y los españoles debieron emprender la retirada.

Veintidós españoles de las huestes comandadas por el teniente de gobernación Juan Vallejo Villasanti fueron muertos en el campo de batalla, otros doce resultaron heridos y cinco o seis indios amigos murieron como resultado del enfrentamiento de acuerdo a las cifras consignadas por Arteaga.

Aunque los jesuitas reportaron apenas unas tres o cuatro bajas en las milicias guaranícas, Arteaga denunció 350 entre los indios de las reducciones. Esta cifra nos parece exagerada pero sabemos que en ninguna guerra se sabe el número exacto de muertos entre ambos bandos. Sin embargo podemos pensar que los españoles más diestros en el manejo de armas de fuego produjeron bajas considerables en las filas de neófitos quienes, a pesar de recibir entrenamiento esporádico, eran más diestros con un machete que con mosquetes y arcabuces.

Mientras los vecinos luchaban por defender la ciudad, Cárdenas se encontraba en su Iglesia junto a las mujeres y a los miembros del clero diocesano. Al tomar posesión de la ciudad, Sebastián León se dirigió triunfante a la Catedral para exigir la rendición del Obispo y luego de obtenerla, mantuvo al prelado por varios días cercado con indios de las milicias. También fueron apresados los alcaldes ordinarios y todos los miembros del Cabildo junto con 24 clérigos de los más contrarios.

Pero a pesar que la comisión dada a Sebastián de León por el presidente de la Audiencia sólo lo facultaba para entrar en la ciudad y presentar los títulos correspondientes para restituir a los religiosos en su colegio, el nuevo gobernador juzgó más conveniente, en vista de la superioridad de sus fuerzas, enfrentar y derrotar al gobierno popular que entrar a gobernar de forma pacífica. Por lo visto los religiosos eligieron regresar a Asunción por la fuerza de las armas y mientras eran restituidos en su colegio, sus enemigos más tenaces eran puestos bajo reja para ser juzgados y sentenciados por el juez Conservador.

Como podemos ver, la lucha por ejercer el control político en las reducciones de indios llegó a su punto máximo y revistió las características de un conflicto social general al enfrentar irremediabilmente a miembros del mismo estamento conformado por civiles y religiosos.

Sentencia del juez conservador

Fray Pedro de Nolasco, designado juez Conservador, conocía muy bien al obispo Cárdenas como al resto de los asunceños apresados, porque al tiempo que se desempeñaba como Superior del colegio de la Merced había sido encargado de realizar una información para el Arzobispo de la Plata sobre las diferencias suscitadas entre el prelado y los padres de la Compañía. Cárdenas

lo había descomulgado en ese entonces por desconocer su jurisdicción eclesiástica y tomar partido por los jesuitas al apoyar la escisión del Cabildo eclesiástico. El 19 de octubre Nolasco promulgó su sentencia definitiva contra Cárdenas en la cual le hacía cerca de 50 cargos. Entre otros le imputaba el haber levantado testimonios difamatorios contra los jesuitas, quitado las doctrinas de los Itatines, expulsado a los religiosos de Asunción, robado su colegio, repartido sus bienes, etc. En vista de todos esos cargos declaraba al obispo incurso en distintas censuras eclesiásticas, penas de excomunión y lo condenaba a pagar una multa de 2.000 pesos en plata acuñada y a recluirse en un monasterio por tiempo indeterminado.⁶⁶

Pero frente a la derrota, el prelado desde la catedral donde permaneció recluido por más de 10 días, escribió una "*declaración satisfactoria*" en descargo de los que habían tomado las armas contra el ejército comandado por Sebastián de León. En ella señalaba que por varios bandos que había mandado publicar para que los vecinos acudiesen a defender el estandarte real y también bajo pena de excomunión, éstos debían ser absueltos por haber simplemente obedecido órdenes de su gobernador y capitán general principalmente bajo amenazas de censuras eclesiásticas. Otros 13 días permaneció encerrado en la casa del Cap. Alonso de Aranda y de allí se lo desterró por tercera vez con la orden de llevarlo directamente hasta la ciudad de Santa Fe.

Nuevamente volvía a quedar la diócesis del Paraguay en Sede Vacante y las jurisdicción eclesiástica en manos de los prebendados que apoyaban a los jesuitas. Dos meses más tarde emitían un documento para presentar en la Corte y al Consejo de Indias donde daban cuenta de una versión oficial de los acontecimientos para defender su propia postura y la de los Padres de la Compañía. En él, volvían a acusar al prelado de haberse introducido en el obispado sin la debida presentación de bulas requeridas y de haberse enemistado con los prebendados y con los jesuitas. Luego lo señalaban como principal responsable de todos los disturbios y al presentar una somera descripción de los principales hechos ocurridos ocultaban el episodio de su primer destierro.⁶⁷

Podemos suponer que los jesuitas tenían bastante urgencia de deshacerse definitivamente del obispo al recurrir a las censuras eclesiásticas y al destierro forzoso, e igual prisa de restaurar el Cabildo sede vacante para pre-

sentar por su intermedio una versión oficial de los hechos.

El prebendado Gabriel de Peralta quien se pasó al Colegio de la Compañía junto a los prebendados Sánchez del Valle y Diego Ponce de León, aceptó la comisión de ser juez conservador para juzgar a los asunceños que habían apoyado al prelado.

A pedido del procurador general de la Compañía,⁶⁸ Cuellar dictó sentencia definitiva en contra de los ex-cabildantes que rehusaron retractarse en sus denuncias para dar satisfacción a los religiosos. Acusados de divulgar mentiras siniestras referentes a la existencia de minas de oro, de enseñar herejías a los indios y ser cómplices del obispo, fueron sentenciados no sólo a la excomunión, sino también al destierro temporal y al pago de penas pecuniarias para resarcir a los religiosos.⁶⁹

Pero luego de que el oidor Garabito León llegara a esa provincia en calidad de nuevo gobernador y amenazara con impartir penas de muerte a los inculpadados para lograr así obtener retractaciones, seis capitulares seglares accedieron a desdecirse. Uno de ellos fue Gabriel de Cuellar, secretario del obispo, quien en su desmentida declaró que el contenido de todos los informes realizados eran falsos y que habían sido obtenidos con firmas en blanco y otras irregularidades.⁷⁰

Estas retractaciones junto a un informe del Cabildo Sede Vacante⁷¹ que denunciaba las irregularidades cometidas por el obispo en la toma de posesión y en los abusos cometidos contra los jesuitas, fueron divulgadas por los religiosos para probar su inocencia sobre los cargos imputados. Pero ante la repercusión general que tuvo el conflicto, el provincial Altamirano en las Cartas Annuas del '53-'54, se mostró insatisfecho por los resultados obtenidos pues esperaba desagrar el nombre de la Compañía con mayores desmentidas generales.⁷²

Más importante que las retractaciones fueron las órdenes impartidas tanto por Sebastián de León, Andrés Garabito, como por ambos jueces Conservadores para hacer desaparecer todas las evidencias de los papeles que contenían denuncias contra los religiosos. El flamante gobernador mandaba en la segunda junta del nuevo cabildo, el 7 de octubre, que se borrarán los decretos del libro de actas en las que se aprobaban y justificaban las acciones contra los jesuitas. También el juez Conservador Cuellar era determinante:

[...] Declarantes y protestantes, que todos los dichos decretos, instrucciones poderes, informes y demás papeles en que dichas calumnias se expresaron, sean borradas, testadas y sacados de los libros, protocolos, procesos, archivos, secretarías y demás lugares donde se hallaren o personas que los retuvieran: para lo cual se despachen las requisitorias necesarias, con penas graves, para que dondequiera que los dichos Capitulares los hubieren remitido, sean borrados, testados y sacados como su Santidad lo manda [...]. (Idem)

Al igual que su antecesor Andrés Garabito mandó quitar y quemar en presencia de todos los capitulares las instrucciones, los poderes e informes de los libros del Cabildo.

Sin lugar a dudas el vacío que encontramos en las actas capitulares de los años '43, '44 y '49 responden a las medidas tomadas en ese sentido por los distintos defensores de la Compañía. Por lo visto los jesuitas aprovecharon el apoyo de las autoridades coloniales para deshacerse de todos los documentos que contenían críticas y comprometían sus actividades en esa provincia para resguardar su imagen que empezaba a ser seriamente cuestionada ante la corte en vista de las numerosas denuncias llegadas al Consejo de Indias⁷³ Interesados sobre todo en acallar los rumores sobre las supuestas minas de oro, buscaron por todos los medios que el nuevo gobernador accediera a realizar una visita a las reducciones. Pero a pesar del requerimiento efectuado por el provincial Juan Pastor,⁷⁴ Andrés Garabito prefirió transferir el problema a los oficiales reales quienes además de constatar la inexistencia de minas, debían realizar un censo de los indios tributarios. Los jesuitas contrariados con su negativa que los privaba de efectuar ante el Consejo de Indias la presentación de pruebas contundentes, lo acusaron en las Cartas Annuas de 1653-'54, de perseguir su interés de enriquecerse, más que en solucionar los problemas de la provincia.⁷⁵

Restablecimiento de la alianza jesuito-guaraní en los itatines

Una vez restituidos los jesuitas en su colegio, Sebastián de León por orden del Virrey y de la Audiencia mandó devolver las reducciones de los Itatines a los padres de la Compañía.

Estas contaban con escaso número de familias pues los indios abandonados a su suerte prefirieron en su mayoría, internarse en la selva antes que permanecer reducidos con otros religiosos.

El padre Justo Mansilla superior de las reducciones de San Ignacio de Caaguazú y Nstra. Sra. de la Fe, fue encargado de regresar y juntar a los indios dispersos para reconstituir las antiguas misiones. Según las Cartas Annuas de 1653-54, logró juntar con gran dificultad 800 familias a pesar de los graves inconvenientes ocasionados por la peste y la falta de alimentos. Sin duda, la tarea exigió de parte del religioso nuevos argumentos convincentes para reconstruir la antigua alianza con los guaraníes ya que la promesa de protección contra paulistas y españoles había culminado en un rotundo fracaso al verse interrumpido el traslado y expulsados los religiosos. Difícilmente podrían juntar los neófitos nuevamente si no era con la promesa de trasladarlos al Paraná a un lugar donde se verían libres para siempre de prestar servicio personal.

A fines de 1649 el provincial Ferrufino debió solicitar al entonces oidor de la Audiencia y futuro gobernador del Paraguay, Garabito de León, el permiso necesario para efectuar el traslado de las reducciones. A pesar de chocar con la fuerte oposición de los asunceños quienes se oponían al retiro de las reducciones por servir de frontera y reparo a la penetración portuguesa, el provincial se vio obligado a encontrar nuevos argumentos que justificasen tal pedido:

[...] Mas la provincia del Itati esta oy toda despo-blada... y assi no es posible q por su medio se les impida el paso. Y enquanto a los pueblos ... no quedan mas seguros por conservar los Itatines donde oy estan, antes en cierta manera pueden ser causa de su ruina. porque no pudiendose defender como esta dho, y viniendo en poder del Portuguez, le serviran de soldados pa. destruir mas en breve los dhos pueblos y los que escaparen de los Portuguezes ...se entraran entre los Paiaguas; con quienes en su infidelidad tubieron Comunicacion y se reforçara el maior enemigo que los españoles an tenido, ni tienen oy en estas tierras.⁷⁶

Por lo expuesto, para conseguir el consentimiento de los distintos caciques los religiosos se vieron obligados de renovar la antigua promesa de liberarlos tanto del yugo de españoles como de portugueses y payaguas con la propuesta de llevarlos a una región alejada y protegida

de las incursiones de los intrusos, donde recibirían el apoyo y la ayuda de los indios de las reducciones del Paraná. Las condiciones más importantes pactadas tenía que ver con el tema de la seguridad en las reducciones. Los guaraníes que habían experimentado en el combate contra los blancos, tanto en el Guayrá como en el Itatín, la desigualdad de sus arcos y flechas frente a sus armas de fuego debieron exigir a los religiosos la posibilidad de defenderse con las mismas armas de sus enemigos para no convertirse en presa fácil de sus enemigos. Presionados por los caciques los religiosos debían obtener el permiso necesario de las autoridades locales ya que a pesar de tener el visto bueno del Virrey por decreto de 1649, el actual gobernador de Buenos Aires Jacinto Laríz se oponía junto con la mayoría de los asunceños a dotar de armas las reducciones. Por lo tanto el nuevo Provincial volvía a pedir en una carta al gobernador Garabito de León la autorización necesaria para trasladar los indios y dejarlos portar sus armas de fuego:

[...]Y porque para la defensa de dichos pueblos son necesarias armas y Su mag. tiene mandado por una su real cedula se les den que V.S. mande que no se les quiten las que tienen y que libremente se les dexen llevar las que pudieren aver con la polvora municion y demas cosas necessarias para el exercicio de ellas [...].⁷⁷

Finalmente el gobernador autorizó el uso de armas de fuego y mandó a todos los asunceños que no estorbasen la defensa de las reducciones hasta recibir ordenes expresas de lo contrario. Podemos suponer que este permiso excepcional junto a otros sellaba definitivamente la alianza de los religiosos con los guaraníes al cumplir con uno de los aspectos fundamentales: convertir a los indios en vasallos del Rey para liberarlos de las aspiraciones de los españoles y de la mita debida a las autoridades locales, a cambio de garantizar la defensa de las fronteras y de cumplir con obligaciones tributarias mínimas.

De lo expuesto podemos afirmar que el restablecimiento de los Padres de la Compañía en Asunción, en el que participaron la mayoría de las milicias de las reducciones, significó para el gobierno popular la derrota definitiva de su política anti-jesuita al verse sus principales responsables inhabilitados políticamente para siempre junto con las sanciones económicas y la condenación al destierro. Los religiosos por su parte, al obtener el apoyo del virrey y del presidente de la Audiencia intensificaron

su poder político en esa región y no sólo alcanzaron reparaciones económicas y morales luego de derrotar por la fuerza el gobierno revolucionario, pero también, obtuvieron una serie de retractaciones que presentaron ante el Consejo de Indias para refutar los diversos cargos que se les hacía.

Gracias a la fructífera negociación con los jesuitas, los guaraníes obtuvieron por su parte de las autoridades coloniales la convalidación de sus privilegios especiales con respecto a la mita, al tributo y a las armas, con lo cual a partir de entonces se vieron liberados definitivamente de las prestaciones debidas a los encomenderos al convertirse, en calidad de neófitos, en vasallos del Rey. Sin duda muchos de aquellos que se encontraban en pueblos de indios designados a la mita yerbatera debieron optar por esta nueva alternativa que les permitiría vivir nuevamente en comunidad al margen de la sociedad colonial.

ALGUNAS PALABRAS FINALES

A modo de conclusión podemos decir que la reconstrucción de las distintas estrategias nos permitió visar las tensiones y los intereses que conformaron el entramado crítico del conflicto en el cual los distintos grupos se enfrentaron.

La crisis social del primer estamento producida por el estancamiento regional se profundizó con el establecimiento de las reducciones jesuíticas. Al constituirse las milicias guaraníes en la primera fuerza militar disponible en toda la región del Paraguay y Río de la Plata, los encomenderos vieron menoscabando sus privilegios y derechos sobre las prestaciones laborales de los guaraníes hecho que aceleró el proceso de transformación de su condición de vecinos-feudatarios a la de colonos-hacendados.

Cárdenas y los jesuitas también se vieron perjudicados. Los pleitos y disputas prosiguieron en el Consejo de Indias y en Roma. El obispo consiguió la restitución de su obispado cuando una década más tarde Roma se pronunció sobre la legitimidad de su consagración pero su avanzada edad nunca más le permitió regresar a su antigua diócesis.

Desde entonces la Corona ejerció un mayor control de las actividades de los religiosos. Tomó las medidas pertinentes para no demorar más la recaudación tributaria, limitó la entrada de religiosos de la Compañía de Jesús a esa provincia y revocó el privilegio que tenían las ordenes de nombrar juez Conservador para dirimir sus pleitos en el marco de la justicia eclesiástica.

Sin duda los grandes vencedores del conflicto fueron los guaraníes quienes por medio de su exitosa alianza con los jesuitas lograron vencer por primera vez a los asunceños con sus mismas armas y por medio de ellas consolidar los privilegios obtenidos para mantenerse al margen de la explotación colonial. Amenazados por las incursiones bandeirantes, por las entradas y la explotación de los colonos, los guaraníes supieron consolidar con los jesuitas una alianza defensiva para liberarse de la mita, de las obligaciones tributarias y para convertir sus reducciones en espacios sociales mejor defendidos que sus tradicionales aldeas. Por medio del permiso otorgado por la Corona para que pudieran utilizar armas de guerra, los guaraníes mantuvieron vivo su ethos guerrero que caracterizaba a su cultura, al combatir contra los indios rebeldes, contra los portugueses y al participar de todos los enfrentamientos armados en defensa de los intereses de la Corona.

Con la consolidación del sistema de reducciones jesuíticas, un nuevo orden social se fue estableciendo. Los privilegios adquiridos por los neófitos socavaron con el tiempo la condición social de los encomenderos y modificaron las relaciones hispano-guaraníes.

Notas

- 1 Sección Etnohistoria. Instituto de Ciencias Antropológicas Facultad de Filosofía y Letras - Universidad de Buenos Aires. Esta investigación forma parte de la tesis de licenciatura de Ciencias Antropológicas, titulada *Conflicto y poder entre jesuitas y franciscanos por el control de las reducciones en el Paraguay colonial*. 1996
- 2 Esta actitud fue criticada por los jesuitas por ver en ella una extraña práctica de piedad para llamar la atención. (Charlevoix, 1913; 14).
- 3 El traslado de las reducciones del Guayrá en 1638 y del Itatín unos pocos años más tarde, provocaron la dispersión de los indios encomendados. Los vecinos que debieron despoblar las ciudades de Villa Rica, y Xerez, acudieron a los tribunales de justicia para reclamar por sus mitayos que se encontraban en las reducciones jesuíticas transmigradas si pagar el debido tributo.
- 4 Gregorio de Hinestroza fue el gobernador que repartió más encomiendas en todo el siglo XVII según José Luis Mora Mérida (1973; 193).
- 5 En un acta del Cabildo fechada el 2 de enero de 1644, el teniente general del gobernador Lorenzo Ortega Vallejo mencionaba este problema: "...Dijo que por quanto el señor maestro de campo Don Gregorio de Hinestrossa gobernador y Capn. general de estas Provincias al presente esta ympedido de poder hazer este auto por tenerle declarado y fijado por excomulgado el señor obispo de este obispado..." A.G.A., Copias de Actas del Cabildo de Asunción, carpeta 6, fol. 338.
- 6 Según Astrain la primera, fue por aprehender al Alguacil mayor del Santo Oficio, nombrado por el prelado, por llevar espada; la segunda por expeler a su sobrino del obispado tuvo el carácter de reconciliación general, y reparación pública al efectuar el obispo una procesión con todo su clero en la cual se azotó y quedó bañado en sangre causando gran admiración entre la multitud que lo rodeaba. La tercera excomunión referida por el autor tuvo lugar por la exigencia de la multa de 4.000 arrobas de hierba impuesta por el obispo para levantar la sanción anterior en (Astrain, 1906; 580-590).
- 7 Estas cartas se encuentran publicadas en la obra de Charlevoix op.cit. lib. X y XI y en Pablo Hernandez, 1913.
- 8 Las Audiencias tenían autoridad para mediar entre las discordias del clero regular pero no podían entrometerse en el gobierno ni en la administración de los religiosos ni en la corrección que los prelados hiciesen a sus súbditos, y debían dejarles usar libremente sus oficios y jurisdicciones en Manuel Josef de Ayala, 1989.
- 9 Copia de una carta dirigida por Cárdenas a fray Melchor Maldonado en Rich Collection, Public Library, New York, rollo 6, doc. 52, fol. 4.
- 10 Carta del 3 de febrero de 1645 en A.G.N., Biblioteca Nacional 290, n. 4467, fol. 5
- 11 La provincia eclesiástica del Paraguay abarcaba la región del Paraguay, Río de la Plata, Córdoba, Tucumán, Santiago del Estero y la Rioja, y el provincial residía en el colegio de Córdoba donde se encontraba la sede de esa provincia.
- 12 Estos hechos se encuentran consignados en una carta que dirigió el provincial al comisario visitador de los franciscanos el 16 de diciembre de 1645, que se halla en el tomo Paraguay-Cárdenas y una copia en el Archivo de Chile según señala (Astrain, 1906; 594).
- 13 Este documento figura mencionado en el Memorial defensorio del obispo. Los historiadores jesuíticos que analizaron esta controversia sostuvieron que el obispo falsificó esta documentación. Una descripción de ella acompañada a su vez por la resolución del fiscal de la Audiencia Don Fabian de Valdez, quien ordenó la restitución del obispado al afirmar que el cuestionamiento de la legitimidad del prelado no era jurisdicción de jueces seculares sino del Concilio Provincial o de la sede Apostólica, se encuentran mencionados en la larga lista de documentos que los jesuitas guardaban celosamente en el colegio de Asunción en un volumen intitulado: "Papeles tocantes al pleito de la Compañía con el ilustrísimo y reverendísimo Sr. D. Fr. Bernardino de Cárdenas, obispo del Paraguay. Un índice y descripción detallada de estos documentos junto con otros papeles de las diferentes contiendas de la Compañía en Asunción se pueden consultar en A.N.B. Temporalidades del Paraguay, 1772-1788, sala IX, 22-8-4, libro 3.
- 14 Estos documentos se encuentran también mencionados en el índice de documentos recién señalados.
- 15 En primer lugar señalaba las defraudaciones fiscales en tributo y en diezmo de las provincias de Itatín y Paraná cuyos indios encomendados pertenecían a los curatos de su diócesis; mencionaba el comercio realizado con mercaderías distribuidas en los distintos almacenes que no pagaban flete ni impuestos; y denunciaba el dinero usurpado a la Corona por la Compañía todos los años, al recibir los misioneros un estipendio en calidad de doctrineros sin estar sujetos al Patronato Regio. Desde el aspecto político, protestaba por la persecución de los jesuitas a los distintos prelados, y por el poco caso que hacían a la excomunión de la Santa Bula al comunicar con otros excomulgados, y por el préstamo de indios arcabuceros al gobernador Hinestroza para combatir a los guaycurúes que perjudicaba a los vecinos beneficiados con sus trueques.
- 16 Ibid., fol. 22.
- 17 A.G.A. Copias de Actas del cabildo de Asunción, Carpeta 7, año 1647, folio 498-500.
- 18 Esta Bula, conocida como In Coena Domini, destinada al principio, en el 1200, a castigar a los herejes, se fue extendiendo a todos aquellos que: "matan, maltratan, hieren, prenden, o persiguen a los Cardenales, Patriarcas, Arzobispos, Obispos y a los Legados, Nuncios de la Santa Sede, o los echan fuera de su Diócesis, territorios, y Señoríos o favorecen las cosas sobredichas..." en Historia Legal de la Bula llamada In Coena Domini recopilado por (Don Juan Luis López, 1768; 25).
- 19 A.G.N., Colección Biblioteca Nacional 290, doc. 4440
- 20 A.G.N. Colección Biblioteca Nacional 290, N. 4436.
- 21 A.G.A. Copias de actas del cabildo de Asunción, carpeta 7, fols. 536-537.

- 22 Uno de sus principales impulsores fue el teniente general del gobernador Diego de Yegros, junto al alférez general, Julio de Vallejo Villasanti y el Cap. Pedro Sánchez del Castillo quienes habían votado al candidato de los populares: Cap. Francisco de Rojas Aranda. A.G.A., Copias de actas del cabildo de Asunción, carpeta 8, fol. 554.
- 23 Victor Tau Anzoategui, estudió esta problemática a través de los Cabildos del Río de la Plata, Cuyo y Tucuman. (Anzoategui, 1973).
- 24 Manquiano, denunciaba ante el virrey los atropellos cometidos en su iglesia por el obispo, el teniente de gobernación y otros vecinos, quienes habían interrumpido el servicio religioso y obligado a los feligreses a retirarse a sus casas: *"Pido y suplico a Va. Altesa se sirva de Mandar a Vro. Gobernador el Mro. de Campo D. Diego de Escobar ossorio cite en forma derecho al dho. su lugar teniente Capp. Diego de Yegros, Capp. Xpoual Ramires, Capp. Melchor Casco, Capp. francisco de Aranda, Josef Seruin, Capp. Juan de Sousa, Capp. Thomas de Arestigueta, y Gl. Francisco Nuñes para que comparescan ante Vro. Virrey y Real Audiencia de la Plata ...y de no haserlo assi el dho. Govr. Protesto contra su persona y bienes todo lo que de derecho protestar me convenga, y que sean por su culpa y cargos todos los daños costos y costas que se siguieren..."* A.G.N. Biblioteca Nacional 290, n.4449.
- 25 A.G.A. Copias de actas del cabildo de Asunción, carpeta 7, folios 556-557.
- 26 Luis Céspedes Xeria gobernó la provincia en el período más crítico de los ataques de los bandeirantes a las misiones jesuíticas, (1629-1631). Los religiosos al no obtener la ayuda militar solicitada lo denunciaron de favorecer a los portugueses con oficios y pleitos ante la Audiencia quien envió un juez a la provincia para iniciarle proceso. Algunos de los documentos más importantes de este conflicto se encuentran publicados en Jaime Cortesao *Manuscritos da Colecao Pedro de Angelis*, T.I, III sección.
- 27 A.G.N. Biblioteca Nacional 290, doc.4440.
- 28 La Institución o Colación canónica es el nombramiento legal efectuado por el obispo de acuerdo a lo estipulado en el Concilio de Trento.
- 29 Según las actas del Cabildo, Escobar Osorio presentó al día siguiente en el colegio de los jesuitas, el exhortatorio del obispo y el del gobernador para pedir: *"...al rector del colegio de la Compañía de Jesús y a los SS. Prebendados Thess. don diego ponze de leon y hernando sanchez del balle para que dentro de tercero dia bengam aovidiencia de su prelado y sesen de hazer ostenta de Catedral y tañer campanas y assimismo Restituyan la custodia y ornamentos que han llevado de la santa yglesia...Y que el rector del dho colegio dentro de treinta dias haga venir a todos los doctineiros sus religiososs que estan en el parana y uruguay itatin a intituirse en sus officios. de cura y doctrinantes conforme al real patronasgo."* A.G.A. Copias de actas del cabildo de Asunción, carpeta 7, fol.600.
- 30 Este documentos se encuentran junto con la respuesta del P. Laureano Sobrino en A.G.N. Colección Biblioteca Nacional 290, N.4440.
- 31 Según señala Astrain en su historia de la Compañía, el Provincial Juan Bautista Ferrufino escribió una carta al superior de la orden P. Vicente Carafa, y le pidió gestionar una Bula de su Santidad que les sirviera de apoyo en la controversia. La iniciativa fracasó al no ser un momento oportuno para realizar una petición de ese género, pues en Roma los jesuitas se encontraban ocupados en dirimir otro conflicto muy grave con el obispo de Puebla. (A. Astrain, 1902).
- 32 A.G.A. Copias de actas del Cabildo de Asunción, carpeta 7, fol. 618.
- 33 A.G.A. *ibid.* fol.622.
- 34 A.G.A. *ibid.* fol.631.
- 35 Jaime Cortesao *Manuscritos da Colecao de Angelis...*
- 36 Antonio Raposo Tavares era uno de los bandeirantes más temido por ser considerado uno de los principales responsables del despoblamiento del Guayrá. Considerado un héroe por sus pares, regresaba de Portugal donde el Duque de Braganza lo había nombrado su Maestro de Campo para estas conquistas.
- 37 La carta enviada el 14 de noviembre por el teniente de gobernación de Villa Rica,
Francisco de Rojas Aranda al gobernador daba aviso del ataque a esa reducción; pedía socorro de gente de Asunción para enfrentar el enemigo por peligrar la ciudad de Talavera, los poblados de Terecañy y Mbaracayú desprotegidos de gente para su defensa; solicitaba entre otras cosas el envío de cabezas de ganado para solucionar la falta de alimentos y dos religiosos de San Francisco, ver (Pastell 1912-1942)
- 38 ... el 7 de Noviembre dieron los indios asalto al enemigo portugués en su real (que era el puesto donde el año pasado, por otra invasión del mismo enemigo, se había retirado la segunda reducción), y rescataron al P. Cristóbal de Arena a quien tenían preso...; y mataron a pelotaso 6 o 7 portugueses algunos tupíes; pero como las armas de fuego que tenían fuesen pocas y la de los mamelucos 180, se hallaron obligados a retirarse por los indios que no querían batirse con armas desiguales...ver (Pastell, op.cit).
- 39 *Ibid.* pp.194-95
- 40 *Ibid.* p.196-97
- 41 Por lo visto, los portugueses llegaron con su avanzada sólo hasta la primera reducción transmigrada en Mboyambo a mitad de camino entre la región del Taré y la región del río Ipané próxima a Villa Rica, a pesar de los rumores alarmantes de la llegada inminente de estas fuerzas a Caaguazú y a los pueblos de indios cercanos. Estos sucesos se hallan mencionados en varios documentos escritos por padres de la Compañía que participaron de la retirada publicados en Jaime Cortesao, *Manuscritos...*
- 42 A.G.A. Copias de actas del cabildo de Asunción, carpeta 7, fol.644.
- 43 *"[...]por quanto estoy en la cama falta de salud y no puedo acudir a los Cavildos qe. se ofrese hazer por el Cavildo Justicia y Regimiento por las muchas cossas que ocurren para tratar y disponer del servicio de Su Majestad..."* A.G.A. Copias de actas del cabildo de Asunción, carpeta 8, fol.1.
- 44 A.N.A. Secc.Hist., vol.20, fol.3, publicado por Rafael Eladio Velazquez, 1973

- 45 Según Astrain, el P. Montoya en su memorial a la Inquisición de Lima que se encuentra en el Archivo de Santiago de Chile, atribuyó su muerte a cierta medicina envenenada que le hizo suministrar el obispo. Lo mismo insinúa el memorial del P. Julián Pedraza presentado ante el Consejo de Indias que se encuentra en la Colección de Documentos tocantes a la persecución del obispo del Paraguay T.I. Por su parte Bernardino de Cárdenas en su *Memorial Defensorio...* en Villalon (1768) adjudicó las causas del deceso a un enfriamiento repentino producido en momentos que el gobernador se disponía junto a los jesuitas a revisar la embarcación preparada para desterrarlo por la fuerza de aquella provincia.
- 46 Autos de la elección del gobernador, publicado por Eladio Vazquez, 1973. La notificación de la elección y el acto de aceptación se encuentran también en las Copias de las actas del cabildo de Asunción, carpeta 8, fol.7-8.
- 47 Desde el punto de vista político el prelado defendía en primer lugar la legitimidad de sus elección, luego afirmaba que los jesuitas mantenían usurpadas las tres cuartas partes de esa provincia por la fuerza de las armas e impedían a la Corona usufructuar de sus riquezas al sustraerse de su dominio y de su jurisdicción.
Desde el punto de vista económico hacía incapié en la defraudación que representaba para la Corona, los tributos dejados de percibir y las veintenas adeudadas en concepto diezmo. Además denunciaba las actividades comerciales de los religiosos y el quinto real usurpado de las minas de oro. El resto del documento constituye una cuidada argumentación desde el derecho natural, divino, canónico y regio. Por último el prelado acusa a los religiosos de enseñar errores en la doctrina y en el catecismo por desconocer a fondo el significado del guaraní y señala la necesidad de extirpar algunas palabras que se utilizan para nombrar a Dios que hacen referencia a sus deidades. Documento publicado en su totalidad en el "Memorial de Cárdenas" inserto en Villalon, (1768).
- 48 En general los historiadores jesuitas presentan al obispo Cárdenas como un ignorante, un desequilibrado y un religioso con escasa educación.
- 49 Aunque sólo hemos podido consultar un breve resumen de este documento en Pastells Pablo R.P., vol.II, pág. 200-201, sabemos por la indignación manifestada en actas del Cabildo, que las milicias guaraníes fueron utilizadas para cercar al obispo en Yaguaron, expulsarlo de Asunción y luego para restablecer por la fuerza el orden en la ciudad.
- 50 A.G.A. Copias de actas del cabildo de Asunción, carpeta 8, fol.12
- 51 Ibid. fol.13.
- 52 A.G.A. Copias de actas del cabildo de Asunción, carpeta 8 fol.15
- 53 Esta carta se puede ver mencionada en "Historia de la Compañía de Jesús en la Pcia. del Paraguay," Pastells Pablo R.P. Madrid, 1912, vol.II, pág.202.
- 54 Memorial del P. Julián de Pedraza, en CDBC, Madrid 1756, vol.I, pág.258.
- 55 Fue procurador en Europa de la provincia del Paraguay (1632-36), provincial de Chile (1637-43), y provincial del Paraguay (1645-51).
- 56 El Juez Conservador era un privilegio otorgado por el Papa a las órdenes religiosas para que pudieran hacer justicia en su nombre en caso de ser agraviadas de algún modo. La carta puede consultarse en el Archivo de la Nación, Biblioteca Nacional 290, N. 4439.
- 57 Charlevoix, Pierre Francois Xavier, (1908-1919;189), vol.III.
- 58 El documento escrito por fray Arteaga, testigo de vista del enfrentamiento entre asunceños y milicias jesuíticas, lleva por título: *Requerimiento en que se hace relación de la traycion, y alzamiento executada en el Paraguay contra la Iglesia, y el Rey por las Armas, consejos y asistencia de los Religiosos de la Compañía.* y se encuentra inserto en Juan Diego de Villalon,(1768;32), vol.II.
- 59 A.G.A Copias de actas del cabildo de Asunción, carpeta 8, año 1649, fol.19
- 60 Este documento que concuerda con el informe de fray Arteaga y con el memorial de Cárdenas contradice las afirmaciones tanto de Charlevoix y Astrain como del resto de los historiadores de la Compañía, quienes al basarse en los informes del provincial Ferrufino y en las Cartas Annuas de ese año, sostuvieron que los asunceños se revelaron deliberadamente a la autoridad del nuevo gobernador y resistieron obstinadamente.
- 61 A.G.A. Copias de actas del cabildo de Asunción, carpeta 8, fol.18
- 62 En Villalon (1768;36),vol.II.
- 63 Estas cifras concuerdan con las que maneja el P. Astrain en su Historia del Paraguay.
- 64 Estos datos también estan consignados en la carta firmada por Cárdenas en la que asumía toda la responsabilidad de los hechos, en Charlevoix,(1913;257), vol.III.
- 65 El religioso se refiere a la respuesta dada por el gobernador al Cabildo de Asunción inserta en su informe, en Villalon (1768;38) vol.II.
- 66 Sentencia en Carlevoix, op.cit vol. III, pág.261-274.
- 67 Este documento fue publicado por Rafael Eladio Vazquez en DOCUMENTA PARAGUYA, V.I, Asunción, 1985.
- 68 "Pídese el castigo que sean echados y desterrados de la República..." en un documento con fecha de 22 de abril de 1651, en Pastells Pablo (1913;250) vol.II.
- 69 Sentencia publicada por Charlevoix, op.cit. págs.278-287.
- 70 Publicada en Charlevoix,op.cit. pág. 278-279.
- 71 Documento publicado por Rafael Eladio Velázquez (1985;191-196).
- 72 Cartas Annuas 1653-54, en *Manuscritos da Colecao Pedro de Angelis*, op.cit. vol.II, doc. XXIV.
- 73 En ese entonces la expulsión del obispo de Puebla D. Palafox.
- 74 Jaime Cortesao *Manuscritos ...op.cit.* vol.II, doc.XXI,
- 75 Idem,docXXIV.
- 76 Idem.doc.XVI.
- 77 Idem,doc.XX.

Bibliografía

Archivos

Archivo Nacional de Asunción, (A.N.A), Colección Copias de Actas Capitulares.

Archivo Nacional de Buenos Aires, (A.N.B), Colección Biblioteca Nacional 290.

New York Public Library, Rich Collection.

ANZOATEGUI, Victor

1973 *La costumbre como fuente del derecho Indiano de los siglos XVI y XVI.*

En: III Congreso del Instituto Internacional de Historia del derecho Indiano, Madrid, Instituto Nacional de Estudios Jurídicos.

ASTRAIN A.

1906 *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, Madrid, vol.V.

AYALA, Manuel J. de

1989 *Diccionario de Gobierno y Legislación de Indias*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, vol.II.

CHARLEVOIX, Pierre, F. X.

Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús. Madrid, Tomo V, 1908-1919.

CORTESAO, Jaime.

Manuscritos da Colecao Pedro de Angelis, Tomos I a VII, Río de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1951/1969.

HERNÁNDEZ, Pablo S.J.

1913 *Organización social de las Misiones Jesuíticas de la Compañía de Jesús*, vol.2, Gustavo Gili, Barcelona.

LÓPEZ Luis, J. (Recopilador).

1768 *Historia Legal de la Bula llamada In Coena Domini*, Madrid, imprenta de Gabriel Ramírez.

MORA MÉRIDA, J.L.

1973 *Historia Social del Paraguay 1600-1650*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispánicos-américanistas.

PASTELL, Pablo, S.J

Historia de la Compañía de Jesús, Madrid, vol.II, 1912-1942

TOURAINE, Alain.

1994 *Diccionario de Sociología*. Edit. Emecé.

VELÁZQUEZ, Rafael Eladio

1973 *El Cabildo de la Catedral de Asunción*, Asunción, Documenta Paraguaya, 1985.

En: Separata de HISTORIA PARAGUAYA, Anuario de la Academia Paraguaya de la Historia, Asunción.

VILLALÓN S.Diego

Colección general de documentos tocantes a la persecución que los regulares de la Compañía suscitaron y siguieron tenazmente por medio de sus jueces conservadores y ganando algunos ministerios seculares desde 1644 hasta 1660 contra el Elmo. Prm. Sr. Fr. Bernardino de Cárdenas. "Religioso ante la orden de San Francisco, Tomo primero y segundo, Madrid, MDCCLXVIII (1768).

REDUCCIONES INDÍGENAS Y EVANGELIZACIÓN

LAS MISIONES JESUITAS EN COLOMBIA, LAS REGIONES DEL CASANARE Y EL META DURANTE EL SIGLO XVII Y XVIII



Jorge Enrique Salcedo S.J.
Pontificia Universidad Javeriana
Bogotá-Colombia

INTRODUCCIÓN

Mediante esta ponencia deseo introducirme al estudio de las misiones jesuitas en Colombia a lo largo del siglo XVII y XVIII en las regiones del Casanare y el Meta. Para ello elaboro un balance bibliográfico sobre dicho tema. En dicho balance enumero los textos escritos por los historiadores miembros de la Compañía de Jesús y por otros historiadores laicos.

Debo afirmar que la Compañía de Jesús, además de atender en sus iglesias a los fieles de las ciudades, y los indios en sus doctrinas, incursionó a lo largo de estos dos siglos, en regiones distantes tales como la Guajira, Valledupar, Antioquia, Santander, Cundinamarca, Tolima, Huila, Chocó, por tierras de Urabá, la región hoy llamada Tierradentro, en el departamento del Cauca y en las Costas del Pacífico.

En dichas regiones, los hijos de Loyola incursionaron de manera transitoria. En algunas ocasiones eran misiones de Semana Santa, en otras por períodos más o menos largos como el caso del Chocó y el Darién. Esta intermitencia no permitió consolidar misiones y complejos económicos de la magnitud y la importancia de los desarrollados en los Llanos del Casanare y del Meta.

Luego describo como fue la llegada de los jesuitas a las misiones, los diferentes grupos étnicos y el establecimiento de los complejos económicos que permitieron la labor evangelizadora de los jesuitas entre los indígenas. Por último hablo sobre la importancia y el aporte cultural de las misiones en los Llanos de Casanare y el Meta.

Debo agregar que con base en los datos encontrados en los libros de los padres Rivero, Mercado, Cassani, Gumilla, Pacheco y José del Rey Fajardo, he elaborado cuatro anexos que contienen la siguiente informa-

ción: fechas de las misiones, nombre de los misioneros, pueblos fundados por los jesuitas y algunos datos arquitectónicos de los asentamientos.

BALANCE BIBLIOGRÁFICO

Sobre el tema de las misiones de los jesuitas en Colombia en el siglo XVII y XVIII existe una abundante bibliografía. Desde aquel período histórico los jesuitas han dejado constancia de la obra evangelizadora que desarrollaron en las diversas regiones de misión. Los más importantes y que datan de aquellos siglos son entre ellos:

1. El P. Pedro de Mercado (1620 - 1701). *"Historia de la Provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús"*.¹
2. El P. José Cassani. (1673-1750). *"Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús del Nuevo Reyno de Granada en la América, Descripción y Relación exacta de sus gloriosas Misiones en el Reyno, llanos, Meta, y Río Orinoco, Almas, y Terreno, que han conquistado sus Misioneros para Dios, Aumento de la Christiandad, y Extensión de los dominios de su Mag. Catholica"*.² Una faceta en su biografía es la de historiador de la Compañía de Jesús y de este modo se vinculó a la historia de las misiones, a pesar de que nunca atravesó el Atlántico.
3. El P. Juan Rivero (1681-1736) escribió *"Historia de las Misiones de los Llanos de Casanare y los ríos Orinoco y Meta"*.³
4. El P. José Gumilla (1686-1750) *"El Orinoco Ilustrado, Historia Natural, Civil y Geographica, de este Gran Río, y de sus caudalosas vertientes: Gobierno, usos, y costumbres de los indios sus habitantes, con nuevas, y útiles noticias de Animales, Arboles, Aceytes, Resi-*

nas, Yervas, y Raíces medicinales: Y sobre todo se hallarán conversiones muy singulares a nuestra Santa Fé, y casos de mucha edificación"⁴

En el siglo XIX, encontramos el texto del P. José Joaquín Borda. *"Historia de la Compañía de Jesús en Nueva Granada"* (1870). En este siglo tenemos la obras de los padres:

1. Daniel Restrepo. *"La Compañía de Jesús en Colombia. Compendio historial y Galería de Varones Ilustres"* (1940).
2. Hipólito Jerez. *"Los Jesuitas en Casanare"* (1954).
3. El P. Juan Manuel Pacheco. *"Los Jesuitas en Colombia"*. Son Tres tomos, en cada uno de ellos presenta las diferentes misiones en las que participaron los miembros de la Orden desde 1620 hasta 1767 cuando la Compañía de Jesús fue expulsada de los territorios españoles.
4. Otro historiador jesuita tiene una amplia investigación sobre las misiones de los jesuitas en los Llanos de Colombia y Venezuela. Nos referimos al P. José del Rey Fajardo. Este historiador ha publicado una serie de libros en donde investiga y analiza de manera exhaustiva, La ubicación de cada una de las misiones con su respectiva hacienda, la lista de cada uno de los misioneros que recorrieron y fundaron diferentes pueblos; además comenta la biografía de todos ellos. También presenta algunos documentos relativos a las organizaciones de las misiones en los Llanos.⁵

Por el lado de los historiadores laicos está la obra de José Manuel Groot en su *"Historia Eclesiástica"* en ella hace una exaltación de la labor de los padres jesuitas en las misiones y tiene como base la historia del P. Rivero. Otro historiador, en este siglo, Indalecio Liévano Aguirre, en su libro *"Los Grandes Conflictos Sociales y Económicos de Nuestra Historia"* (1964), aplaude la labor de los padres jesuitas en las misiones, pero enfatiza sobre las misiones del Paraguay.

Otro trabajo pionero es el del historiador Germán Colmenares. *"Las haciendas jesuitas en el Nuevo Reino de Granada"* (1969). Este texto centra su objetivo en los hechos económicos y en especial en la comprensión de la racionalidad del sistema hacendista implantado por la Compañía de Jesús. El texto de Colmenares es indudablemente un avance, no sólo por lo novedoso del tema

en esa época, sino también por el importante volumen de documentación inédita consultada.

Según el historiador José Eduardo Rueda Enciso

El trabajo de Colmenares es la explicación al sistema económico implantado por los jesuitas en sus haciendas, pero las haciendas del Casanare sólo son estudiadas de manera general. Y muchos aspectos particulares quedaron fuera del análisis. El esfuerzo de Colmenares no ha generado una línea de investigación sistemática. Salvo algunos trabajos aislados como el de la historiadora Zamira Díaz sobre *"Las haciendas ignacianas en la antigua Gobernación del Cauca"*, y el trabajo, muy general, aunque lleno de datos, de Hermes Tovar *"Grandes Empresas Agrícolas y Ganaderas"* (1980) no existen trabajos regionales ni de caso que profundicen e ilustren la actividad no sólo económica, sino social, cultural y evangelizadora de los jesuitas.⁶

LAS MISIONES DE LOS JESUITAS EN EL CASANARE Y EL META ENTRE 1625 Y 1767

La gran característica de la conquista y colonización española fue la conjugación de dos sistemas concomitantes: la encomienda y las misiones. Estos dos sistemas actuaron a veces aunadamente y otras independientemente para conseguir su fin: la aculturación o incorporación social y económica de los indígenas a la Corona Española. Fue así como el Estado creó espacios y las leyes para que este objetivo se realizara, por consiguiente apoyó a los encomenderos y a los religiosos con el propósito último de poder extraer riquezas de las nuevas tierras descubiertas con la ayuda de la mano de obra indígena. Por ello durante la primera mitad del siglo XVII, las Ordenes Religiosas se esforzaron por llevar el Evangelio a las tribus aún "paganas", que vivían en las lejanas y difíciles regiones, sin mayor sujeción al dominio español.

La historia de las misiones jesuitas del Casanare comenzó en 1624, cuando el arzobispo de Santa Fe de Bogotá, don Hernando Arias de Ugarte, conolido por el abandono espiritual en que encontró a los indígenas de los Llanos del Casanare, confió esta misión a los padres jesuitas. Cinco misioneros partieron para éstas regiones. Ellos fueron los padres Diego de Molina, José Dadey, Miguel Jerónimo de Tolosa, Domingo de Acuña y José de Tobalina. Cada uno de ellos se responsabilizó de una misión. Molina y Tolosa de la doctrina de Chita y sus anexos,⁷ Dadey a Támara, Paya y Pisba, Acuña a Morcote y Tobalina a Pauto.⁸

Se les concedió a los padres el adoctrinamiento de la Serranía de Morcote, Chita, Támara, Pauto, Guaseco con sus anexos, el centro de la misión se estableció en Chita. Estas encomiendas tenían una característica en común: la persistente inadaptación de los indígenas a la organización socioeconómica española.

Con la entrada de los jesuitas a la región de la serranía de Morcote los problemas existentes entre la comunidad indígena y los vecinos blancos y mestizos cambiaron de enfoque. Efectivamente, los encomenderos, comerciantes y el clero diocesano sintieron inconformidad y malestar con la presencia de los padres jesuitas, pues estos últimos se convirtieron en defensores de los indígenas.

Los jesuitas se dedicaron a la labor de elaborar diccionarios y gramáticas de las lenguas de los nativos pues

No había ni una palabra escrita sobre el idioma de éstos indios, conque su primer cuidado fué la aplicación á estas lenguas, formando vocabularios, y componiendo directorios, para aprenderlos y enseñarlos [...]. Con esta aplicación y trabajo, y con su feliz ingenio, adquirieron nociones suficientes en la lengua, escribieron muchas notas y reglas, y compusieron gramáticas, con lo cual, hechos ya capaces de las frases y modismos, tradujeron los catecismos de doctrina cristiana, cada cual en el lenguaje de su partido y su departamento.⁹

Con la labor de enseñanza de la lengua de los indígenas, la catequización, la construcción de iglesias, etc, los jesuitas lograron la mala voluntad de los encomenderos, comerciantes, y el clero diocesano, pero también ganó el apoyo de los nativos, quienes rápidamente comprendieron quienes eran sus amigos. Todo esto generó la envidia, la codicia, el descontento y el malestar. Esta situación llevó a que el sucesor del Arzobispo Arias de Ugarte, don Julián de Cortazar, le pidiera a los ignacianos retirarse de la misión en el año de 1628.

En 1659, se autorizó por parte del Arzobispo de Santa Fe de Bogotá, Don Lucas Fernández Piedrahita, el retorno a la región llanera. En 1662 gracias a la iniciativa del presidente de la Real Audiencia Diego de Egües interesado por la evangelización de los indios aún sin evangelizar, se reunió en Santa Fe de Bogotá, una junta de misioneros en la que se convino repartir los territorios de los Llanos Orientales, aún poco explorados, entre varias Órdenes Religiosas.

A los Franciscanos se les confió los Llanos de San Juan, en los que habían ya misionado, a los Agustinos Ermita-

ños los Llanos de San Martín; los Agustinos Recoletos se establecieron entre los ríos Upía y Cusiana, afluentes del Meta; los Dominicos tomaron a su cargo los indios Chíos y Mámbitas en la región de Medina, y a los Jesuitas se les dejó los territorios entre el río Pauto y el Orinoco.¹⁰

Con esta asignación de las misiones se les prohibió a los jesuitas cualquier tipo de asentamientos en villas, ciudades, doctrinas y misiones en las que estuvieran establecidas otras comunidades religiosas. Los padres jesuitas decidieron llevar a cabo una empresa misional en parajes en los cuales la presencia del blanco hubiera sido leve o nula, pues eran conscientes, de que los indígenas que se encontraban bajo el influjo de los blancos, estaban, “resabiados ya, y maleados por los blancos, y que daban que hacer á los misioneros ellos solos más que muchas naciones de gentiles, por haberlos hallado en una total ignorancia de lo que debían saber”.¹¹

Con esta nueva misión, el 13 de abril de 1659 salieron de Santa Fe de Bogotá para los Llanos, los padres jesuitas Francisco Jimeno y Francisco Alvarez con el encargo de “explorar y reconocer toda aquella tierra, con un intento de entablar en esta parte de la Provincia del Nuevo Reino una misión de infieles, en donde los nuestros se pueden ocupar cumpliendo su santo celo en ayudar a los indios y sacarlos de la idolatría en que viven”.¹²

Tal parece que en los días que duraron los dos sacerdotes en la región de Tame, Patute, y San Salvador del Puerto, bautizaron y catequizaron a varios cientos de indígenas Tunebos, Achaguas y Giraras. Pero lo más importante fue que lograron elaborar catecismos que sin lugar a dudas fueron la base de posteriores gramáticas de las lenguas indígenas de la región que los jesuitas escribieron:

*Rezábales cada día las oraciones en español, hasta que tradujeron catecismos en sus propias lenguas; tomó por su cuenta á los Giraras el Padre Jimeno, y el Padre Alvarez á los Airicos; así uno como otro tradujeron el catecismo que les tocaba, y recogían su gente en la plaza en distinto sitio para evitar la confusión; y de esta manera repartían el trabajo y catequizaba cada uno á los suyos; todos los días acudían á oír misa hombres y mujeres, niños y niñas, y á la tarde, después de doctrina, rezaban el rosario de Nuestra Señora á coros.*¹³

En vista de los informes favorables de los padres enviados a inspeccionar la región de los Llanos del Casanare, en la jurisdicción de Pauto, Tame y San Salvador

del Puerto de Casanare, resolvió la Compañía con la anuencia de las autoridades civiles y eclesiásticas, dar comienzo a esa misión.

El padre Hernando Caveró Provincial en ese período, envió a tres sacerdotes para las reducciones del Casanare. Ignacio Cano quien se encargó de Pauto, Alonso de Neira de San Salvador del Puerto de Casanare, Juan Fernández de Pedroche de Tame. A estos tres misioneros enviados a la misión desde Santa Fe de Bogotá se les unió un cuarto, procedente de Venezuela, el P. franco-alemán Antonio Monteverde quien tomó bajo su dirección el pueblo de Tame y fue el primer procurador de las misiones del Casanare.

Durante la primera estadía de los jesuitas en el Casanare, los padres se preocuparon por fundar pueblos que les permitieran dominar geopolíticamente las amplias sabanas pues “desde el Puerto de San Salvador de Casanare iba una gran manga de estas gentes de indígenas Achaguas, con poblaciones hasta el Ariporo y hasta las orillas del Meta”,¹⁴ con el interés muy probablemente, de crear una ruta fluvial tendiente a generar un flujo comercial entre el Casanare, el Meta, el Orinoco y la Guayana.¹⁵

Según el padre Rivero, durante la segunda inserción misional de los jesuitas en los Llanos del Casanare, que se produjo en 1661, recuperaron los pueblos de indios de Patute, Tame, y el estratégico punto de San Salvador del Puerto de Casanare pues dicho pueblo se encontraba anexo a Patute.¹⁶ En San Salvador del Puerto de Casanare vivían 40 indígenas, en Tame entre 60 y 70, y la población de los Tunebos contaba entre 40 y 50.¹⁷

A partir de los pueblos de Tame, Patute y San Salvador del Puerto de Casanare, comenzaron los jesuitas sus progresos en la región de Casanare. Luego en el año de 1662-1663 fundaron los pueblos de Macaguane y Betoyes. Desde estos pueblos los jesuitas pudieron dominar geopolíticamente la navegación de los ríos Casanare, Ele y Ariporo, los cuales desembocan en el afluente principal del Orinoco: el río Meta, en cuyo curso medio crearon cuatro pueblos de misión: Casimena, Jurimena, Macuco y Surimena, con los cuales dominaron la navegación de los ríos Cravo y Cusiana.¹⁸

En 1767 los jesuitas habían logrado conservar estos pueblos y misiones. Casi todos estos pueblos estaban ubicados en la jurisdicción de la ciudad de Chire y un número inferior en la de Pore y Santiago de las Atalayas, de la cual dependían las del Meta.

En 1679, los jesuitas exploraron el gran río del Orinoco. Para esta misión fueron designados los padres Ignacio Fiol y Felipe Gómez. Luego se resolvió empezar a evangelizar a los indios que moraban en sus orillas, y a esta empresa fueron destinados los Padres Fiol, Mallorquín, Gaspar Poeck y Cristóbal Rüeld, alemanes, y poco después los padres Julián Vergara, español e Ignacio Toebaest, belga. Rüeld pereció ahogado en río Suená en julio de 1682. En 1684 una incursión de los Caribes, procedentes de la Guayana, asaltaba las reducciones jesuíticas y daba muerte a todos los misioneros, con excepción del padre Vergara que logró huir al Casanare.¹⁹

Los padres Alonso de Neira, José Cavarte, Juan de Silva y Vicente Loverzo intentaron restaurar esta misión del Orinoco, pero en febrero de 1693 de nuevo se presentaron los Caribes; Loverzo fue muerto, Neira y Silva lograron huir a tiempo, y a Cavarte se le ordenó retirarse en vista del peligro. (Cfr. Anexo N. 3) En 1705 los jesuitas de la misión del Casanare perdieron a uno de los más esforzados misioneros, el padre Alonso de Neira, quien murió en Sabana Alta.

De 1700 a 1710 fueron nueve los misioneros fallecidos. Trataron los jesuitas de entregar al clero diocesano las reducciones que sostenían en Casanare, por ser ya los indios cristianos, pero ni el arzobispo de Santa Fe de Bogotá ni el presidente del Nuevo Reino admitieron la renuncia. En 1716 llegaba a la misión el Padre José Gumilla quien pronto dio muestras de su celo emprendedor con la reducción de los indios Betoyes.

En 1721 llegaron los padres José Cavarte y Juan Cappel y establecen la reducción de San Francisco de Regis de Guanapalo, a orillas del río Meta, la que fue el centro de una nueva misión, en la que se fundaron luego las poblaciones de San Miguel de Macuco y Surimena. (Cfr. Anexo N. 2).²⁰ En la tercera década del siglo XVIII se hizo un gran esfuerzo por asentar y cristianizar a la tribu nómada de los Guahivos y se fundaron con ellos cinco reducciones que no tuvieron larga vida.

En 1731 los padres Gumilla y Bernardo Rotella emprendieron la restauración de la misión del río Orinoco. Pronto los ataques de los indios caribes, venidos de la Guayana, destruyeron a dos de las cuatro reducciones.

El padre Rotella funda en 1739 a Cabruta, lo que dio origen a pleitos de jurisdicción con los capuchinos de la misión de Caracas. El padre Manuel Román descubre en 1744 la interconexión de los ríos Orinoco y Ama-

zonas, a través del Casiquiare y río Negro. En este viaje se puso en contacto con los temibles indios guaipunavis a quienes se trató de establecer en Cabruta.

En 1767 al ser expulsados los jesuitas de la misión del Orinoco, contaban con las reducciones de Cabruta, la Encaramada, Uruana, Carichana, San Borja y Raudal de Atures.

1. Los indígenas y los jesuitas

Es necesario mencionar que las misiones jesuíticas del Casanare tuvieron una base étnica de indígenas Achaguas, Salivas, Airicos, Jiraras o Giraras (Tunebos); se trataba de grupos horticultores, especializados en el cultivo de la yuca.

Los Achaguas eran los más numerosos y los menos refractarios a la civilización cristiana

Es esta gente bien dispuesta, de forma gallarda y de buen tallo; usan las cabelleras bien pobladas y dilatadas casi hasta la cintura, no sólo las mujeres sino también los hombres[...] Vivían desnudos, si bien se pintaban el cuerpo con variados colores[...] La base de su alimentación eran el maíz y la yuca. De la yuca fabricaban una especie de pan llamado cazabe.

Practicaban la poligamia. Su religión era muy rudimentaria. No tenían ídolos, pero si admitían la existencia de seres divinos. Reconocían además a un ser creador de todas las cosas, a quien llamaban Cuaigerri “el que lo sabe”²¹

Los Salivas vivían en las márgenes del río Meta en muy reducido número, eran dóciles y amables, y más razonables que los Achaguas. Se mostraban más conscientes en sus determinaciones y más consagrados al cultivo de sus sementeras. Tan dados a la embriaguez como los demás grupos de indígenas, aunque se preciaban de beber con juicio; este juicio se reducía a no ser pendencieros durante las borracheras. En la poligamia y en el repudio fácil de sus mujeres seguían el uso de las demás etnias. Abundaban entre ellos los hechiceros y el uso de la yopa para las adivinaciones era muy corriente.²²

Los Airicos, eran una tribu de indios, valientes pero dóciles que vivían ocultos en las montañas por miedo a los blancos de quienes habían oído horrores. Con estos indios del P. Monteverde fundó un pueblo a orillas

del río Macaguane llamado San Francisco Javier de Macaguane.²³

Los Giraras eran

Vivos y alegres, trabajadores y valientes. Vivían también desnudos, cubriéndose tan sólo con el rudimentario guayuco hecho de hojas de árboles. Tenían una manera peculiar de construir sus casas o caneyes. Eran estos alargados y angostos, con sólo dos puertecillas en los extremos, por las que sólo se podía entrar arrastrándose. Como los Achaguas eran muy dados a la embriaguez.

En sus fiestas, mientras unos, completamente ebrios, se entregaban al furor de la lucha, otros hacían resonar sus fotutos, especie de roncas trompetas, hechas de calabazos, o daban retumbantes golpes con sus mazos a gigantescos tambores formados por gruesos troncos de árboles ahuecados por dentro ²⁴

Los Tunebos, eran indígenas todavía a medio civilizar y vivían en la región del Sarare. Pertenecían a la raza Chibcha.. El Padre Rivero escribe fuertes juicios contra ellos:

[...] no se ha conocido gente más bruta ni más inmunda, ni más amiga de cuentos y chismes en toda esta serranía tanto hombres como mujeres andan vestidos con unos sacos de lienzos basto y sucio, algo parecido al traje de los armenios, que les cubre de arriba á abajo; de nada cuidan menos que de peinarse, por lo cual tienen los cabellos desgredñados y llenos de unos animalillos inmundos, siendo su mayor recreo ponerse muy despacio sentados al sol á cogerlos y comérselos todos, sin que se pierda ninguno; no hay plato más regalado para ellos que un pedazo de carne podrida, y mientras más hedionda más se saborean con ella.

Adolecen de cierta enfermedad sucia y asquerosa llamada carate y es á manera de lepra, de que están cubiertos hasta el rostro y las manos, con unas manchas azules y blancas que da horror al verlos y son tan salvajes en un todo, que se precian y hacen gala de semejante enfermedad, en tanto grado que si alguna moza del pueblo no tiene carate, nadie la quiere por mujer, con que por vía de buen convenio y porque no pierda casamiento le dan cierta bebida con que le nace carate, y luego sin más patrimonio ni dote que éste, encuentra su conveniencia

*á propósito, y tantos pretendientes, como si tuviera en el carate un mayorazgo, ó marquesado, ó los estados de Flandes.*²⁵

Los Guahivos y Chiricoas, eran etnias nómadas. Eran de baja estatura, color bronceado muy oscuro, ojos pequeños y oblicuos, y recia musculatura. Penetraban en las aldeas de otras tribus llevando a su espalda unos canastillos de palma a ofrecer sus mercancías. Eran estas calabacillos de aceite de palma, hilo sacado de la palma de quitebe, hamacas, chinchorros, y sobre todo esclavos, a quienes habían apresado en sus guerras contra otras tribus indígenas. Diestros cazadores iban por los Llanos de palma en palma, dando muerte con sus ciertas flechas, a cuanto ciervo o venado se presentaba. Organizaba también grandes pesquerías, envenenando para ello las aguas de los ríos con barbasco.²⁶

Los efectos que sobre los anteriores grupos causó la presencia de los jesuitas a través de sus misiones fueron distintos, pero, en cierta manera, tuvo que ver mucho con las relaciones que esos grupos habían tenido anteriormente con los blancos, pues a excepción de los Airicos, a todos los demás grupos: Achaguas, Giraras, Tunebos y Guahivos-Chiricoas habían tenido relaciones no muy gratificantes con los blancos. Los Airicos en el momento de producirse la segunda entrada de los jesuitas al Casanare “no habían visto jamás a los españoles aunque no les faltaban muchas noticias de sus tiranías interesadas y era consiguiente el temor a ellos, común a todas las naciones”.²⁷

El “relativo” éxito que obtuvieron los jesuitas en sus misiones provino no sólo de su organización, sino también de la forma en como captaron la atención de los indígenas. Algo importante fue, sin lugar a dudas, el conocimiento que tenían de la lingüística que tenían de los diferentes grupos, pero este uso tuvo que ver con un factor ideológico. Los Achaguas, Giraras, Airicos y Tunebos tenían una teología y una mitología similar a la cristiana, elemento que sin lugar a dudas facilitó la labor de los jesuitas. “Aún en su gentilismo, como se dirá después, es fácil su reducción al conocimiento de Dios”.²⁸

Los Achaguas,

no adoraban ídolos, ni se ha conocido este despenadoro en las demás naciones que tenemos; agoreros si tienen muchos, y adivinadores de los sucesos futuros, ya por el canto del pájaro, ya por el encuentro de animales terrestres, y ya por los peces

*que flechan en las mismas corrientes de los ríos, en lo que son diestros y admirables.*²⁹

Cada uno de estos grupos indígenas tenía sus diferencias culturales y se hallaba en una etapa cultural distinta. Sin embargo tenían ciertos puntos en común: el primero de todos y que constituyó la base de las relaciones interétnicas de estos grupos fue el comercio, basado en el intercambio: “algunos años hace que estos indios Chiripas, Araparabas, Goarinaos y Totumacos tenían amistad con los Giraras y Airicos, en cuya conformidad pasaban de un pueblo a otro con su cambalaches”.³⁰

Un segundo, pero muy relacionado con el primero, fue que en verano todos los grupos se dedicaban a la pesca, pues en dicha estación se veían “andar tropas trasegando lagunas y quebradas y los ríos Meta, Cravo, Guanapalo y otros”³¹ y a la cacería de venados.

2. Las misiones y las haciendas jesuitas en el Casanare y el Meta (1662 a 1767)

La misión fue la institución a la que recurrió la Corona Española para asegurar el dominio sobre vastos sectores de tierras americanas ocupadas por una población indígena no encomendada que vivía de manera dispersa y que era resistente al poblamiento hispánico. Como hemos dicho en las páginas anteriores, la labor de cristianizar y de reducir a los indígenas le correspondió desarrollarla a las diferentes Órdenes Religiosas en áreas específicas, que se empeñaron en la evangelización y sedentarización del aborigen en torno a los conocidos “pueblos de misión”.³²

A mediados del siglo XVII existían claras evidencias que la población indígena encomendada había disminuido significativamente, pues las encomiendas eran pequeñas, aún tomando en cuenta que había aumentado el número de encomenderos.

Esto se debía, como en otras regiones de Hispanoamérica colonial, a las epidemias, al trabajo exhaustivo del indígena, al proceso mismo de mestizaje, al trato cruel de muchos encomenderos con los indígenas, entre otras causas.

En la región del Casanare y el Meta, la cristianización de la población indígena, misión fundamental de la Corona Española en territorios americanos, era lenta y de poca efectividad en los primeros años del siglo XVII. Lo podemos constatar en el hecho de que los curas doc-

trineros que habitaban la serranía de Morcote llevaban cerca de 80 años de estar allí aposentados y en este lapso de tiempo no habían aprendido ni una palabra de las lenguas nativas, lo que hacía muy dudosa la efectiva aculturación de los diferentes grupos indígenas.³³ Según el Arzobispo don Hernando Arias de Ugarte, de 3.114 indígenas que había en las doctrinas de Chita, Pisba, Morcote, Pauto y Támara, a cargo de cuatro sacerdotes, eran cristianos exclusivamente por el hecho de haber recibido el sacramento del bautismo, pues se afirma que al enseñarles la imagen de Cristo Crucificado huían aterrorizados y nunca habían oído hablar de la vida y pasión del Señor.³⁴

A partir del año de 1661 fecha en la cual se continuó con la misión del Casanare y el Meta, los jesuitas, para dar base económica, impulsar y fomentar sus misiones, pidieron al presidente de la Real Audiencia se les adjudicaran algunas tierras baldías, en la región de Tocaragua, comprendidas entre el río Casanare y la quebrada de Tunapuna.³⁵

*En efecto, el maestro de campo Juan Sánchez Chamarro, en reemplazo del corregidor de los Llanos, señaló, por orden del presidente don Dionisio Pérez Manrique, tres estancias de ganado mayor en el sitio pedido. Las tierras se avaluaron en doce patacones por estancia, por ser baldías y estar en sitio en que nadie hasta entonces se había atrevido a habitar por temor a los indios de guerra.*³⁶

Este fue el comienzo de la hacienda Caribabare, la más importante unidad de producción que tuvo la Compañía de Jesús en los territorios misionales del Casanare y el Meta. “A partir de Caribabare surgen las haciendas contiguas de Tocaría, a la que se llevaron sacas de ganado de aquella, en 1678 y, más al sur, la de Cravo y Apiay”.³⁷

Con el respaldo económico, proveniente de la reciente creación de la hacienda Caribabare, iniciaron los jesuitas las misiones en los Llanos del Casanare y el Meta. Al comienzo la sustentación de los misioneros jesuitas y el mantenimiento de la labor misionera fue muy ardua. Esta situación llevó a que en el año de 1672, el padre Provincial de la Orden, pidiera al presidente de la Real Audiencia que se asignara estipendios a cuatro de sus párrocos, lo que dio finalmente como resultado una cédula del 12 de noviembre de 1673 en la que se ordenaba el pago de esos estipendios.³⁸

Este naciente complejo económico, fue el soporte material fundamental de la actividad misionera de los jesuitas en los Llanos del Casanare y el Meta.

En los inventarios elaborados en el momento de la expulsión de la Compañía del Nuevo Reino de Granada en 1767, permitieron conocer que el trabajo arduo de esos religiosos en los inhóspitos Llanos, que iniciaron con el apoyo de aquellas tres estancias de tierra valoradas en cien pesos, se materializó en cuatro de las más prósperas haciendas de la región Llanera y evidentemente del Nuevo Reino de Granada y en una de las más importantes unidades de producción en las proximidades del Orinoco, las que seguramente se traducían en un caudal de mucho más de un centenar de miles de pesos. Ellas hicieron posible la obtención de buena parte de los recursos para la sedentarización de la población indígena y la consolidación de aquel racimo de poblaciones, que los misioneros dejaron dueñas de hatos, escuelas y talleres artesanales.

IMPORTANCIA DE LAS MISIONES Y LAS HACIENDAS DE LOS LLANOS DEL CASANARE Y EL META EN EL SIGLO XVIII

Como la actividad misionera de los jesuitas necesitaba recursos, éstos establecieron unidades de producción, las que se constituyeron apoyo efectivo de la importante función que les tocaría desempeñar.³⁹

Los jesuitas, “fundamentados en los derechos legales que adquirieron sobre tierras en el Casanare, el Meta y el Orinoco fueron capaces de levantar sistemas económicos y sociales: misiones-haciendas”.⁴⁰ Ejemplo de ellas fueron las cuatro haciendas Caribabare, Tocaría, Cravo, Apiay y para la región del Orinoco, la hacienda de Carichana.

Las haciendas sirvieron de soporte real a la labor de índole religioso, social y cultural llevado a cabo por la Compañía de Jesús en aquellas regiones. Todo esto se logró gracias a la explotación de los recursos naturales tanto a través de la cría de ganado vacuno y caballar como de ciertos cultivos, como la caña de azúcar que contó con la disponibilidad de mano de obra indígena abundante proveniente de los pueblos misionales. Así mismo, se dispuso del trabajo de indígenas forasteros y trabajadores no indígenas, con quienes se establecían compromisos laborales anuales, bajo el sistema de concierto que regularmente se hacían de julio a agosto y con una remuneración que osciló entre 12 y 20 pesos, incluyendo la comida.

La clave del éxito obtenido en las haciendas se debió a las instalaciones necesarias, la efectiva comercialización de la producción en el mercado, que se manejaba con racionalidad económica, sentido de organización y un cuidadoso control.⁴¹

Tres fueron las circunscripciones territoriales en que se dividieron administrativamente las misiones de los Llanos del Casanare, del Meta y del Orinoco atendidas por los jesuitas neogranadinos a lo largo del período colonial (1661-1767):

- a. La misión de Casanare (1661-1767) cuya capital fue Pauto.
- b. La misión del Meta (?-1767) tuvo por capital a San Miguel de Macuco; y
- c. La misión del Orinoco (1731-1767) tuvo su sede en Carichana.⁴²

Cada una de estas entidades misionales dispuso de una hacienda principal donde residía el Procurador.⁴³ La hacienda de Caribabare sirvió a la misión de Casanare, la de Cravo a la misión del Meta y la de Carichana a la misión del Orinoco. Cada misión tenía su hacienda propia que servía de basamento económico y financiero para todas las entidades que configuraban la demarcación. Además de la hacienda misional, cada pueblo misional tenía su propio hato que generalmente pertenecía o a una cofradía, o a la iglesia, o a la comunidad.⁴⁴

Una síntesis de las funciones y de los objetivos perseguidos por las haciendas misionales las traza el gobernador de los Llanos:

Las tales haciendas eran colegios de escala para los misioneros, en donde se detenían hasta destinarlos convenientemente. Su fondo se reputaba de la misión en general, sin que fuese anexo a ningún colegio o casa. Sus productos se convertían en costear sus misioneros que venían de Europa; los que destinaba de los colegios de la Provincia; visitas de los provinciales y chasquis (peatón correo) para avisar lo que conveniese al superior. Se aplican también a los costos de las entradas al país de infieles; en reducción; regalillos para atraerlos, primeros vestidos, establecimiento de la iglesia y pueblo; y especialmente para poner en cada reducción un hato con 300 o 400 reses de cría y las correspondientes yeguas y caballos para su manejo, de suerte que, según entiendo, la Real Hacienda no tenía otros gastos en las misiones que el del Sínodo anual de

*los misioneros procuradores, el sueldo de los escoltas y el de los primeros vasos sagrados y ornamentos precisos para la erección de la iglesia. y si sobraba se repartía limosma a los pueblos.*⁴⁵

A. Misión de Casanare

Esta misión era mantenida por la hacienda Caribabare. Esta unidad productiva estaba ubicada entre el río Casanare y la quebrada Tunapuna y Pauto. En ella, residió siempre el Procurador de las misiones de Casanare. Según el antropólogo e historiador Rueda, la extensión de Caribabare fue de 450.000 hectáreas.⁴⁶

Esta hacienda debió progresar rápidamente, pues transcurridos 30 años de su constitución se suscitó uno de los pleitos más sonados en la historia de las misiones llaneras: las acusaciones y las intrigas contra la “prospejidad jesuítica” las delaciones mantienen casi siempre un cuerpo más o menos uniforme de acusación: ociosidad, comercio con herejes, levantar trapiches, fomentar manadas de reses, etc.⁴⁷

En 1767, Caribabare contaba con 16.606 vacas, 1.384 caballos, 20 mulas y 1 burro.⁴⁸ A la misión del Casanare, la sostenían, además de la hacienda de Caribabare, la de Tocaría y la Yeguera.

En la primera se cultivaba la caña dulce y por ello se trabajaba el melado, algún papelón que es una especie de azúcar negra y aguardiente de caña que se consume en el territorio de los Llanos; también manejaba un cuantioso hato de ganado vacuno. En la Yeguera se habían fomentado de forma sistemática los potreros de mulas y caballos, que en otros tiempos llegaron hasta la Provincia de Barinas, pero anotará Alvarado en 1756, “hoy no se hace...”⁴⁹

B. Misión del Meta

La misión del Meta “se consideró como dependiente de la misión de Casanare, sin embargo tenía su Vice-superior y su relativa autonomía. Económicamente se consideraba en cierto sentido como accesoria de las haciendas de Casanare, pero tendía como principio a cumplir con sus deberes de autonomía”.⁵⁰

La procuraduría se instaló en Cravo. La situación legal de la hacienda y de los hatos fue muy significativa ya que la propiedad pertenecía a los indígenas.⁵¹

C. Misión del Orinoco

La misión del Orinoco, además de la Hacienda de Carichana contó con un fuerte llamado San Francisco Javier de Marimarota.⁵² Esta misión ubicó su Procuraduría en Carichana a la que dotó de un hato y buenos pastos. El hato era considerado como moderado “con algunas yeguas de vientre, que dan caballos de vaquería y es proporcionado al consumo de la misión de Carichana, y para dar principio a cualquier pueblo que se funde”.⁵³

De las misiones del Casanare: Macaguane, Patute, Tame, Guican, San Salvador del Puerto y Betoyes; de las misiones del Meta: Surimena, Macuco, Casimena; lo mismo que de las misiones del Orinoco: Cabruta, Encaramada, Uruana, Pararuma, San Borja y Raudal de Atures, El P. José del Rey Fajardo nos proporciona la geografía y la historia de cada una de ellas, en su texto “Introducción a la Topohistoria Misional Jesuítica Llanera y Orinoquense”. En ella anexo uno, dos y tres tenemos en cuenta dicha información.

APORTES SOCIALES Y CULTURALES DE LAS HACIENDAS - MISIONES JESUÍTICAS

Como se ha tratado de mostrar en esta ponencia síntesis, la misión fue la institución a la que acudió la Corona Española para incorporar y garantizar el dominio de un territorio y su población gentil. A ello se debe la presencia de la Compañía de Jesús en los paisajes llaneros y en las tierras que bordean el Orinoco.⁵⁴

En las misiones jesuíticas se observa un proyecto social embrionario que buscaba la formación integral del indígena en su entorno geosocial. Los jesuitas aprendieron las lenguas nativas y se valieron de ellas para enseñarle al indígena la lengua castellana, las primeras letras, la música, la poesía y también las artes manuales, como medios para alcanzar la realización cristiana. Detrás de esta posición asumida por los jesuitas ante el indígena, obviamente adaptadas al ambiente de los aborígenes, está la propuesta de la Ratio Studiorum,⁵⁵ que promovía la armonización de todas las facultades del individuo, las espirituales y las racionales o sea, la superación por medio de la virtud y la sabiduría.

Para los misioneros jesuitas el aprendizaje de las lenguas indígenas constituía una necesidad primordial, pues era el medio para comunicarse con el aborigen, atraerlo y luego comenzar el lento proceso de reducción. Con el lenguaje se haría posible la efectiva cristianización del indígena, con esto se garantizaba la estabi-

lidad de los pueblos misionales. Es por ello que los jóvenes fueron la preocupación de los religiosos, pues una vez éstos adquirían los conocimientos de la fe, los más hábiles y capaces fueron escogidos para catequizar a los adultos.

De la lenta, árdua y diaria tarea filológica de aprendizaje de la lengua por el misionero y de su enseñanza del castellano al indígena, en los pueblos misionales, queda una extraordinaria memoria escrita, ésta ha enriquecido la filología americana y la historiografía de Hispanoamérica Colonial.⁵⁶

Así mismo, se modificó radicalmente la vida del nativo, al congregarse en sitios determinados, bajo nuevas pautas culturales, de las que fue pilar fundamental la iglesia, centro motor de la enseñanza y aprendizaje del cristianismo y organizadora del resto de las actividades del poblado. Los hatos fueron la base económica de la aldea, cuya actividad generaba los recursos para la escuela y los talleres artesanales.⁵⁷

Los jesuitas fueron artífices de sus espacios sociales y económicos, haciendo de sus haciendas modelo de organización de la actividad ganadera en las regiones llaneras. Además, su importante producción ganadera hizo posible que se constituyeran en verdaderos centros de difusión de la actividad pecuaria, ampliando su área de influencia hasta las tierras frías tunjanas, santafereñas.⁵⁸

Las haciendas misionales contaron con talleres artesanales de herrería, carpintería, tejería, y adobería, en las que los trabajadores de las haciendas, esclavos y concertados, fueron adquiriendo destreza y enriqueciendo sus experiencias. El mobiliario y los trabajos de carpintería de las iglesias revelan la aplicación y cuidado de los artesanos en su elaboración, v.g en Caribabare, el altar mayor y otros altares fueron pulidos y dorados y el atrio y el comulgatorio tenían barandillas torneados.⁵⁹

Los pueblos misionales que fueron apéndices de las haciendas, de sus procuradurías iniciaban su fundación con la edificación de los recintos destinados al cultivo espiritual y racional del hombre. Por ello, frente a una simulada plaza, se levantaba la iglesia, la escuela, el taller de teja, la carpintería, la fragua, y la tejeduría. Luego llegaban las reses de la procuraduría de la hacienda o de un pueblo más antiguo, con los cuales se fundaba el hato que contribuiría a la existencia material y espiritual del poblado y en donde el indígena se familiarizaba con una nueva actividad económica, propicia y fundamental en aquellos ambientes de sabana.⁶⁰

Mientras los adultos, casados y solteros tuvieron la libertad de alejarse de la aldea a sus labranzas de donde regresaban los fines de semana a cumplir con los oficios religiosos, los jesuitas se ocupaban en la aldea de la educación de los niños ya que éstos párvulos eran la base fundamental de la sociedad que aspiraban a forjar. Al P. Alonso de Neira se le atribuye haber sacado del monte a un grupo de niños huérfanos que crió a sus expensas y los formó como cantores de punto y órgano, chirimías, bajones, trompetas y clarines que se dice, tocaban con maestría. Este religioso también enseñó a los indígenas a componer todo género de versos en lengua achagua y representar comedias sobre la vida de santos y autos sacramentales que el mismo componía con el objetivo de “[...] atraerlos a la enseñanza cristiana, racional y política.”⁶¹

La educación musical fue preocupación especial de los misioneros. En la escuela, los maestros eran religiosos, pero cuando no conocían de música, contrataban maestros laicos y en algunos casos, utilizaron los propios indígenas, quienes con conocimiento de la materia y buen castellano cumplían la función de instructores y enseñaban a los jóvenes “[...] a leer y conocer los puntos de la solfa para cantar y tocar diferentes instrumentos, como arpa, violín, bajo y flautas”.⁶²

Otra forma de cultivar la vida espiritual del indígena fue a través de la pintura y escultura en aquellos que tenían dotes para ello. De esa manera, bajo la dirección del misionero, los muchachos con habilidad se alistaban a aprender el oficio de pintor.

Por último, se debe reseñar que las artesanías que tuvieron importancia dentro de los complejos misionales jesuíticos de Casanare, Meta y Orinoco fueron particularmente, la herrería, la carpintería, la tejería y la que se realizaba en los tradicionales telares. Una artesanía que asimilaron rápidamente los aborígenes fue la derivada de la carpintería, particularmente la mueblería. Esta contó con la ventaja de disponer de abundante y buena madera, en zonas cercanas. El mobiliario y los trabajos de carpintería de las iglesias de los pueblos misionales manifiestan la atención y esmero de los indígenas artesanos en su elaboración.⁶³

Conclusión

En Colombia, la Compañía de Jesús sostuvo las misiones de los Llanos del Casanare, del Meta y el Orinoco. Para desarrollar la actividad evangelizadora, se constituyeron las haciendas de Caribabare, Cravo, Tocaría,

Apiay y Carichana sobre la base de grandes adjudicaciones de tierras realengas o de legados recibidos por la Compañía. Las haciendas eran el soporte económico de la labor de índole espiritual, social y cultural en los pueblos misionales.

Durante buena parte de la época Colonial la ganadería de los Llanos del Casanare fue controlada por los padres jesuitas a través de sus haciendas: la producción, el estímulo y el comercio de esta actividad tuvieron que ver con la Compañía de Jesús. Es por ello que los jesuitas lograron hacer de sus haciendas los centros pecuarios más productivos y mejor dotados. Esto se puede constatar en el período del Virrey Sebastián Eslava (1740-1749) en el cual los jesuitas administradores de las mencionadas haciendas obtuvieron la concesión del abasto de carne para la capital del Nuevo Reino de Granada. De cada una de las haciendas partían sacas de reses destinadas a satisfacer las necesidades de las carnicerías públicas capitalinas.

Por ningún motivo debe desestimarse la importancia de éstas haciendas frente a las reducciones y la economía de la región. Los ingresos que ellas producían servían para cubrir los gastos de los misioneros: los costos de las expediciones, obsequios para atraer a los indígenas, vestuario, estafetas, visitas, etc.

Las misiones-haciendas se manejaban con una organización jerarquizada y una racionalidad económica. También las haciendas contribuyeron a dotar a los pueblos de las misiones, de sus hatos, escuelas, talleres artesanales, haciendo de ellos centros de enseñanza no sólo de asuntos de fe, sino de letras, pintura, música, escultura y oficios artesanales.

Por último debemos mencionar que la labor de evangelización se comenzaba una vez logrado el consentimiento de algunos indígenas para ser bautizados, los jesuitas se dedicaban a la tarea de organizar poblaciones. Los misioneros apelaban a los métodos desarrollados en las doctrinas para la enseñanza religiosa de los indígenas. Aprendieron las lenguas indígenas y escribieron diccionarios y gramáticas con el propósito de poder enseñar el catecismo y las frases en latín de la misa a los indígenas en su propio idioma, a los que se bautizaban una vez les explicaban los dogmas esenciales para la salvación de sus almas. Suponían que su rudimentaria comprensión de los dogmas mejoraría con el transcurso de los años partiendo de la asistencia forzosa a las clases de religión y de la participación en las ceremonias religiosas.

Notas

- 1 Según el gran historiador jesuita José del Rey Fajardo, en el texto "Bio-bibliografía de los Jesuitas en la Venezuela Colonial" p. 352-361 no se ha podido precisar la fecha exacta en que concluyó su historia. Llega hasta el año 1684, pero se ve que ya estaba escribiendo en 1682 (Historia, I, 32), pero también incluye una carta de 3 de febrero de 1685 (Historia I, 394). En 1689 había sufrido la primera censura en Madrid (Historia I, 334). La primera edición fue en Bogotá en 1957 en la Biblioteca de la presidencia de Colombia y consta de cuatro volúmenes. Dos dedicados al Nuevo Reyno y dos a Quito. La Biblioteca de la Academia Nacional de Historia de Caracas reeditó en el vol. 79 el libro VIII del tomo II, es decir, todo lo relativo a la misión de los llanos.
- 2 La primera impresión aparece en Madrid en la imprenta de Manuel Fernández de la Cruz de la Puerta Cerrada. Año M.DCC.XLI (1741). En 1967 el padre José del Rey Fajardo le introduce un estudio preliminar y Anotaciones al texto.
- 3 De la obra del P. Rivero se conocen hasta el momento dos ediciones:
 - a. Historia de las Misiones de los Llanos de Casanare y los Ríos Orinoco y Meta escrita el año de 1736 por el padre Juan Rivero de la Compañía de Jesús. Bogotá, 1883, en 4 de XIV-443 pp. (publicada por Ramón Guerra Azuola, con una noticia biográfica del autor).
 - b. Reimpresión de la misma. Año 1956. Biblioteca de la Presidencia de Colombia, Vol. 23.
- 4 El Padre Gumilla misionero y superior de las misiones de Orinoco, Meta y Casanare, Calificador, y Consultor de Santo Tribunal de la Inquisición de Cartagena de Indias, y Examinador Synodal del mismo Obispado, Provincial que fué de su Provincia del Nuevo Reyno de Granada, y actual Procurador á entrambas Curias por sus dichas Misiones, y Provincia. El libro aparece publicado en Madrid (1741)
- 5 El P. José del Rey Fajardo ha publicado:
 - a. Documentos Jesuíticos relativos a la Historia de la Compañía de Jesús en Venezuela. T. I y II.
 - b. Misiones Jesuíticas en la Orinoquia. T. I y II
 - c. Introducción a la tophistoria misional jesuítica llanera y Orinoquense.
 - d. Bio-bibliografía de los jesuitas en la Venezuela Colonial.
 - e. La cultura jesuítica en la Orinoquia.
- 6 (Rueda, 1989: p.1)
- 7 (Rivero, 1956: 60 y 61)
- 8 Ibid, p. 60 y 61.
- 9 Ibid, p. 61 y 62
- 10 (Cehila, 1981: 193)
- 11 (Rivero, 1956: 135)
- 12 Ibid, p. 87
- 13 Ibid, p. 93 y 94
- 14 Ibid, p. 21
- 15 (Rueda, 1989:25)
- 16 (Rivero, 1956:124)
- 17 Ibid, p. 104
- 18 (Rueda, 1989: 29)
- 19 (CEHILA, 1981: 194 y 195)
- 20 (PACHECO, 1989: 490)
- 21 (Rivero, 1956: 106)
- 22 (Gumilla:160)
- 23 (Mercado: 279-280)
- 24 (Pacheco, 1962: 359)
- 25 (Rivero, 1956: 56 y 57)
- 26 (Reichel-Dolmatoff, 341)
- 27 (Rivero, 1956: 140)
- 28 Ibid, p. 110
- 29 Ibid, p. 107
- 30 (Rivero, 1956: 22)
- 31 Ibid, p. 12
- 32 (Samudio, T.I, 1992: 719)
- 33 (Rueda, 1989: 9)
- 34 (Pacheco, T.I, 1959: 379 y 380)
- 35 (Pacheco, TII, 1962: 355 y 356)
- 36 Ibid, p. 356.
- 37 (Samudio, T.I, 1992: 731)
- 38 (Pacheco, T.II, 1962: 398-399)
- 39 (Samudio, T. I, 1992: 731)
- 40 Ibid, p. 719.
- 41 Ibid, p. 720 y 751
- 42 REY FAJARDO, José del. S.J. Introducción a la Topohistoria Misional Jesuítica Llanera y Orinoquense. *Revista Paramillo* N. 11-12. Universidad Católica del Táchira. San Cristóbal 1992: 141.
- 43 Es necesario aclarar que cada misión tenía un P. superior. Los superiores de las misiones ejercían autoridad sobre los procuradores, que en el caso llanero, los hubo en Casanare, Meta y Orinoco. También lo tuvo la hacienda Tocaría. Los Procuradores resolvían en forma efectiva los asuntos económicos. Ellos tenían la responsabilidad del manejo directo de los asuntos legales y particularmente económicos. Estos disponían de un cuaderno para ano-

tar los litigios, mirando que los que revistieran mayor gravedad fueran registrados en forma resumida.

La procuraduría general estaba en Casanare y tenía su sede en la hacienda Caribabare que estaba dotada de un almacén general y constituía el centro económico de las misiones jesuíticas, a la cual parece haber estado sujeta la de Tocaría, unidad de producción situada también en el partido de Casanare; mientras la procuraduría de Meta tenía su sede en la hacienda de Cravo.

El Procurador de la misión del Casanare debía mantener el almacén general de Caribabare dotado de toda clase de comestibles, pues esta además de abastecer a los misioneros de lo necesario para vestir y comer, de ella se proveían individuos de distintas partes de los llanos.

44 REY FAJARDO. Op. cit. p. 142.

45 GROOT, José M. Historia Eclesiástica y Civil de Nueva Granada. Bogotá, II. P. XLII.

46 (Rueda, 1989: 83).

47 REY FAJARDO. Op. Cit. p. 144.

48 (Samudio, t.I, 1992: 746).

49 ALVARADO. Informe reservado. p. 239-240.

50 REY FAJARDO. Op. Cit. p. 147.

51 REY FAJARDO, José del. La Expulsión de los Jesuitas de Venezuela. 1767-1768. Universidad del Tachira. San Cristóbal. 1990. p. 67-68.

52 La construcción del reducto de San Javier de Marimarota en el año 1736 obligó a los Caribes a cambiar estrategia. Este primitivo puesto militar consiguió impedir el flujo de las armadas caribes aguas arriba; sin embargo, los caribes buscaron caminos de tierra que desembocaban más arriba de las misiones jesuíticas. Gracias a ello no interrumpieron sus acciones de contrabando humano ni sus actos guerreros pues lograron descubrir que aguas abajo se podía burlar la vigilancia del fortín en las noches oscuras y en las grandes crecientes del Orinoco. (Cfr. REY FAJARDO, José del., Introducción a la Topohistoria Misional Jesuítica Llanera y Orinoquense. En *Revista Paramillo* N. 11-12. p. 135) .

53 ALVARADO. Op cit. p. 244.

54 (Samudio, T.I, 1992: 769).

55 La Ratio Studiorum, es el código pedagógico vigente en todas partes, desde 1599. Este Plan y Método de los estudios de la Compañía recoge las líneas más generales y el espíritu de San Ignacio en la parte IV de las Constituciones.

56 Ibid, p. 769 y 770.

57 Ibid, p. 770.

58 Ibid, p. 770.

59 (PLA, 1973: 9-53).

60 (Samudio, T.I, 1992: 770).

61 Ibid, p. 772.

62 Ibid, p. 773.

63 (Rivero, 1956:124 y 257-334).

Bibliografía

Fuentes documentales inéditas

COLOMBIA:

ANB (ARCHIVO NACIONAL. BOGOTÁ): Temporalidades: Tomos 3, 5, 7, 10, 12, 13.

Conventos: Tomos 29 y 34

Fondo Richmond: tomos 841. Estudio Titulación de Caribabare. Vol I y 844. Estudio Titulación de Caribabare Vol: II

Fuentes bibliográficas

ACTAS DEL CONGRESO INTERNACIONAL DE HISTORIA. LA COMPAÑÍA DE JESUS EN AMERICA.

Evangelización y Justicia. Siglos XVII Y XVIII. Córdoba, España: Imprenta San Pablo, 1993. (380 pág.)

ALEMANY Y BOLUFER, José.

Gramática de la Lengua Achagua por el P. Alonso de Neira, comentada y expuesta con plan metódico.

En: *Investigación y Progreso*, Madrid, año II, 928.

ALVARADO, Eugenio.

1966 "Informe reservado sobre el manejo y conducta que tuvieron los padres jesuitas con la expedición de la línea divisoria entre España y Portugal en la Península Austral y a orillas del Orinoco".

En: José REY FAJARDO. *Documentos jesuíticos relativos a la historia de la Compañía de Jesús en Venezuela*. Volumen II. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela. Caracas.

ASTRAIN, Antonio.

1925 *Historia de la Compañía de Jesús en la existencia de España*. 7 volúmenes, Madrid. 1911.

BARANDIRAN, Daniel de.

1991 El Orinoco Amazónico de las misiones jesuíticas.

En: *Misiones Jesuíticas en la Orinoquia*. Universidad Católica del Táchira. T. II. (p. 129-360.)

BLAKMORE, Harold y Clifflord, SMITH (editores).

1971 *Latin America Geographical perspectives*. Methuen & Co. Londres.

CASSANI, Joseph, S.J.

1967 *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús del Nuevo Reino de Granada en la América*. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia.

Fuentes para la Historia colonial de Venezuela. Volumen 85.

CASTILLO LARA, Lucas G.

1966 *La Grita. Una ciudad que grita su silencio*. Tomo I, Caracas.

COLMENARES, Germán.

1969 *Las Haciendas de los Jesuitas en el Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

1984 Los jesuitas, modelo de empresarios coloniales.

En: *Boletín Cultural y Bibliográfico*, Biblioteca Luis Angel Arango. Vol. 2, N. 21, Bogotá.

CRETINEAU-JOLY, J. S.J.

1851 *Historia religiosa, política y literatura de la Compañía de Jesús*. París: Librería de Rosa Bouret y Cía, 4 vol.

CUNILL, Pedro.

1978 *La América Andina*. Madrid: Ariel.

1987 *Geografía del Poblamiento Venezolano en el siglo XIX*. Tomo I. Caracas: Ediciones de la Presidencia de la República.

CUERVO, Antonio E.

Colección de documentos inéditos sobre la Geografía y la Historia de Colombia. Sección Segunda.

1893 *Geografía, viajes, Misiones y Límites*. Bogotá.

1904 *Expulsión de los jesuitas que residen en Tunja en 1767*. Documento Inédito. Boletín de Historia y Antigüedades. Año II, Número 21, Mayo 1904.

1590 *Regulae societatis, IESU. Romae*. In collegio Ejusdem Societatis. La regulae Procuratoris Collegio et Domus Probationis.

DE LA PEDRAJA, René.

1984 *Los Llanos: colonización y economía*. Bogotá: Centro de Desarrollo Económico. Facultad de Economía, Universidad de Los Andes.

DUQUE G, Luis.

1992 Visión Etnológica del Llano y el P. del Rey Fajardo proceso de la Evangelización.

En: *Misiones Jesuíticas en la Orinoquia*. Universidad Católica del Táchira, San Cristóbal. T. I. (p. 683-716)

- 1992 La expulsión y la extinción de los jesuitas según la correspondencia diplomática francesa, (1766-1770).
En: *Misiones Jesuíticas en la Orinoquia*. Universidad Católica del Táchira, San Cristóbal. T. II. (p. 631-761)
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo.
1959 *Historia general y natural de las Indias*. 5 tomos. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, tomos 117 a 121.
- GANUZA, Marcelino.
1954 *Monografía de las misiones vivas de Agustinos Recoletos en Colombia*. Volumen I. Bogotá.
- GARCÍA-VILLOSLADA, Ricardo. S.J.
1940 *Manual de Historia de la Compañía de Jesús* 2a. Edición. Madrid: Compañía Bibliográfica Española.
- GILIJ, Felipe Salvador. S.J.
1965 *Ensayo sobre la Historia Americana*. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de Historia. Fuentes para la Historia colonial de Venezuela. Volúmenes 71, 72, 73.
- GROOT, José Manuel.
Historia eclesiástica y civil de Nueva Granada. Volúmenes I,II,III. Bogotá.
- GUMILLA, José S.J.
1963 *El Orinoco Ilustrado y defendido*. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela.
- GUTIÉRREZ, Ramón.
1983 *Arquitectura y urbanismo en Iberoamérica*. Madrid: Cátedra.
- HERNÁNDEZ, Pablo S.J.
1911 *Organización social de las doctrinas Guaraníes de la Compañía de Jesús*. Volúmenes I, II y III. Barcelona.
- LOY, Jane M.
1976 *The Llanos in colombian history. Some implications or statio frontier*. Massachussets: International Area Studies Programs. University of Massachussets al Amherst.
- LUCENA G, Manuel.
1992-1993 Los jesuitas y la expedición de Límites al Orinoco, (1750-1767).
En: *Revista Paramillo*, 11-12. San Cristóbal: Universidad Católica del Táchira. (p. 245-257)
- MERCADO PEDRO, S.J.
1957 *Historia de la Provincia del Nuevo Reino de Quito de la Compañía de Jesús*. Volúmenes I y II. Bogotá.
- NICKEL, Herbert J.
1988 *Morfología social de la hacienda mexicana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- OJER, Pablo.
1960 *Don Antonio de Berrio*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, Facultad de Humanidades y Educación.
1966 *La Formación del Oriente Venezolano. Creación de las gobernaciones*, Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- PACHECO, Juan Manuel S.J.
Los Jesuitas en Colombia. 3 tomos (1951, 1962 y 1989). Bogotá.
- RAUSCH, Jane M.
1994 *Una frontera de la Sabana Tropical. Los Llanos de Colombia 1531-1831*. Santafé de Bogotá: Banco de la República.
- RESTREPO, Daniel. S.J.
1928 *La Compañía de Jesús en Colombia*. Compendio historial y galería de varones ilustres. Bogotá.
- REY FAJARDO, José del S.J.
1995 *Bio-bibliografía de los Jesuitas en la Venezuela colonial*. Santafé de Bogotá: Universidad Católica del Táchira y Pontifica Universidad Javeriana.
1991 Los Colegios Jesuíticos en Venezuela y sus hombres.
En: *La Pedagogía Jesuítica en Venezuela. 1628-1767*. Tomo II. San Cristóbal: Universidad Católica del Táchira.
(1974) *Documentos Jesuíticos relativos a la historia de la Compañía de Jesús en Venezuela*. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. T. 79 (1966) y T. 118.
1990 *La expulsión de los jesuitas en Venezuela (1767-1768)* San Cristóbal: Universidad Católica del Táchira.
1992 Introducción al estudio de la historia de las Misiones Jesuíticas en la Orinoquia.

- En: *Misiones Jesuíticas en la Orinoquia*. San Cristóbal: Universidad Católica del Táchira, T I.
- 1992 *Misiones Jesuíticas en la Orinoquia*. San Cristóbal: Universidad Católica del Táchira, T I. y II
- 1992 Los Jesuitas y las lenguas Indígenas venezolanas. En: *Misiones Jesuíticas en la Orinoquia*. San Cristóbal: Universidad Católica del Táchira, T II.
- RIVERO, Juan S.J.
1956 *Historia de las misiones de los Llanos de Casanare y los ríos Orinoco y Meta*. Bogotá.
- RENTERÍA S, Patricia
1991 *Il sintetismo nell "Architettura del Nuovo Regno de Granada. L' architettura gesuitica del Nuovo Mondo*. Tesi di laurea in Storia dell'Architettura. Università degli Studi La Sapienza. Facoltà di Architettura. Roma.
- RUEDA E, José E.
1988 El desarrollo geopolítico de la Compañía de Jesús en los Llanos Orientales de Colombia. En: *Primer Simposio de historia en los Llanos Colombo-venezolanos. Llanos: Una historia sin fronteras*, Academia de Historia del Meta, (p.184-195) Notas Críticas sobre la bibliografía existente respecto a la historia llanera. En: *Memorias VI Congreso de Historia* (en prensa).
- 1989 *Poblamiento y diversificación social en los Llanos de Casanare y Meta entre 1767-1830*. Bogotá: Fundación para la promoción de la Ciencia y la Tecnología.
- 1989 El complejo económico administrativo de las antiguas haciendas jesuíticas del Casanare. En: *Boletín Cultural y Bibliográfico*. Biblioteca Luis Angel Arango. Volumen XXVI, Número 20. Bogotá Diciembre.
- SANTOS H, Angel.
1992 *Actividad misionera de los jesuitas en el Continente Americano*. En *Misiones Jesuíticas en la Orinoquia*. Universidad Católica del Táchira, T. I.
- SAMUDIO A, Edda O.
1992 Las haciendas jesuíticas de las misiones de los Llanos del Casanare, Meta y Orinoco. En: *Misiones Jesuíticas en la Orinoquia*. Universidad Católica del Táchira, T.I (p. 719-781)
- TOVAR A, Rafael.
1944 *El Padre José Gumilla*, Bogotá: Publicaciones de la Academia Colombiana de Historia, Conferencias Académicas.
- TOVAR P, Hermes.
1986 *Rentas y beneficios de las haciendas neogranadinas*. Berlín: Ibero-Americanisches Archiv. Volumen 12, 3.
- USECHE L, Mariano.
1987 *El proceso colonial en el alto Orinoco- Río Negro. Siglo XVI al XVII*. Bogotá.
- WOBWSEER, Gisela.
1980 *San Carlos Barromeo. Endeudamiento de una hacienda colonial. (1608-1729)*. México.

ANEXO I - MISIONES DEL CASANARE
(Cuadro elaborado por : Jorge E. Salcedo S.J.)

No.	FECHA	MISIONERO FUNDADOR	MISIÓN-REDUCCIÓN	DATOS ANEXOS	DATOS ARQUITECTÓNICOS DEL ASENTAMIENTO
1	1629	P. Diego de Molina. P. Miguel Jerónimo de Tolosa. Rivero	Chita	Localizado en la cordillera de los Andes, entrando a la región de los Llanos del Casanare.	Con estos afanes y sudores formaron la primera cristiandad los cinco misioneros dichos en Chita, Tame, Pauto, Morcote, Paya, Pisba, Tunebos, El Pueblo de la Sal, y Guase. Hicieron iglesias [...] Rivero (p. 64)
2	1629	P. Jose Dadey	Támara	Localizado en el pie de monte llanero en la región del Casanare.	Los misioneros son obligados a renunciar a la misión. En 1628 vuelven a tomar la misión de los llanos. (Pacheco, Juan Manuel. Tomo II, p. 348)
3	1629	P. José Dadey	Paya	Localizado en el Pie de Monte llanero en la región del Casanare.	
4	1629	P. José Dadey	Pisba	Localizado en el pie de monte llanero en la región del Casanare, junto a Paya, al norte.	
5	1629	P. Domingo de Acuña	Morcote	Localizado en la región del Casanare al oriente de Paya	
6	1629	P. Tobalina	Pauto	Localizado en la región del Casanare, al poniente de los ríos Purare y Tacoragua. En 1661 es designado el Padre Cano para volver a fundar la misión de los llanos y el P. Dionisio Mesland llega en 1664 para hacerse cargo de Pauto. Pauto se convierte en la capital de la misión del Casanare.	
7		P. Francisco Jimeno P. Francisco Alvarez	Nuestra Señora del Pilar de Patute	Indios Tunebos. Localizado cerca a Tame, al norte de los ríos Purare, y Tacoragua, afluentes del Casanare. • En 1661 llega el P. Juan Fernández de Pedroche.	
8	1659	P. Francisco Jimeno P. Francisco Alvarez	Nuestra Señora de Tame	Indios Giraras. • Localizado al oriente de Patute entre los ríos Tame y Ele. • En 1661 llega el P. Monteverde a hacerse cargo de la misión	Cuando llegan el P. Jimeno y el P. Alvarez pidieron que se levantase cuatro ermitas en los cuatro ángulos de la plaza, así lo ejecutaron los indios, y las pintaron por dentro a su modo con variedad de colores, pusieron en ellas cruces y levantaron sus altares. (Rivero, p. 94) También en Tame se edificó una iglesia capaz a la llegada del P. Monteverde. En su altar mayor se colocó una imagen de Santa María la mayor a quien se consagró la población. (Rivero, p. 125-126, Mercado II p. 267). En 1663 en el mes de marzo se incendió una iglesia de Tame perdiéndose en el incendio numerosos ornamentos del altar. (Rivero, p. 148-149)
9	1661	P. Alonso Neira	San Salvador del puerto del Casanare	Indios Achaguas • Localizado a orillas del río Casanare al norte de Pauto.	En pocos meses levantó un templo capaz y curioso y de una fabricación muy rara, de madera, cubierta de palma, Componíase de cuatro naves en cuadro, largas y anchas a proporción, en las cuales sobresalía la capilla mayor a manera de media naranja, que estribaba y se mantenía sobre doce vistosas columnas en madera, en el espacio de 50 pies de ancho, y otros tantos de longitud; en lo alto de la media naranja colocó por fuera una bien alta cruz. (Rivero, p. 124). Linda plaza y caneyes largos y altos. (Rivero p. 205)

No.	FECHA	MISIONERO FUNDADOR	MISIÓN-REDUCCIÓN	DATOS ANEXOS	DATOS ARQUITECTÓNICOS DEL ASENTAMIENTO
10	1664	P. Alonso Monteverde	San Francisco Javier de Macaguane	Indios Airicos <ul style="list-style-type: none"> • Localizado al norte de Tame a orillas del río Macaguane. • Luego llega el P. Cristóbal James 	Formado por once grandes caneyes con 450 indios. (Rivero p.139-143).
11	1664	P. Alonso Neira	San José de Aritagua	Indios Achaguas <ul style="list-style-type: none"> • Localizado en la ciénaga del río Aritagua, que desemboca en el río Casanare 	Con la ayuda de los indios levantó una modesta capilla. (Rivero, p. 161, Mercado II p. 276-277) Fueron viniendo a San Salvador del Puerto las familias con quienes conjuntamente se vino el padre y se demolió el pueblo de San José de Aritagua. (Rivero, p. 165,) esto debido a las epidemias de disentería.
12	1703	P. Juan Ovino	San Ignacio de Betoyes	Indios Betoyes <ul style="list-style-type: none"> • Localizado a orillas del río Tame. • En 1716 llega el P. José Gumilla. 	En enero de 1716 comenzó el P. Gumilla su labor en Betoyes, a los cuales trasladó al nuevo pueblo de San Ignacio, a orillas del río Tame. Aprendió su lengua y logró levantar una iglesia, la más hermosa y capaz de toda la misión; estableció una escuela de música y montó un hato de ganado para atender a las necesidades de la próspera misión (Gumilla, p. 204-213, Rivero, p. 349-358).
13	1723	P. Ernesto Steig Miller	Santa Teresa de Jesús	Indios Guahivos	No había cumplido dos años la nueva reducción cuando los indios huyeron por un leve castigo de azotes que se impuso a una india, por lo cual la reducción desapareció. (Rivero, Lib. 6, cap. 6, p. 417-418. José Del Rey. S.J.. Aportes jesuíticos a la filología colonial venezolana, I., p. 270).
14	1756	P. Miguel Blasco	Nuestra Señora de la Concepción de Güicán.	Indios Tunebos. <ul style="list-style-type: none"> • Localizada cerca a Chita en lo alto de la cordillera, cerca al nevado del Cocuy. 	En 1761 describía Basilio Vicente de Oviedo: "En cinco años se ha adelantado mucho y va en aumento. Su iglesia, de maderos y paja, con los preciosos ornatos y una imagen religiosa milagrosa que juzgo la dio uno de los dos principales". (Oviedo, Cualidades y riquezas del Nuevo Reino de Granada, Bogotá 1930, p. 154).

Fuentes:

RIVERO, Juan, S.J.

Historia de las misiones de los llanos de Casanare y los ríos Orinoco y Meta. Bogotá. 1956.

REY FAJARDO; José del S.J.

Introducción a la topohistoria misional jesuítica llanera y orinoquense.

En: *Revista Paramillo* nº. 11- 12. Universidad Católica del Táchira. San Cristóbal, 1992

PACHECO Juan Manuel. S.J.

Los Jesuitas en Colombia, Tomo I (1951), II (1962), III (1989), Bogotá.

MERCADO, Pedro de, S. J.

Historia de la Provincia del nuevo Reino y Quito de la compañía de Jesús. Bogotá 1957

ANEXO II - MISIONES DEL META
(Cuadro elaborado por : Jorge E. Salcedo S.J.)

No.	FECHA	MISIONERO FUNDADOR	MISIÓN-REDUCCIÓN	DATOS ANEXOS	DATOS ARQUITECTÓNICOS DEL ASENTAMIENTO
1	1665	P. José Cavarte P. José de Silva	Quirasibeni	Indios Achaguas • Localizado a orillas del río Vichada, misión del Airico	
2	1665	P. Alonso Neira P. Mateo Mimbela.	San Javier de Etari	Indios Achaguas • Localizado a orillas del río Aterí, al sur del Airico, cerca al Guaviare. Pronto llegaron el P. Cayarte, y luego el P. Tomás Varela y el P. Félix Cugia	
3	1718	P. Ignacio Meaurio	San Francisco de Regis de Guanapalo	Indios Achaguas • Localizado a orillas del río Meta cerca de la desembocadura del río Guapango • En 1721 llega el P. Cavarte y el P. Juan Capuel. • En 1727 llega el P. Juan Rivero.	Inmediatamente se comenzaron a construir las casas del pueblo y una modesta capilla. Con la llegada de nuevas familias creció el pueblo y en abril de 1722 eran 170 sus moradores. (Pacheco, Juan Manuel Tomo III. Lib. IV, p. 490,. Rivero, Lib. 6, cap. 2, p. 402) En este año de 1727 el pueblo de San Regis fue trasladado a un sitio mas cómodo y en él el P. Rivero “levantó una hermosa y capaz iglesia con artesonado de Palma”. (Pacheco, Tomo III lib.IV, cap único, pag. 491, Rivero, Lib. 6 cap. 12 p. 491)
4	1721	P. José Cavarte	Surimena	Indios Achaguas • Corresponde al pueblo de Guanapalo trasladado	En este año de 1721 fue trasladado San Regis a Surimena. El P. Rivero levantó una “hermosa y capaz iglesia con artesonado de palma”. (Pacheco, Tomo III, lib IV, cap. único, p. 491, Rivero Lib 6 cap. 9)
5	1725	P. José Gumilla P. Jacobo Edeler	San José de Macarabore	Indios guahivos y chiricoas • Localizada en el río Pauto, cerca a Meta	Como la reducción se encontraba muy mermada, los indios enemistados entre sí y el P. Edeler enfermo, resolvió el P. Provincial Diego de Tapia en 1727 suspender la reducción.(Rivero, lib 6 cap 6, p. 419-420)-
6	1725	P. José Gumilla P. Juan José Romeo	Concepción del Cravo	Indios Guahivos • Localizada en el río Cravo sur, cerca de la desembocadura del río Meta. En 1727 llega el Padre Mateo Rivas	La reducción vino a deshacerse por rivalidades entre los mismos indios. (Cassani, p 347).
7	1725	P. Juan Rivero	Santísima Trinidad de Duya	Indios Chiricoas • Localizado cerca de Guanapalo, y de la concepción del Cravo, a orillas del río Meta.	Debió desaparecer pues no se vuelve a mencionar (Pacheco, Tomo III, lib. IV. p. 493)
8	1725	P. Juan Rivero	San Miguel de Macuco	Indios Salivas • Localizado cerca del Meta, a orillas del Caño Macuco. En 1729 llega el P. Manuel Roman. Macuco era la capital de la región del Meta.	En el momento de la expulsión de la Compañía, la iglesia de Macuco en su tejado se cambió la paja por teja de barro cocido. La nueva casa del religioso era de piedra y tapia, con una extensión de treinta varas de largo y siete de ancho, estaba cubierta de teja y tenía un corredor de dos y media vara, en que se repartían los cuatro aposentos con sus puertas y cerraduras. La escuela también tenía dos cuartos y era de teja (ANB Conventos, Tomo 34, Edda O. Samudio. p. 766)

No.	FECHA	MISIONERO FUNDADOR	MISIÓN-REDUCCIÓN	DATOS ANEXOS	DATOS ARQUITECTÓNICOS DEL ASENTAMIENTO
9	1745	P. Juan Espinosa	San Luis Gonzaga de Casimena	Indios Guahivos y guaíqueries • Localizado a orillas del Meta entre los ríos Cravo Sur y Cusiana	
10	1749	P. Juan Walch	La Quebradita	Indios Amazarines • Localizado en los llanos de San Juan cerca al río Meta	
11	1756	P. Juan Walch	Jiramená	Indios Amazarines • Localizado en la ribera del río Humadea, conocido como el Meta en la parte interior.	La Quebradita se trasladó a Jiramená. (Pacheco, tomo III, p. 498.)

Fuentes:

RIVERO, Juan S.J.

Historia de las Misiones de los Llanos de Casanare y los ríos Orinoco y Meta. Bogotá 1956

REY FAJARDO, José S.J.

Introducción a la Topohistoria Misional Jesuítica Llanera y orinoquense. En *Revista Paramillo* No. 11 y 12. Universidad Católica del Táchira. San Cristóbal 1992

Misiones Jesuíticas en la Orinoquía. . En: Edda O. Samudio: *Las Haciendas Jesuíticas de las misiones de los llanos de Casanare, Meta y Orinoco*. Tomo I, Universidad Católica del Táchira. San Cristóbal, 1992

PACHECO, Juan Manuel. S.J.

Los Jesuitas en Colombia. Tomo II (1962) y III (1989) Bogotá.

CASSANI, José S.J.

Historia de la provincia de la compañía de Jesús del Nuevo Reyno de Granada. 1967.

AS REDUÇÕES JESUÍTICO-GUARANIS NA PERSPECTIVA DA HISTÓRIA DAS MENTALIDADES



Eliane Cristina Deckmann Fleck

Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS
São Leopoldo, Rio Grande do Sul, Brasil

Após leitura da produção bibliográfica sobre a prática missionária jesuítica, entre os Guarani da região do Guairá, e após análise documental, referente ao período de 1609 a 1639, pudemos constatar a influência que as doenças e as concepções e rituais cristãos ligados à morte exerceram sobre o pensamento mágico-mítico guarani, a ponto de contribuírem decisivamente, na etapa de implantação do projeto reducional, para a conversão ao Cristianismo.

Neste sentido, o projeto tem como objetivo primordial responder à pergunta: –O medo da doença, o medo da não-cura, o medo da morte, o medo dos mortos– até que ponto foram essenciais/vitais para o êxito do processo de conversão dos Guarani ao Cristianismo?

*Do que se tem medo? Da morte, foi sempre a resposta. E de todos os males que possam simbolizá-la, antecipá-la, recordá-la aos mortais [...] De todos os entes reais e imaginários que sabemos ou cremos dotados de poder de vida e de extermínio: da natureza desacorrentada, da cólera de Deus, da manha do Diabo, da crueldade do tirano, da multidão enfurecida; dos cataclismos, da peste, da fome e do fogo, da guerra e do fim do mundo.”.*¹

Nestas considerações, Chauí nos aponta de forma bem clara qual a causa maior dos nossos medos e qual a relação que se estabelece entre a morte e os males que a simbolizam, ou mesmo, a provocam.

Sobre o medo, Sartre escreve: “Todos os homens têm medo. Todos. Aquele que não tem medo não é normal [...]”.²

Para Delumeau, “o medo é ambíguo”, é uma “defesa essencial, uma garantia contra os perigos, um

*reflexo indispensável que permite ao organismo escapar provisoriamente à morte”.*³ Refletindo sobre o medo da morte, Philippe Ariés afirma:

*Num mundo sujeito à mudança, a atitude tradicional perante a morte aparece como um embrião de inércia e de continuidade. Está agora tão apagada dos nossos costumes que temos dificuldade em imaginá-la e compreendê-la. A atitude antiga em que a morte é ao mesmo tempo próxima, familiar e diminuída, insensibilizada, opõe-se demasiado à nossa onde faz tanto medo que já não ousamos pronunciar o seu nome.*⁴

Foi durante a Idade Média que os homens da Igreja, enquanto conselheiros espirituais, empregaram uma pedagogia do choque, substituindo por “medos teológicos a pesada angústia coletiva resultante de estresses acumulados”.⁵

*[...] para a Igreja, o sofrimento e a aniquilação (provisória) do corpo são menos temíveis do que o pecado e o inferno. O homem nada pode contra a morte, mas –com a ajuda de Deus– lhe é possível evitar as penas eternas.*⁶

Ariés faz ainda considerações importantes sobre a importância da pregação cristã e da introdução de conceitos como os do Purgatório e do Inferno.

*[...] compreende-se que o medo do além tenha podido conquistar então populações que ainda não receavam a morte. Este medo do além traduziu-se sem dúvida pela representação dos suplícios do Inferno. A aproximação entre o ponto da morte e o momento da decisão suprema arriscava estender à própria morte o medo suscitado por uma eternidade infeliz.*⁷

Através de imagens fortes como as da morte, os pregadores procuraram impressionar, comover e converter as populações.

*Os homens da Igreja sempre tentaram meter medo, medo do Inferno, mais que da morte. Nos séculos XIV-XVI [...] os pregadores falavam da morte para fazerem pensar no Inferno. Os fieis talvez não pensassem necessariamente no Inferno, mas foram então mais impressionados pelas imagens da morte.*⁸

Difundiu-se também neste período a convicção de que as calamidades, as doenças e a própria morte não são naturais, mas resultantes da cólera divina e dos santos.

*No Ocidente dos séculos XV - XVII, conheciam-se –e temiam-se– bem umas quarenta doenças designadas pelo nome de um santo, podendo uma mesma enfermidade ser relacionada a vários santos diferentes. As mais temidas, e aparentemente as mais freqüentes, eram o fogo de santo Antônio (ergotismo gangrenoso); o mal de são João, também chamado de mal de saint-Lou (epilepsia); o mal de santo Acário, dito também mal de saint-Mathurin (loucura); o mal de são Roque ou são Sebastião (a peste); o mal de saint-Fiacre (hemorróidas e verruga do ânus); o mal de saint-Maur ou mal de saint-Genou (gota).*⁹

Em especial, as pestes, devido aos seus reaparecimentos repetidos, criavam nas populações um estado de medo permanente, somado a um sentimento de culpabilidade ante à demonstração da cólera divina.

Delumeau nos apresenta também outros aspectos a serem considerados quando se fala de pestes e epidemias que se abatem sobre populações inteiras: o da ruptura com o habitual e o do traumatismo psíquico que recai sobre os sobreviventes.

*A insegurança não nasce apenas da presença da doença, mas também de uma desestruturação dos elementos que construíam o meio cotidiano.*¹⁰

*[...] Em períodos de peste [...] o fim dos homens se desenrolava, ao contrário, em condições insustentáveis de horror, de anarquia e de abandono dos costumes mais profundamente enraizados no inconsciente coletivo.*¹¹

Aos sobreviventes restava implorar a misericórdia divina através da confissão, do jejum e das preces em

intenção dos mortos, ou, sobretudo, através das procissões que apresentavam caráter penitencial expiatório e traços de exorcismo pagão.

*Lembre-se aqui que [...] a procissão contra a peste liga-se a ritos muito antigos de circum-ambulação destinados a proteger uma coletividade contra forças e espírito maléficos.*¹²

Constata-se que a Igreja aceitou a permanência desses ritos anteriores ao Cristianismo, limitando-se a condenar as práticas que tentavam fugir a sua vigilância, mercê da consciência que tiveram os homens da Igreja quanto à estreita relação existente entre medo e religião e da necessidade de preservação dos rituais que empregavam o exorcismo.

*[...] os toques de sinos durante a tormenta, a colocação das cruzes de encruzilhadas para que protejam do granizo os campos vizinhos, o uso de talismãs e 'breves'. [...] Compreende-se, nessas condições, que as populações rurais tenham visto no sacerdote aquele que, dotado pela Igreja de poderes excepcionais, poderia afastar de uma terra granizos e tempestades –manifestações evidentes da cólera divina.*¹³

E o medo dos mortos? Como se manifestou? Como a Igreja conseguiu controlá-lo em favor da mensagem de uma salvação eterna? Segundo Ariés,

*apesar da familiaridade com a morte, os antigos temiam a vizinhança dos mortos e mantinham-nos afastados. Honravam as sepulturas, em parte porque temiam o regresso dos mortos, e o culto que consagravam aos túmulos e aos manes tinha por objectivo impedir os defuntos de 'voltarem' para perturbar os vivos*¹⁴

Nas sociedades arcaicas os defuntos são vivos de um gênero particular, com quem é preciso contar e compor e, se possível, ter relações de boa vizinhança. Eles não são imortais, mas amoriais durante um certo tempo.

Durante longo tempo sobreviveu essa visão, enquanto a concepção cristã de uma separação radical da alma e do corpo no momento da morte progredia lentamente, mesmo porque a Igreja muito se valeu de fantasmas e aparições de defuntos com fins moralizantes e edificantes.

Deus não permitiu que as almas dos mortos se mostrem aos vivos sob as aparências de seu corpo

*de outrora [...] Mas todas essas aparições só acontecem com a permissão de Deus e para o bem dos vivos. Portanto, se a sobrevivência dos corpos defuntos é rejeitada como um erro no plano teórico, é recuperada, no entanto, pelo discurso teológico. Este, valorizando a alma [...] permite aos mortos reaparecer na terra para fazer ouvir uma mensagem de salvação. Os fantasmas vêm instruir a Igreja militante, pedir orações, que os libertarão do purgatório ou admoestam os vivos para que vivam melhor.*¹⁵

As aparições das almas do Purgatório que vinham pedir aos vivos orações, coletas de donativos ou a reparação de erros cometidos foram transformadas em uma crença de significação moral pela Igreja.

Isso implicou uma nova atitude cristã a respeito dos mortos, na medida em que estes deixaram de fazer medo aos vivos e que se ampliava o apego ao dogma da ressurreição dos corpos.

A ressurreição, por sua vez, esteve ligada até o século XIV a uma concepção judiciária do mundo, a do Juízo Final, na qual o moribundo se via diante de uma audiência solene, na presença de todas as forças do Céu e do Inferno, cabendo a ele vencer as seduções dos diabos com o auxílio do seu anjo da guarda.

A partir do século XV a concepção do Juízo Final perdeu sua popularidade, separando-se da idéia da ressurreição; no entanto, “o medo do julgamento não deixou de vencer a confiança na ressurreição”.¹⁶

*Então a morte deixou de ser balança, liquidação das contas, julgamento, ou ainda sono, para se tornar cadáver e podridão, já não fim da vida e último suspiro, mas morte física, sofrimento e decomposição.*¹⁷

A evocação dos horrores da decomposição durante a vida, tanto como depois da morte, explorada por literatos, pintores e clérigos produziu entre os ainda não-cristãos uma prontidão para a aceitação da separação total da alma e do corpo e da vida eterna.

Para os cristãos do século XVI e XVII, a “vida é apresentada (...) já não como o objeto de um julgamento, mas como a última oportunidade de provar a sua fé”.¹⁸

A tradição cristã estabeleceu que a morte era uma espécie de sono profundo, mediado pela expectativa da

ressurreição, quando as almas voltariam a habitar os corpos. Essa idéia poupou gerações ao longo de séculos da idéia aterradora do fim definitivo.

Essa foi a visão de morte e dos mortos com que se defrontaram os Guarani ao ouvirem as primeiras pregações dos missionários jesuítas nas décadas iniciais do século XVII.

O padre Montoya, em Carta Anua de 1628, registra a forma como os Guarani enterravam seus mortos, bem como as suas considerações críticas acerca dela:

[...] entierran sus difuntos en el campo haciendo sobre la sepultura una chocuellas y de quando en quando van a limpiar la yerba que naçe en ella porque asi dicen que descansa em difunto, otros, lo entierran en casa por tenerlos en su compañía, al tiempo de enterrar el difunto cortan los puños de las hámacas en que los entierran porque si no se moriran otros de la misma casa, y por la misma raçon quitan las cuerdas de la hamaca, y en la sepultura mientras lo entierran no a de caer basura alguna porque si cae se morian otros de aquella parcialidad. Si la defunta es India que tenia hijo al pecho va una vieja a la sepultura con un redaço (?) y como que ensaca con el algo lo mece dos o tres veces con lo qual sacan el alma de alli porque el niño no se muera porque el alma de la India ayuada a criar al niño y se se queda en la sepultura el niño a de morir. Si despues de enterrado el difunto se oyen algunos trueños lejos dicen que son unas fantasmas, que se sustentan de cuerpos muertos y que entonces se juntam, para comer aquel.

*Todas estas son ignoranças, y abusos que facilmente se quitan avisandoles y asi en los pueblos que an tenido doctrina no se halla cosa destas o mui poca lo qual todo van dejando con el santo batizmo que reciben [...]*¹⁹

É importante observar que o desafio enfrentado pelos cristãos, ao longo dos séculos XI e XII, na Europa Ocidental, em relação aos ritos pagãos e concepções mágicas ligadas à morte e aos mortos, ressurgiu na América nos séculos XVI e XVII, como pode ser observado nas crenças dos Guarani, que, a exemplo das sociedades arcaicas pré-cristãs, tinham mais medo dos mortos que da morte.

*Quando se convencem que seu fim está realmente próximo, eles são [...] de um sangue frio admirável. Esta atitude deriva principalmente do temperamento do índio e é consideravelmente reforçada pelas suas convicções religiosas. O guarani não teme nenhum purgatório e nenhum inferno, e está absolutamente seguro quanto ao destino póstumo de sua alma.*²⁰

A máxima aspiração de um Guarani pré-cristão era a de alcançar a condição da imortalidade, atributo supremo dos deuses e de seus eleitos.

Entende-se, portanto, a resistência ao ritual do enterro cristão nos primeiros tempos das missões guaranis, uma vez que o perceberam como aprisionamento da alma do defunto.

É preciso lembrar, também, que, para as comunidades primitivas, a violação de um tabu ou de um código acarreta, normalmente calamidades que abrangem a esfera individual e coletiva (Tomem-se, aqui, como exemplo, a fome ou as pestes.)

Pare reverter ou neutralizar os efeitos, a ação deve ser produzida novamente, porém, com o sentido inverso (no caso dos cristãos: preces, exorcismos, procissões, jejuns). Por analogia, os indígenas devem ter associado a admissão pública da falta (fenômeno da culpabilização = aceitação da punição) com o ritual que desfazia os efeitos maléficos da quebra dos tabus.

Apesar de desconhecerem o princípio da responsabilidade moral cristã-ocidental, bem como as implicações que decorrem de uma má conduta, os Guarani assimilaram as ameaças do inferno e o assédio de demônios como castigos àqueles que quebravam as regras do bem viver em redução.

Isso fica evidenciado nesta passagem da Carta Ânua de 1628, do Padre Montoya:

*Otro caso refirese semejante duna India estando en articulo de la muerte se le aparecio el demonio diciendole que por sus pecados la ava de llevar al infierno. Ella respondio que avia oyodo decir al Pe. que los pecados de la infidelidad se perdonaban por el baptismo porque el demonio le refiria los pecados que en su infidelidad avia hecho en lo qual iusto muchos dias molestandola. Dio, cuenta desto al Pe. el qual la confirmo en perseverar en la fe y volvinado otras veces a tentarla se defendia del.*²¹

Por outro lado, é preciso destacar que também a confissão não teve o seu real sentido apreendido pelos indígenas, na medida em que a interpretavam como uma prática mágica que neutralizava as conseqüências de uma má ação e não como um meio de o pecador se reconciliar com Deus.

Na Carta Ânua de Diego de Torres, referente ao ano de 1613, encontramos passagens que refletem essa interpretação:

*[...] Pero el más grande consuelo entre tanta miséria consiste en que, apenas asoma la enfermedad, piden la cofesión.*²²

*Al otro día, volvimos a la enferma medio dudosos del efecto de nuestras oraciones. Ella nos recibió con buen ánimo, y nos pidió perdón por su obstinada resistencia; dio señal de gran dolor y arrepentimiento. Dando gracias a Dios la bautizamos. Pronto después se fue contentisima al cielo.*²³

Para refletir sobre o papel exercido pela Igreja, através da confissão e da penitência, na eliminação das atitudes-pecado, cabe lembrar uma consideração de Jean Delumeau e que ressalta o caráter de coação existente na confissão obrigatória:

*Fazer confessar o pecado para que ele receba do padre o perdão divino e saia confortado: tal foi a ambição da Igreja Católica [...] sobretudo a partir do momento em que tornou obrigatória a confissão privada anual e além disso exigiu dos fiéis a confissão detalhada de todos os seus pecados 'mortais'. [...] Era preciso pedir e obter perdão.*²⁴

Isso torna compreensível a condenação do sacramento da confissão pelos feiticeiros que, por reconhecerem sua importância para a desestruturação da ritualística religiosa guarani, alegavam que a mesma não passava de um meio de saber das vidas alheias e de conhecer os segredos de todos os da aldeia.

Um dos feiticeiros, Yaguariguay, afirmava que a confissão era desnecessária para o perdão dos pecados, mas não descuidava de oferecer uma solução mágica para obtê-lo (a exemplo do que faziam os missionários), através de "algunos lavatorios de cascaras y hojas de árboles".²⁵

Segundo Bartomeu Meliá, a entrada dos missionários jesuítas no mundo dos indígenas guarani produziu uma verdadeira "guerra de messias", na

medida em que provocou um total antagonismo no campo religioso, especialmente, em relação às crenças e rituais.²⁶

Muitos dos movimentos de resistência e de restauração da antiga forma de vida, foram liderados pelos xamãs, que ao imitarem os sacramentos cristãos, acreditavam estar se apoderando dos “poderes mágicos” dos jesuítas.²⁷

Isso pode ser observado nos registros de gestos solenes de bênção, nas celebrações de missas com consagração de hóstias de mandioca e de cálices de chicha e no uso das cruzes.²⁸

Observa-se aqui a apropriação da “magia” e da ritualística cristã, cujos elementos foram ressignificados e inseridos em outra visão de mundo. A recusa à confissão e o retorno às práticas ritualísticas antigas forçavam os missionários a insistir em seus sermões em imagens como as da punição divina com a morte, dos horrores do inferno e da ação de demônios.

*Hijos, no os den pena estos trabajos que nos amenazan, el autor dellos es el demonio, que por medio de sus ministros quiere cortar el hilo que llevais de vuestra salvación, presto pagaran con la muerte su atrevimiento, con que quedará todo en paz.*²⁹

É Montoya quem nos relata uma passagem ilustrativa quanto ao emprego de práticas de contra-magia devido à ação de demônios.

*[...] aconsejéles que pidiesen cruces y asperjasen todo aquello con agua bendita. Hízose así, pero al otro domingo sucedió el mismo ruido del demonio. [...] confesáronse todos. [...] dudando cual que por su causa los molestaban aquellos demonios. Solo aquel mal habituado indio no trató de confesarse. [...] Tomé sobrepelliz y agua bendita, y en nombre de Jesucristo, y por los méritos de su siervo Ignacio la mandé que se fuese de aquellas partes, y que en ningún pueblo hiciese daño. Puse en un vaso cerrado un pedazo de la sotana de San Ignacio, y nunca más volvió el demonio.*³⁰

Posteriormente, tais práticas ganharam amplitude, tendo sido estendidas às curas, ao combate das pestes e a intervenções nas calamidades climáticas.

Desde os primórdios da civilização ocidental a doença foi prioritariamente atribuída à ação de um

agente humano ou não (feiticeiro, antepassado, espírito, divindade).

No entanto, também a possibilidade de cura foi atribuída como ação do feiticeiro.

*Toda a eficácia da cura xamânica depende dela, resta um fato irredutível: em concreto, esta componente não existe autonomamente, mas como parte de todo o processo da cura xamânica; e é este processo inteiro que torna a cura socialmente aceitável e, por isso, lhe permite actuar [...] A eficácia do rito nem por isso se reduz a um mecanismo químico, porque a cura pressupõe relações sociais e ideológicas, num hospital moderno quanto na palhoça dum feiticeiro.*³¹

Assim como nos processos de comunicação, o processo ritual baseia-se em expectativas e projeções: “o receptor de uma frase ‘sente’ mais do que ‘ouve’ efectivamente, porque as suas antecipações e expectativas constituem o esquema com que analisa as suas impressões [...] isolando algumas [...], interpretando outras [...] ou completando-as com componentes não efectivamente [...]”³²

Para os indígenas há outro tipo de eficácia:

*[...] o rito tem um certo efeito e é praticado com uma certa finalidade. [...] Outros ritos destinam-se claramente a modificar ou influenciar processos chamados ‘naturais’: provocar a chuva, fazer cessar uma epidemia [...] etc.*³³

É certo que determinados ritos produzem efeitos reais e não imaginários.

*Com efeito a idéia da eficácia real de certas declarações ou ordens, etc. proferidas por certas pessoas, pode estender-se de uma esfera onde uma decisão basta para produzir o efeito desejado a uma esfera onde a decisão não é suficiente ou é mesmo impotente. Dizer: “Estás curado” não pode ter um efeito real porque os processos corporais que determinam o estado de doença e o estado de saúde não dependem de um acto arbitrário da vontade colectiva; não são um facto de convenção, mas um facto de necessidade.*³⁴

Bourdieu observa que aquele que, ao pronunciar a fórmula, transforma o que enuncia em realidade exerce um poder que lhe é concedido pela sociedade e que cessa assim que a sociedade lho subtrai.³⁵

O conjunto dos ritos realizados pelo xamã põe em relação uma força, um **mana**, na linguagem de Mauss. Quando o xamã começa a acreditar na força eficaz da sua fórmula (primeira etapa da legitimação), ele a sobrepõe à força da enfermidade do doente, que acredita na força do xamã (segunda etapa), conseguindo a mobilização da força do doente.

A partir disso, ele fornece à comunidade provas convincentes e infundáveis, sempre recriadas e redimensionadas, de que o manancial do seu poder pertence ao domínio da experiência sagrada, inacessível aos leigos.

Cabe lembrar o feiticeiro Quesalid, discutido por Lévi-Strauss que não se tornou um grande feiticeiro, porque curava seus doentes (operacionalidade funcional), mas porque curava seus doentes se tornou um grande feiticeiro (legitimidade social, produzida a partir de relações simbólicas construídas e disputadas).³⁶

Para Lévi-Strauss

*a eficácia do xamã ameríndio está ligada ao consenso social de que consegue ser objecto e ocasião. Através da sua viagem imaginária, o xamã, ao contrário do psicanalista, que leva o doente a produzir o seu próprio mito, fornece o mito, torna-se mesmo um dos seus heróis, e permite ao paciente encontrar uma ordem psíquica e biológica análoga à ordem social que de novo conseguiu instaurar com a busca xamânica.*³⁷

Poder-se-ia aproximar os feiticeiros-magos aos poetas, na medida em que uns e outros têm em comum a ambição de obter um efeito, associando alguns dados que lhes são fornecidos pela linguagem ou pela natureza.³⁸

A essência do poder mágico reside na consciência intuitiva de que o seu ato de vontade tem em si a força que o transformará numa forma de ação efetiva sobre o real.³⁹

Na iniciação de um “medicine-man”, Mauss destaca a importância do fenômeno da “morte momentânea” como um marco revelador do contato do “candidato a feiticeiro” com os espíritos.⁴⁰

Desse fenômeno também pode participar a comunidade, na medida em que ocorra uma encenação ritual desta morte, enterro e ressurreição.⁴¹

No processo xamânico em geral, a superação de alguma doença grave, ou alguma crise de vida, consiste num ritual de passagem, que marca a transição para um novo estado.⁴²

Às vezes, trata-se de uma morte momentânea, experiência esta sentida pelo xamã e pressentida por alguns membros de sua comunidade. Mas, necessariamente é uma revelação, na medida em que coloca o doente ou o sofredor numa relação direta e estreita com os espíritos, que, desde que nomeados, estarão a seu serviço. Deles o xamã receberá a fundamentação mágica para o seu ofício, pois a ele “comunicam ritos e fórmulas”.

Transpondo estas questões teórico-conceituais para o nosso objeto de pesquisa, é preciso considerar que para os Guarani pré-cristãos, as enfermidades tinham um caráter mágico, uma vez que se deviam à intrusão de um corpo estranho no organismo, ou então a um malefício enviado a um inimigo.

*Entre os índios sul-americanos a opinião mais comum sobre a origem das enfermidades é a de que indivíduos maus, especialmente feiticeiros [...] abusam de suas faculdades e forças extraordinárias para fazerem entrar, por via mágica, no corpo de outrem um objeto, ou substância responsável pela moléstia [...].*⁴³

O Pe. Montoya registraria em 1639 –já decorridos 30 anos desde o início do processo reducional– a sobrevivência da crença nos feiticeiros “enterradores”:

*Os piores e mais perniciosos vêm a ser os “enterradores” cujo ofício é matar, enterrando eles na casa de quem se deseja matar, algumas sobras de sua comida, cascas de fruta e pedaços de carvão, etc. Às vezes enterram sapos atravessados com alguma espinha de peixe: com o que se vai enfraquecendo aquele que querem matar, e este, sem outro acidente, morre.*⁴⁴

Ao médico-feiticeiro, o xamã, cabia portanto a cura do enfermo, de acordo com a tradição das sociedades primitivas.

Ante el enfermo procedía a hablar con él y con sus familiares para averiguar la causa del mal, después le palpaba todo el cuerpo y procedía a chupar la parte lesa para con este ritual extraer el daño. Mediante drogas alucinatorias, se ponía en

contacto con los espíritus y pronosticaba el curso de la enfermedad.

*La terapeutica guaraní estaba basada en el uso de las plantas, algunas con virtudes medicinales, pero todas ellas con propiedades mágicas curativas. Se administraban por vía oral mediante infusiones, o como astringentes y emplastos en picaduras y otros usos tópicos.*⁴⁵

Em seu estudo sobre a medicina pré-hispânica, Carmen Sánchez Téllez descreve práticas de caráter preventivo e terapêutico difundidas entre os Guaraní e que teriam surpreendido os espanhóis do século XVI.

*[...] eran frecuentes las escarificaciones hechas en los brazos o en las piernas con objetos punzantes para descongestionar y evitar el cansancio. Ante una picadura ponzoñosa, acercaban la parte lesa al fuego sin llegar a tocarlo, hasta que se adormecía el dolor. También usaban en estas picaduras ventosas hechas con la corteza de calabaza y era tan frecuente su uso que nunca emprendían viaje sin llevar estas ventosas. Los rasguños y pequeños cortes eran tratados con plantas astringentes y de alto contenido en aceites esenciales; en cambio las grandes heridas eran vendadas con tejidos de algodón y a veces tratados con hojas de tabaco, especialmente si eran heridas gangrenosas.*⁴⁶

Quanto aos processos de cura e à ação dos feiticeiros, Montoya destaca dois aspectos significativos. O primeiro descreve a cura através do recurso de ervas medicinais.

*Usam os índios muitos remédios e ervas (medicinais), que lá a natureza tem produzido. A pedra de São Paulo é de ajuda comprovada; são-no também os alhos esmagados ingeridos como bebida, apedra benzoar e outras ervas (medicinais). Mas o remédio mais caseiro é o fogo, queimando-se com uma faca em brasa a parte ferida pulverizada com enxofre. É conhecido este remédio e, acudindo-se a tempo, gente picada por tais cobras está fora de perigo. Os fígados da víbora, sendo ingeridos com alimento, usam-nos como remédio.*⁴⁷

O segundo destaca o aspecto mágico-supersticioso:

As superstições dos feiticeiros baseiam-se em adivinhações por meio dos cantos das aves: do que

*inventaram a não poucas fábulas relativas a medicar e isto com embustes, chupando, por exemplo, ao enfermo, as partes lesadas e tirando o feiticeiro da boca objetos que nela leva ocultos ou escondidos, e mostrando que ele, com sua virtude, lhe tinha tirado aquilo que lhe causava a doença, assim como uma espinha de peixe, um carvão ou coisa semelhante.*⁴⁸

O próprio Furlong reconhece que “antes de la venida de los españoles, estos indios eran sanísimos, y [...] solo conocían una enfermedad: la vejez”.⁴⁹

A referência à saúde dos indígenas pode nos sugerir o êxito/a eficácia de suas práticas de cura e dos recursos da medicina indígena empregados anteriormente à conquista e evangelização.

Este mesmo autor atribui a incidência de doenças entre os indígenas após o contato estaria ligada a alterações na sua dieta alimentar a partir da introdução do consumo de carne bovina.

Cabe aqui lembrar que:

*O Cristianismo assegurou o seu domínio, através da proscrição das práticas pagãs, conseguindo a sua absorção ou eliminação quase total. [...] A diabolização das Índias fornece o principal pretexto para o ataque às religiões americanas e seus ritos que, usando plantas sagradas, emulavam de forma inaceitável os sacramentos cristãos.*⁵⁰

Neste sentido, todas as práticas indígenas curandeiras, xamânicas e sacramentais são demonizadas de acordo com o clássico modelo europeu de estigmatização da bruxaria.

Contraditoriamente, isto acontecia no momento da expansão da Renascença científica, principalmente da conquista de novos espaços pela medicina e pela alquimia.

No início do século XVI, a medicina ainda não era algo totalmente oficial, pois junto às Escolas de Medicina florescia todo o tipo de saber herbário, influenciado pelos pregões de drogas em praça pública, bem como pelo empirismo de Paracelso e Garcia da Orta.

O aspecto inovador de todos esses médicos e cronistas que desembarcavam nas Índias era recuperar o valor de uma medicina popular que na Europa era abominada como arte satânica, já que acreditavam que

mesmo os bárbaros em meio a “práticas grosseiras e corruptas possuíam muitos excelentíssimos e secretos remédios e antídotos”.⁵¹

Apesar desse experimentalismo, permaneciam diversas crenças em drogas fantásticas que nem sequer precisavam ser ingeridas, agindo por contato como a pedra bezoar, amuletos e a água benta.

*Remédios, afrodisíacos, aromas, embriagantes, eram coisas interpenetráveis. O conceito que reunia essas substâncias era o de droga. Essa palavra abrangia xaropes, elixires, néctares, açúcares, essências, bálsamos, tônicos, frutos, madeiras, extratos animais, ervas, pós, resinas, folhas, minérios, pedras.*⁵²

As duas compreensões de doenças e de curas revelam que “o saber científico” e o mágico não são mutuamente excludentes: consistem em desdobramentos e expressões de pelo menos duas visões de mundo, antagônicas, mas demarcadas a partir de pontos de interseção.

Nesse contexto, o mais significativo é ressaltar a repressão consciente à cultura farmacológica indígena americana, na medida em que era associada aos usos bárbaros, inspirados pelo demônio.

A partir destas considerações se torna bastante provocativa e passível de uma releitura a passagem registrada na Carta Anua da Companhia de Jesus referente ao ano de 1616 “[...] también con los pocos remedios que aca ay procuramos curarlos por que ellos no tienen medicinas ni hacen remedios sino dexassen morir”⁵³

O aspecto que mais nos chama atenção é que este registro é anterior à obra de Montoya (Conquista Espiritual, 1639) e caracteriza-se pela não referência às práticas de caráter preventivo e terapêutico, bem como às de caráter mágico-ritual, difundidas entre os Guarani, mencionadas com detalhamento por Antônio Ruiz de Montoya.

Cabem as indagações:

- Por que a referência aos poucos remédios?
- Ao fato de que “no tienen medicinas, ni hacen remedios”?
- Que teria levado os indígenas a se deixarem morrer?

E as possíveis respostas:

- A ausência de referências às práticas curativas indígenas se deveria à incompreensão das mesmas, devido ao total desinteresse / desconhecimento sobre as línguas e os sistemas culturais descritos;
- Dever-se-ia, ainda, à “feiticização” (redução à feitiçaria) das práticas curativas, considerando que não eram aprovadas pelos missionários.

Poderíamos ainda levantar os seguintes questionamentos:

- Relato destacado pode ser tomado como um documento que reflete uma total conversão e assimilação aos modelos e práticas européias, indicando o êxito do projeto reducional (uma tácita aceitação de que as epidemias “son instrumentos de la divina justicia”)?
- Pode ser tomado como um documento indicativo da negação absoluta do indígena ao seu modo de ser, por assimilação ao OUTRO, através da modelação espiritual prevista no projeto reducional, recém-implantado (1609)?
- A referência ao comportamento dos indígenas que “deixam-se morrer”, pode ser entendida como um julgamento depreciativo e desfavorável, na medida em que os mesmos são tomados por bárbaros, incultos, desprovidos de conhecimentos de medicina e, sobretudo, de iniciativa (considerando-se a valorização na sociedade ocidental deste comportamento)?
- Ou a referência deve ser tomada como manifestação de uma resistência velada/passiva ao projeto reducional (civilizacional e espiritual)?

Esta última indagação, se tomada como afirmação, explicaria o fato de os indígenas não empregarem seus recursos de medicina no tratamento de enfermidades, como nos registros que resgatamos e que se referem a enfermidades de missionários, vistos como pais e protetores dos indígenas reduzidos:

*[...] i a los tres dias me vi tan afligido de las llagas de los pies, no pudiendo dar paso mas adelante, los buenos Indios me llevaron otros tres dias en una hamaca [...].*⁵⁴

*[...] mas con las oraciones, las oraciones del Pe. que con otro remedio, que no le avia, ni regalo ninguno [...].*⁵⁵

Também são expressivos os relatos de curas milagrosas através de práticas mágicas, registradas nas Ânuas:

*Una India de pies a cabeza cubierta de lepra despues de baptizarla con la salud del alma se sirvió nro señor comunicarle tambien la del cuerpo –tienen estos indios particular devocion al agua bendita por las mercedes que nro señor por su medio les hace algunos que an padecido mal de ojos con solo lavarse con esta agua quedaban sanos.*⁵⁶

*A una niña que estaba muy al cabo baptizo el Pe. en los braços de su me. y luego la hiço dar un poquito de licor de S. Nicolas começo a mejorar luego y sano en breve. Otra yndia adulta estava muy mala de enfermedad muy peligrosa catequicola el Pe. y bapticola offrecio una missa por su salud y diole un poquito de licor de S. Nicolas y mejoro de suerte que de alli a 4 dias buena y sana fue a la Yglesia otro yndio enfermo de camaras de sangre estava tan al cano q apenas se podia cathequizar recibio el sto. baptismo començo luego a mejorar sano perfectamte y el misº decia q Dios le havia sanado por medio del sto. baptismo.*⁵⁷

Comprovando o emprego, por parte dos missionários, de manifestações expiatórias de caráter penitencial (e com aspectos de exorcismo), encontramos referências a procissões com objetivo de evitar ou de pôr fim às pestes:

*El Padre Simon Maceta en una del pueblo de San Ignacio dice los indios viven muy bien confiassanse a menudo y acuden con cuydado a las cosas de Dios. Y particularmente a la devocion de nra. señora de Loreto los otros dias dando una enfermedad en el pueblo de San Ignacio se hiço una solemne procesion llevando de un pueblo al otro la dicha imagen con que fue nro señor servido no pasasse adelante la peste.*⁵⁸

Quanto ao poder da água benta e do batismo na conversão dos mais resistentes e infiéis, também são bastante significativas as referências a respeito nas Ânuas:

*[...] cayo aqui enferma una vieja frentona hechizera acudila como a los demas enfermos visitandola y dandole de comer y ganandole la voluntad pa que quisiese ser christiana [...] dixo que si, catequizela y luego me dixo q la sacase de allí [...] se juntaron yndios e yndias y me contradixeron el bautizalla, por q dizian q aviasido gran hechizera, y q si la enterrava en la Yglesia su alma se avia de convertir en tigre [...] dixeles q se engañavan mucho porq era hechizera y aunq huviera sido muy mala, si ella queria ser christiana y le pesava de sua pecados q en echandole el agua seria hija de Dios y pa el Cielo [...] y que el alma de los malos e ynfielos yba al ynfierno y la de los buenos christianos al cielo, y q no se bolvian en tigres como pensavan.*⁵⁹

O padrão da evolução das concepções relacionadas à morte e aos mortos, no processo de conversão dos Guarani ao Cristianismo, pode, também, ser observado nos relatos referentes a aparições das almas do Purgatório e a ressurreições temporárias dos mortos, bem como a aparições de santos e demônios. Em uma referência que consta da Oitava Carta Ânua do Pe. Provincial Pedro de Oñate, do ano de 1616, destaca-se o relato de cura pela intercessão de Nossa Senhora.

*Sucedio q en una comun enfermedad q tuvimos de Camaras de q pocos escaparon con vida le toco el, y de suerte que el puso en lo ultimo, y estando segun dixo sin sentido vio a nra Sª de pqña estatura hermosissima de suerte q no acauande engrandezer su hermosura, la q le toco por un pie, y dixo, hijo yo te quiero dar salud, y assi levantate q desde entonzes estuvo bueno, y luego vino a dar quenta al pe de lo q avia visto de que da testimonia la buena vida q haze.*⁶⁰

A crença nas aparições das almas do Purgatório que vinham pedir aos vivos orações ou a reparação de erros cometidos por elas, fica expressa nas passagens abaixo:

Aviendose una mujer ya defunta aparecido a su marido le mando fuese al Pe a pedirle de su parte una misa hiçolo el hombre: prometiose la el Pe mas olvidado quando estava en el altar ofreciola por otra intención, reparando a la noche en su descuydo le salteo algun recelo no fuese el alma de la difunta a darle el recuerdo al pnto le tocaron a la puerta y entendio claramente que aquella alma le

*pedia su socorro dixole la misa y no volvió más. Otra vez estando solícito por la salvación de un penitente suyo defunto se le mostro, durmiendo el Pe, con rostro risueño y preguntando de su estado en la vida le dixo si no fuera bueno no me vieras con esta alegría.*⁶¹

Fué este prodigio una recompensa de la gran devoción de los neófitos a las benditas ánimas de los difuntos. Un casual incendio de cierta casa ha sido causa, por el viento que soplaba, de que todos los ranchos pajizos del pueblo estuvieron por ser pasto de las llamas. Ya no había ninguna esperanza humana y no se veía sino una inmensa hoguera.

*Por lo tanto, nos resolvimos a acudir a los inmortales y prometimos una novena de misas para las ánimas del purgatorio. Y ¡he aquí! que en el momento de pronunciarse el voto, cesó el viento, y sin que nadie contribuyera nada, amainó poco a poco el incendio y, sin hacer más daño, se apago. Tienen la costumbre los indios cristianos, de azotarse cada viernes y hacer otras prácticas de piedad para con sus espontaneas mortificaciones aliviar las penas de las ánimas del purgatorio.*⁶²

Os depoimentos dados pelos índios “ressuscitados” apresentam um elemento fundamental para a garantia do êxito do trabalho de conversão: as advertências em tom de conselho aos indígenas que resistiam ao modo de viver cristão. Isso acabava por determinar comportamentos defendidos pelos missionários, como podemos perceber nas referências abaixo:

*[...] que, yo no vengo a otra cosa mas que avisar a mis parientes, para que crean lo que vosotros predicais y enseñais de la otra vida, y para que se sepan confesar.*⁶³

*[...] y la agradan mucho los que viven en ella, y os dice la llevéis adelante, y yo de mi parte os lo ruego, y que miréis bien la obligación que tenéis de seguir la virtud, y dar buen ejemplo, y de amar unos a otros, y de cumplir los consejos que os dan los Padres.*⁶⁴

Ao relatar um episódio de ressurreição, o Pe. Montoya faz um comentário que confirma o aproveitamento da mística das aparições na modelação espiritual dos Guarani:

*[...] los efectos que dejó fueron maravillosos, porque no quedó persona en el pueblo que no se confesase, con muy buenos deseos de imitarla[...].*⁶⁵

Refletindo sobre as questões suscitadas pela problematização exposta acima e, principalmente, em relação às perspectivas interpretativas de determinados documentos/textos, bem como dos contextos históricos, destacamos o pensamento de Dominick La Capra e de Hayden White que propõem a desfamiliarização dos textos e contextos do passado, desafiando tanto a aparente unidade do passado, quanto a ordem aparente das narrativas históricas que o descrevem.⁶⁶

Para Tzvetan Todorov, existe em todo o discurso, uma produção indireta de sentido.

*Toda a palavra se abre sempre para um segundo sentido porque comporta numerosas conotações muitas vezes contraditórias [...] A linguagem é por natureza produtora de sentidos segundos ou indirectos.*⁶⁷

White e La Capra defendem, igualmente

*[...] que o estudo da história deve ser sempre, em certo sentido, o estudo da linguagem, ainda que isso não signifique que se deva ver o mundo exclusivamente em termos de linguagem (imperialismo do texto), ou a linguagem apenas como um reflexo do mundo (contextualismo redutivo).*⁶⁸

Sahlins (1990), por sua vez, afirma:

*[...] que um sistema lingüístico é inteiramente histórico. É histórico porque é arbitrário: por não refletir simplesmente o mundo existente; mas pelo contrário porque na ordenação dos objetos pelos conceitos preexistentes, a língua ignoraria o fluxo do momento. A totalidade e a particularidade de objetos lhe escapam. Então, inversamente, o sistema é arbitrário porque é histórico*⁶⁹

Ele alerta também para o fato de que “no evento, a estrutura do campo semântico é revista”.

Cabe aqui referir a atualidade da proposta da hermenêutica heideggeriana que se funda no pressuposto de que aquilo que permanece oculto não constitui o limite e o fracasso do pensamento, mas antes

o terreno fecundo onde unicamente o pensamento pode fluir e desenvolver-se.⁷⁰

Nesta perspectiva, a prática hermenêutica percebe o texto como símbolo e, portanto, como infinitamente interpretável e desconstruível.

Sobre esta mesma questão Sahlins (1990) afirma:

*Um evento transforma-se naquilo que lhe é dado como interpretação. Somente quando apropriado por, e através do esquema cultural, é que adquire uma significância histórica.*⁷¹

Apontando também para as dificuldades da tarefa de interpretação e desconstrução de um dado discurso, Todorov observa:

*[...] postulamos que um texto nunca pode nomear a totalidade do seu sentido, e a tarefa da interpretação é revelar a parte passada em silêncio. Um texto é o culminar de uma acção; há um percurso que aí conduz e que é, se não mais, tão significativo como o próprio texto. A razão porque digo tal frase não é menos reveladora que a própria frase.*⁷²

Lembremos o que afirma Roger Chartier acerca da leitura interpretativa:

*Não obstante, a experiência mostra que ler não significa apenas submissão ao mecanismo textual. Seja lá o que for, ler é uma prática criativa que inventa significados e conteúdos singulares, não redutíveis às intenções dos autores dos textos ou dos produtores dos livros. Ler é uma resposta, um trabalho, ou como diz Michel de Certeau, um ato de “caçar em propriedade alheia.”*⁷³

Carmagnani, em seu estudo “El regreso de los dioses –el proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca” faz observações significativas que apontam para o necessário cuidado no trabalho com documentos:

*Reflexionando sobre las fuentes históricas disponibles me di cuenta que estas encuentran su origen en el contacto administrativo o político con la sociedad colonial, lo cual implica que cada documento tiene un fin utilitario que debe ser comprendido, pues los elementos que la fuente contiene sobre el mundo indio pueden haber sido forzados por quienes lo generaron.*⁷⁴

Ele define como válida e necessária uma análise “intersticial” ou “residual”, que valendo-se de informações diretas, indiretas e, inclusive, marginais, relativas ao mundo indígena, permite a recuperação de “un inmenso material susceptible de comprender la historia de los grupos étnicos durante la dominación colonial, superando las aproximaciones corrientes que la visualizan a partir de su relación institucional o económica con la sociedad colonial.”⁷⁵

Biersack, ao comentar a descrição densa de Geertz, alerta para o fato de que

*Os textos antropológicos são eles próprios, interpretações, e, ainda por cima, de segunda e terceira ordens. (Por definição, só um “nativo” as faz de primeira ordem: é a cultura dele). Constituem “alguma coisa criada” –o sentido original de fictício– o que não significa que sejam falsas, distantes dos fatos ou simplesmente experimentos mentais ‘como se’.*⁷⁶

Aponta, ainda, o caráter inovador do novo textualismo que

*[...] põe em primeiro plano a antropologia –enquanto– escrita, em vez da antropologia –enquanto– leitura [...], enfatizando o modo pelo qual as “etnografias são impregnadas do autor”, e não “esvaziadas do autor.”*⁷⁷

É Geertz quem afirma que “fazer a etnografia é como tentar ler (no sentido de construir uma leitura de) de “uma multiplicidade de estruturas de estruturas conceptuais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras”.⁷⁸

Por isso, no seu entendimento, “a análise cultural é intrinsecamente incompleta e, o que é pior, quanto mais profunda, menos completa”, sendo que a “antropologia interpretativa é uma ciência cujo progresso é marcado menos por uma perfeição do consenso do que por um refinamento do debate”.⁷⁹

É neste sentido que este Projeto de Tese de Doutorado se identifica e se alia à revisão dos textos etnográficos, na medida em que se propõe a uma releitura “daquilo que já foi extensamente representado, narrado e mitificado pelas convenções do discurso anterior”, no caso, as Cartas Anuais e os registros da prática missionária jesuítica entre os Guarani, em especial, os que abordam as temáticas doença e morte.

Referências Bibliográficas

- 1 CHAUÍ, Marilena. *Sobre o medo*. In: CARDOSO, Sergio et al. **Os Sentidos da Paixão**. São Paulo: Cia das Letras, 1987, p. 36
- 2 SARTRE, J. P. *Le Sursis*. Paris, 1945, p. 56 In DELUMEAU, **História do Medo no Ocidente (1300-1800)**. São Paulo: Cia das Letras, 1989, p. 19
- 3 DELUMEAU, 1989, p. 19.
- 4 ARIÉS, Philippe. *O homem perante a morte*. I. Mira-Sintra/Mem-Martins: Publicações Europa-América, [199_], p. 40.
- 5 DELUMEAU, 1989, p. 33.
- 6 Idem, p. 36.
- 7 ARIÉS, 1990, p. 133.
- 8 Idem, p. 149.
- 9 DELUMEAU, 1989, p. 71.
- 10 DELUMEAU, 1989, p. 120.
- 11 Idem, p. 123
- 12 Ibidem, p. 148.
- 13 Ibidem, p. 75
- 14 ARIÉS, 1990, p.41.
- 15 DELUMEAU, 1989, p. 87-88.
- 16 ARIÉS, 1990, p. 130
- 17 Idem, p. 166
- 18 Ibidem, p. 156-157.
- 19 CARTA ÂNUA DO PE. ANTONIO RUIZ, SUPERIOR DA MISSÃO DO GUAIRÁ, DIRIGIDA EM 1628 AO PE. NICOLAU DURAN, PROVINCIAL DA COMPANHIA DE JESUS. In: MCA I, p. 274.
- 20 NIMUENDAJU, Curt Unkel. *As Lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani*. São Paulo: HUCITEC/EDUSP, 1987, p. 35.
- 21 CARTA ÂNUA DO PE. ANTONIO RUIZ, SUPERIOR DA MISSÃO DO GUAIRÁ, DIRIGIDA EM 1628, AO PE. NICOLAU DURAN, PROVINCIAL DA COMPANHIA DE JESUS. In: MCA I, p. 275.
- 22 QUINTA CARTA ÂNUA DO PE. DIEGO DE TORRES, DE ABRIL DE 1614. In: MCA I, p. 295.
- 23 Idem, p. 348.
- 24 DELUMEAU, Jean. *A Confissão e o Perdão*. São Paulo: Cia das Letras, 1991, p. 11.
- 25 LOZANO, Pedro. *Historia de la Conquista...*, tomo 1.3. cap 14.
- 26 MELIÁ, Bartomeu. *A experiência religiosa guarani*. In: MARZAL, M. (e outros). **O rosto índio de Deus**. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 297.
- 27 Ver SUSNIK, Branislava. *Los aborígenes del Paraguay, II Etnohistória de los Guaranies (Epoca Colonial)*. Asunción: Museo Etnográfico "Andres Barbero", 1979-80, p. 167.
- 28 Ver CARTA ÂNUA DO PE ANTONIO RUIZ, SUPERIOR DA MISSÃO DO GUAIRÁ, dirigida em 1628 ap Pe. NICOLAU DURAN. In MCA I, p. 278.
- 29 MONTOYA, Antonio Ruiz de. *La Conquista Espiritual del Paraguay*. Rosario: Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana, 1989, cap. XVI, p. 96
- 30 MONTOYA, cap XXVII, p. 130.
- 31 Cfe. Edmund Leach, 1966, p. 403-404. In: **Enciclopédia Einaudi: RITO**. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, v.30. 1985, p.325-326.
- 32 Ver **Enciclopédia Einaudi: RITO**. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, v.30. 1985, p.345.
- 33 Ver **Enciclopédia Einaudi: RITO**. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, v.30. 1985, p.351.
- 34 Ver **Enciclopédia Einaudi: RITO**. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, v.30. 1985, p.352.
- 35 BOURDIEU, Pierre. *Le sens pratique*. Minuit, Paris, 1980, p. 188. In: **Enciclopédia Einaudi: RITO**, v. 31, p. 351. Ver BOURDIEU, Pierre. *Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1982.
- 36 LÉVI-STRAUSS, 1975.
- 37 Cfe. Lévi-Strauss, 1958, p. 207. In: **Enciclopédia Einaudi: MAGIA**. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, v.30. 1985, p.16-17.
- 38 Ver **Enciclopédia Einaudi: MAGIA**. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, v.30. 1985, p. 11.
- 39 Lembramos a clássica oposição durkheimiana entre magia e religião, discutida em "*As Formas Elementares da Vida Religiosa*", bem como as considerações de Lévi-Strauss sobre "*O Feiticeiro e sua Magia*" e "*A eficácia simbólica*", in **Antropologia Estrutural II**.
- 40 MAUSS, 1979.
- 41 Cfe. E. E. Pritchard, 198.
- 42 LÉVI-STRAUSS, 195.
- 43 SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da Cultura Guarani*. São Paulo: EPU, 1974, p. 124.
- 44 MONTOYA, Antônio Ruiz de. *Conquista Espiritual*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985, p. 54-55.
- 45 SÁNCHEZ TÉLLEZ, Carmen. *La medicina en las lenguas americanas y filipinas prehispánicas*. Producciones Gráficas de la Universidad de Alcalá de Henares, 1993, p. 110.
- 46 Idem, p. 110.
- 47 MONTOYA, Antônio Ruiz de. *Conquista Espiritual*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985, p. 25.
- 48 Idem, p. 54.

- 49 FURLONG, Guillermo. *Misiones y sus Pueblos de Guaraníes*. Buenos Aires, 1962, p. 604.
- 50 CARNEIRO, Henrique. *Filtros, Mezinhas e Triacas (As Drogas no Mundo Moderno)*. São Paulo: Xamã Editora, 1994, p. 33-34.
- 51 idem, p. 66.
- 52 ibidem, p. 99.
- 53 NOVENA CARTA DEL PE PROVINCIAL PEDRO DE ONATE EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO DE 1616, TOMO XX, p. 88.
- 54 DUODÉCIMA CARTA DEL PE NICOLÁS DURÁN, sobre as Reduções da Província do Guairá, 1626-27.
- 55 DUODÉCIMA CARTA DEL PE NICOLÁS DURÁN, sobre a Redução de N. Sra. de la Natividad del Acarâyg, 1626-27.
- 56 NOVENA CARTA DEL P. PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO DE 1616. In: DOCUMENTOS PARA LA HISTORIA ARGENTINA. Buenos Aires, 1924, Tomo XX, p. 98) (Ref. Mission y reducciones de nra señora de Loreto y Sto Ignacio de Guayra.)
- 57 UNDECIMA CARTA, ESCRITA POR EL P. PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE, DESDE CÓRDOBA, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LOS AÑOS DE 1618 Y 1619. Idem, Tomo XX, p. 216.
- 58 NOVENA CARTA DEL P. PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO DE 1616. Tomo XX, p. 97.
- 59 OCTAVA CARTA DEL P. PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO DUARNET EL AÑO DE 1615. Tomo XX, p. 18
- 60 OCTAVA CARTA DEL P. PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO DE 1615, Tomo XX, p. 32.
- 61 DÉCIMA CARTA DEL P. PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE EN LA QUE SE RELACIONA DURANTE EL AÑO DE 1617, Tomo XX, p. 259.
- 62 DÉCIMA CUARTA CARTA ÂNUA, EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EM LOS AÑOS 1635-37. p. 690.
- 63 MONTOYA, cap. XVII, p. 98
- 64 MONTOYA, cap. XL, p. 180
- 65 MONTOYA, cap XL, p. 181
- 66 KRAMER, Lloyd S. *Literatura, Crítica e Imaginação Histórica: O desafio literário de Hayden White e Dominick La Capra*. In: HUNT, Lynn. **A Nova História Cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 137.
- 67 TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América –a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1983, p. 16.
- 68 KRAMER, L.
- 69 SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1990, p. 185.
- 70 Cfe. G. Vattimo. *Essere, storia e linguaggio, in Heidegger*, Edizioni di Filosofia, Torino, 1963, p. 150. In: **Enciclopédia Einaudi: SÍMBOLO**. v. 31, p. 160.
- 71 SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990, p. 15.
- 72 TODOROV, Tzvetan. *As morais da História*. Lisboa: Publicações Europa-América Ltda, 1991.
- 73 CHARTIER, Roger. *Textos, Impressão, Leituras*. In: HUNT, Lynn, **A Nova História Cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 214.
- 74 CARMAGNANI, Marcello. *El regreso de los dioses (...)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 12.
- 75 Idem, p. 12)
- 76 BIERSECK, Aletta. *Saber local, história local: Geertz e além*. In: HUNT, Lynn. **A Nova História Cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 103.
- 77 Idem, p. 127.
- 78 GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 20.
- 79 Idem, p. 39.

Bibliografía

- ARIÉS, Philippe
1990 *O homem perante a morte*. Mira-Sintra: Mem Martins / Publicações Europa-América.
- BURKE, Peter. (org)
1992 *A Escrita da História (Novas Perspectivas)*. São Paulo: UNESP.
- CALLOIS, Roger
1988 *O homem e o sagrado*. Lisboa: Edições 70.
- CARDOSO, Sérgio et al.
1987 *Os Sentidos da Paixão*. São Paulo: Cia. das Letras.
- CARMAGNANI, Marcello
1988 *El regreso de los dioses*. México: Fondo de Cultura Económica.
- CARNEIRO, Henrique
1994 *Filtros, Mezinhas e Triacas. As Drogas no Mundo Moderno*. São Paulo: Xamã Editora.
- CARTAS ÂNUAS
Cartas ânuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Provincia de la Compañía de Jesús. (vol 1) (1609-1614); (vol 2) (1615-1637). Buenos Aires: Talleres S.A. Casa Jacobo Peuser, 1927-29. (Documentos para la Historia Argentina, Tomos XIX, XX, Iglesia).
- DOMÍNGUEZ, J. A.
1933 *La medicina americana prehispánica*. Buenos Aires: Talleres Gráficos Argentinos.
- DURKHEIM, Émile
1989 *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulinas.
- FURLONG, Guillermo, SJ.
1962 *Misiones y sus Pueblos Guaraníes*. Buenos Aires: Theoria.
- GARCÍA-ABASOLO, Antonio
1992 *La vida y la muerte en Índias*. Córdoba: Publicaciones del Monte de Piedad y caja de ahorros.
- GEERTZ, Clifford
1978 *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- GUERRA, Francisco
1990 *La medicina precolombiana*. Madrid: Cultura Hispanica.
- HERNÁNDEZ, Pablo, SJ.
1913 *Organización Social de las Doctrinas Guaraníes de la Compañía de Jesús*. Barcelona: Gustavo Gili Editores.
- HUNT, Lynn
1992 *A Nova História Cultural*. São Paulo: Martins Fontes.
- LÉVI-STRAUSS, C.
1975 *O Feiticeiro e sua Magia. Antropologia Estrutural II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- MAFFESOLI, Michel
1988 *O Conhecimento Comum. Compêndio de Sociologia Compreensiva*. São Paulo: Brasiliense.
- MARCUS, George F.
1994 O que vem (logo) depois do pós: o caso da etnografia. In: *Revista de Antropologia*, vol 37, São Paulo, p. 8-29.
- MONTOYA, Antonio Ruiz de
1989 *La Conquista Espiritual del Paraguay*. Rosário: Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana.
- ROMANO, Ruggiero (dir)
1985 *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda.
- SAHLINS, Marshall
1990 *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- SÁNCHEZ TÉLLEZ, Carmen
1993 *La medicina en las lenguas americanas y filipinas prehispanicas*. Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidade de Alcalá de Henares.
- SUSNIK, Branislava
1979-80 *Los aborígenes del Paraguay, II. Etnohistória de los Guaraníes (Época Colonial)*. Asunción: Museo Etnográfico "Andrés Barbero".
- TODOROV, Tzvetan
1991 *A conquista da América – a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1983. *As morais da História*. Lisboa: Publicações Europa-América Ltda.
- VEYNE, Paul
1983 *O Inventário das Diferenças. História e Sociologia*. São Paulo: Brasiliense.

TEMPO, FESTA E ESPAÇO NA REDUÇÃO DOS GUARANI



Maria Cristina Bohn Martins

Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS
São Leopoldo, Rio Grande do Sul, Brasil

[...]...chamamos de reduções aos “povos” ou povoados de índios que, vivendo à sua antiga usança em selvas, serras e vales, junto a arroios escondidos, em três, quatro ou seis casas apenas, separados uns dos outros em questão de léguas, duas, três ou mais, “reduziu-os” a diligência dos padres a povoações não pequenas e à vida política e humana[...]... (P. Antônio Ruiz de Montoya, 1634).

Os chamados “*Trinta Povos das Missões*”, cuja origem remonta a 1609, quando os Padres Marciel Lorenzana e Simão Masseta foram instruídos pelo Provincial Diego Torres Bollo a dar início ao processo de concentração dos guaranis em *pueblos* de índios, tem sido alvo de perene interesse por parte de investigadores deste singular experimento social.

Durante muito tempo a vasta produção bibliográfica resultante deste interesse centrou sua atenção no trabalho evangélico dos religiosos da Companhia de Jesus, seja para exaltá-lo, seja para criticá-lo, desconhecendo geralmente o fato essencial de considerar que as reduções foram, antes de mais nada, *reduções de índios guaranis*.

Assim, já ao longo dos séculos XVIII e XIX, os missionários foram combatidos pelos defensores do liberalismo que, na esteira do anticlericalismo que marcou o panorama intelectual desta época, viam no experimento processado em terras americanas a tentativa de estabelecimento de um “*império teocrático*” concebido para satisfazer a vontade de poder dos jesuítas e baseado na escravização dos indígenas. Posteriormente, no nosso século, houve quem quisesse ver nas reduções a consecução de uma sociedade de tipo “*comunista*”.

Segundo Arno Kern, desta forma, “o estudo das missões jesuíticas não é apenas uma questão de fatos históricos, mas também em grau muito elevado, uma questão de mitos, originados tanto da propaganda jesuítica da época como das críticas de seus adversários”. (Kern, 1982:11)

Nas últimas décadas, e acompanhando um processo que conduziu a uma aproximação crescente entre a História e Antropologia no que já se chamou de História Antropológica ou Etno-História, e com o objetivo explícito de perceber aos indígenas americanos além dos esquemas tradicionais que os apresentavam como meros espectadores dos processos coloniais, a produção historiográfica passou a interessar-se pela questão que envolve a sociedade guarani sob as reduções.

Neste sentido, a proposta de trabalho que estamos desenvolvendo, e que deverá ter como produto final a elaboração de uma Tese de Doutorado, pretende, justamente, investigar o processo de integração dos guarani à sociedade colonial na sua vertente missionária.

Mais especificamente, importa-nos analisar como e em que medida houve um aproveitamento da realidade antropológica guarani de forma que, se uma série de categorias da cultura tribal foram julgadas incompatíveis com o ideal de vida “civilizada” e rechaçadas ou substituídas, outras foram assumidas e, reelaboradas, passaram a formar a base da nova ordem reducional.

De fato, a história destas reduções estabelecidas na antiga Província do Paraguai pode ser lida como a história do sucesso da implantação de uma nova ordem cultural que todo projeto colonial tem como ideologia subjacente.

De acordo com Bartolomeu Meliá “de una manera o otra hay en el proyecto colonial una voluntad decidida de substituir y suplantar un pueblo por otro pueblo - o nueva masa de hombres”.(Meliá, 1987:160)

A atividade missionária tinha então no Paraguai e em todo território colonial, um sentido “totalizante”, de politizar e “civilizar”, um projeto que afetava integralmente a estrutura tribal guarani.

Neste sentido, a proposta do trabalho que vimos desenvolvendo reside, justamente, em analisar os mecanismos por onde atuou o sistema colonial no sentido de arrefecer a resistência de um grupo que, confrontado pelas armas, procurava afirmar sua irredutibilidade.

Com efeito, nos finais do século XVI a conquista guarani estava num impasse. O rompimento da “aliança” baseada no parentesco (*cuñadazgo*) que sustentara a presença espanhola na região, impunha um novo tratamento à questão das relações dos indígenas com a sociedade colonial.

O trabalho de evangelização sistematizado nas “reduções”, conduzido no Paraguai desde finais do século XVI pelos franciscanos e pelos jesuítas desde princípios do XVII, pretendeu ser um resposta a esta situação. Tratava-se agora da “conquista espiritual”, e ela atuava atacando a cultura guarani em sua essência, trazendo uma nova morfologia social, perturbando a ecologia tradicional, dispondo do espaço segundo intenções específicas e negando as formas religiosas tribais.

Desta forma, se a redução inseriu-se dentro de um projeto político de integração do índio ao sistema colonial, já a partir de 1580 com o trabalho dos franciscanos, operou-se, de fato, um abrandamento dos conflitos que opunham na região, os guarani aos colonos espanhóis.(Necker, 1980)

Os guarani porém, e podemos percebê-lo através do pronunciamento de alguns de seus líderes, manifestam seu receio e mesmo sua oposição para com as drásticas transformações que seu “*ñande reko*” (modo de ser) sofreria com as novidades. Seus discursos não obstante, os quais apelam contra a nova ordem que os impede de viver segundo os costumes de seus antepassados, não serão capazes de obstaculizar a poderosa atração representada por um espaço alternativo ao serviço pessoal nas *encomiendas*. E esta

será justamente a proposta que lhes será acenada a partir das aldeias dos missionários da Companhia de Jesus.

A sociedade guarani, tal como a conheceram e registraram os conquistadores e colonos espanhóis, “forjou-se” em suas características principais ao longo de um processo migratório iniciado em princípios da era cristã e que conduziu estes índios da região amazônica em direção ao sul, à bacia platina, onde encontram-se estabelecidos no século XV. (Brochado, 1984)

Em tempos históricos a migração permaneceu sendo uma das características fundamentais deste povo que se movimenta em uma ampla geografia, com migrações eventuais a regiões distantes e deslocamentos periódicos dentro de uma mesma região.

Ela está provavelmente ligada a motivos de ordem social, como o incremento demográfico e as disputas entre lideranças por exemplo, e religiosos, na busca da “terra sem mal”, mas também deve-se considerar que poderia derivar ainda de fenômenos naturais e de desgaste ecológico.

A necessidade de buscar uma “terra boa”, garantidora de uma agricultura que proporcionava a “divina abundância” da qual falou o mercenário alemão Ulrico Schmidl nos momentos iniciais da expansão européia na região, contribuiu para que a deambulação por um amplo território fosse característica típica da cultura guarani.

É o próprio Schmidl quem o atesta ao afirmar que “*estos carios viajan con más frecuencia y más lejos que ningún otro pueblo de todo el Río de la Plata*”. (Schmidl, 1986: p. 45) Há que se insistir porém, que os guarani não eram nômades e sim “colonos dinâmicos”, como bem definiu Meliá. (Meliá, 1989: p.294).

E, de fato, eles ocupam historicamente terras de um horizonte ecológico bem definido, cujos limites dificilmente são rompidos; bosques e selvas típicas da região subtropical, em áreas de clima úmido, com temperatura média entre 18 e 22°C, preferencialmente às margens dos rios e lagoas, em locais que não ultrapassam os 400m sobre o nível do mar.

Se puede incluso hablar de una tierra guarani que procuraban conscientemente, a la que se adaptaban, pero que ellos mismos trabajaban para que sustentara su identidad cultural. (Meliá, 1991: p. 04)

Esta seria a “terra boa”, capaz de sustentar o trabalho agrícola e a instalação da aldeia, um espaço existencial que os guarani definem como “*tekoha*”, aquele em que dão-se as condições que possibilitem o seu “*tekó*”, que já traduziu-se como “*modo de ser*”. É o lugar, como diziam eles próprios, “*onde vivemos segundo nossos costumes*”.

O tekohá como toda sua materialidade terrena, é sobretudo uma inter-relação de espaços culturais, econômicos, sociais, religiosos e políticos. (Meliá, 1989, p. 336).

A descrição do jesuíta Marcial de Lorenzana de 1620 dá conta deste “*dinamismo guarani*”: “Es gente labradora, siempre sienbram en montes y cada tres años mudan chacra”.(MCAI, 1951:p.336).

É da articulação entre o mato para caça e coleta, uma área de terras férteis para lavoura, e um espaço habitável onde será erguida a casa comunal com seu grande pátio aberto, que emerge aquilo que os guarani entendem como seu espaço privilegiado de vivência.

E a “*vida boa*” só poderá ser garantida a partir deste jogo de espaços (mato-roça-aldeia) que proporcionasse não apenas o desenvolvimento das atividades econômicas indispensáveis, mas também de uma vida social plena, firmada através das festas.

Los bienes producidos en abundancia, gracias al trabajo en comun –potyrō– eran distribuidos a los convidados que los aceptaban conforme a las reglas de reciprocidad –jopói– que conferían prestigio y renombre al donador, mientras el consumo se hacía entre cantos y danzas que podían durar días y semanas. (Meliá, 1991: p. 08).

O espaço de vivência dos guarani é portanto, aquele que fundamenta a economia de reciprocidade e que se manifesta de modo pleno nas festas: é boa a terra que, nas ocasiões propícias, permite boas e concorridas festas.

As festas estão também ligadas de forma íntima à noção de trabalho coletivo: *potyrō*. Mais do que uma mera conjugação de esforços físicos, trata-se da materialização de um ideal de vida social.

Assim, o *potyrō* que “*economicamente*” é trabalho comum, “*socialmente*” é *pepy*, convite. Forma privilegiada de trabalho mas, também, manifestação de

vida social, tal como foi registrado constantemente na documentação jesuítica.

Em uma ânua de 1611, O Provincial Diego Torres Bollo observa esta estreita ligação entre as “*festas de chicha*” e os trabalhos comunitários: “... y todas las veces que han de ir a caza, o a otra cosa de comunidad, hazen borrachera comun, que dura dos o tres dias”.(CAI, 1927-1929: p. 88).

Diante do farto consumo de comida e bebida, as festas tribais foram vistas pelos religiosos como a exteriorização de um comportamento imoral e de práticas condenáveis:

En viniendo de alguna caza o pesca y tiempo de labrar sus chacras todos se juntaban a beber y enborracharse y en acabando el vino de una casa pasan a otra con mucha plumage, muy pintados y embijados, con una fiereza que parecen demonios [...]. (CAI, 1927-1929: p.88).

Os registros não dão realmente conta, do caráter religioso e de sociabilidade destes acontecimentos, em que superam-se os limites do parentesco para generalizar-se o dom por toda a sociedade.

No entanto, se as antigas “*cauinagens*” deveriam ser combatidas por irreconciliáveis quer eram com o ideal de vida civilizada e cristã, as festas -na medida do possível disciplinadas, seriam adotadas, inclusive como expediente pedagógico.

Entendemos que grande parte do sucesso que tiveram os jesuítas em apresentar ao guarani os “*pueblos*” como um espaço de vivência possível, esteve ligado à habilidade com que os padres reificaram neles traços da vivência dos índios.

Por certo, se em 1753, na defesa dos povoados ameaçados pelas reformas ilustradas do século XVIII, os índios aldeados falam das reduções como a “*sua terra*”, é porque lhes foi possível identificá-las como uma “*terra boa*” que lhes permitisse viver como guaranis.

Assim, as festas religiosas, momento importante do calendário das Reduções, parecem querer retraduzir os festivais tribais históricos, certo que naqueles aspectos que não afrontassem o ideal civilizador e evangelizador proposto pela vida em redução:

Esta em vigor la antigua costumbre de juntar-se los domingos y fiestas mayores para la instrucción del

catecismo y para oír el sermón que les predica su Padre[...]... Mencionando sino del paso los jugos populares, ejercicios a caballo, música, arcos triunfales [...]. (MCAI, 1951: p. 349).

Os missionários avaliavam bem a importância assumida pelas festas entre seus catecúmenos, entendendo que *“todas ésta [...]. sirven para honesto entretenimiento en sus pueblos, para que no les venga tentación de huir-se y para que por los ojos y con [...] deleite del alma y cuerpo les entren las cosas de Dios”*. (MCAIII, 1959: p. 35).

Como antes, agora também elas são revestidas de solenidade e preparadas cuidadosamente.

Y assi procuran los maestros quando su pobreza les permite celebrar las festividades de las Pascuas y otras con toda solemnidad, con danzas, musicas y regocijo publico al modo que usamos [...]... Y para festas de los Patronos y titulares de los pueblos se conbidan los maestros unos a otros de los pueblos y reducciones vecinas, llevando consigo sus musicas y danzas[...]. (MCAIII, 1959: p. 35).

Pode-se perceber que mesmo os convites, caros por conferirem honraria na cultura tradicional do grupo, continuam sendo valorizados. A “generalização pelo dom” aparece aí, identificada como “caridade cristã”, num caso típico de comportamento tradicional valorizado.

Os missionários mostraram ter percebido que a manutenção das formas tradicionais de trabalho coletivo e festivo era condição necessária para a aceitação pelo grupo das tarefas implicadas no sustento da vida dos aldeamentos. Mesmo um certo grau de tolerância com o consumo de bebidas alcoólica teve que ser observado, ao menos nos tempos iniciais.

A medio dia hay varios convites en las casa de los más principales[...]... Dales el padre por la mañana una o dos vacas para convite. Previenen ellos de sus sementeras cantidad de batatas y de maíz, y también, aves caseras [...]... Y ponen en el suelo unos muy grandes calabazos de chicha o de vino del maíz, (...) y alrededor de ellos varios [...] y cestos, para que se llenen [...] de miel y de frutas secas [...] Los barreños y cestos se los llena el mayordomo por ordem del Padre con abundancia, que para regalar a sus hijos en estas y otras fiestas, y convites de entre año, lo buscan los curas, [...] sino lo hay

de cosecha en el pueblo. (cit. por Furlong, 1962: p. 170).

Como as bebedeiras tradicionais não poderiam ter lugar na vida em redução, o vinho *“nunca lo hacen fuerte y así, por más que beban, nunca embriaga”*. (cit. por Furlong, 1962: p.170).

Ao lado dos convites e da farta distribuição de comida e bebida, as festas na Missão preservam a importância dos cantos e danças, emprestando-lhes também um caráter religioso:

[...] conducen éstas a su gobierno eclesiástico, pues solo se usan el lo perteneciente al culto divino. No se usa entre ellos jamás danza ni baile ninguno en sus casas o en particulares como se usan en Europa entre mozos y mozas. (cit. por Furlong, 1962, : p. 170).

Certamente que, em um novo contexto, as festas celebram datas e motivos cristãos, embora possamos reconhecer nelas aspectos que seguem repousando nos velhos modelos aldeões: a importância conferida aos convites, o consumo “desregrado” de alimentos e bebida, as danças e cantos.

O expediente de recorrer às festas e solenidades como recurso de atração e envolvimento dos indígenas foi fartamente utilizado pelos jesuítas em seu trabalho catequético:

[...] y juntaron los Pes. todo el pueblo y con el fueron a dar principio y levantar una hermosa cruz que ya estaba aparejada. Hallaronse alli otros dos Pes. de las reducciones cercanas que avian y do celebrar la fiesta con sua musica y chirimias, las quales començaron a tocar al levantar de la cruz y luego todos los niños del pueblo juntos començaron a entonar una cancionita en su lengua[...] despues desto explicó en breve un Pe. las causas porque ponian cruz en los pueblos [...] y logo detras dellos todo el pueblo con mucha griteria y algazarra en señal de regozijo [...]. se les dió una comida muy buena de limosna [...]. (MCAIII, 1959: p. 67)

Parece estar tudo aí: a algazarra, a música, as danças, o “transbordamento” das emoções intensas, as bebedeiras e também o trabalho comunitário em que os bens produzidos coletivamente redistribuem-se na comunidade.

No entanto, a *festa da redução* apresenta elementos que fazem dela *outra festa*, uma *festa reduzida*, elementos estes presentes na idéia de reunião a fim de *sujeição, fixação e educação*.

Submetidas a um novo tempo e ritmo, oficializadas, numa teatralidade que diríamos barroca pelo seu sentido didático, a festa reduzida comporta um novo sentido, mas que abrigou ainda formas tradicionais que podem fazer-nos perceber nelas a festa guarani.

Ao lado da catequese e concentração em povoados que negavam a antiga dispersão pelo mato, a “*humanização*” destes índios implicava também a sua participação num novo padrão sócio-econômico que dependia de uma crescente racionalização das tarefas produtivas, o que passava pela necessidade de uma acomodação aos padrões modernos de trabalho.

Na Europa moderna a valorização cada vez mais acentuada do trabalho regular processa-se de forma paralela à condenação do ócio. Tal consciência do “*dia de trabalho*” é realçada pelos mecanismos que medem, cada vez com maior precisão, a passagem do tempo.

E a obra *civilizadora* dos jesuítas objetivava também, acomodar os guarani a esta nova dimensão do tempo e do trabalho. A vida em redução procurou, assim, rodear o labor produtivo de uma aura modeladora da personalidade.

No caso das reduções jesuíticas esta interferência consistiu na passagem de um ‘todo tempo’ livre na selva a um ‘tempo para tudo’ marcado pelo relógio. (Chamorro Arguelo, 1994: p. 162).

O ritmo de trabalho tradicional marcado por um tempo próprio e não orientado pelo sentido de acumulação, teria que ser reconvertido por novos padrões:

En cada pueblo hay uno o dos relojes de rueda, unos hechos por los indios, otros comprados en Buenos Aires, por los cuales nos governamos en la distribución religiosa. (cit. por Chamorro Arguelo, 1994: p. 162).

A redução dos guarani a uma nova temporalidade era tão importante para o projeto missionário, que chegou-se a escrever um livro sobre o perfeito uso do tempo: “*Ara Poru Aguiyey Hába*”.

Nele:

Enseña el autor a los indios, punto por punto, como pasar el día íntegro santa y dignamente, ya sea trabajando en casa, cultivando el campo, ora camino a la Iglesia o asistiendo a la Santa Misa, ora recitando el Santo Rosario o Haciendo cualquier otra cosa. (cit. por Chamorro Arguelo, 1994, p. 134).

Assim cada povoado deveria ter ao menos um relógio pelo qual o cotidiano diário era dividido em momentos dedicados ao culto e outros às atividades produtivas, introduzindo os guarani em no universo padronizado da precisão.

Os desvios nesta vivência padronizada do tempo eram reprimidos por um sempre presente aparato simbólico:

No libro también un gentil que trabajava en un día de fiesta porque le mordió una bivora y todos los indios lo atribueron que era castigo de Dios porque se ocupava cuando aia de estar en la Yglesia [...]. (MCAI, 1951: p. 225).

A transformação da aldeia guarani em povoações com bases econômicas solidamente estabelecidas na agricultura e pecuária para consumo interno e na exportação da erva-mate, foi um processo gradual e resultado de uma decisão política por parte dos dirigentes religiosos.

Na vida em redução o trabalho deverá assumir uma força moralizadora desconhecida anteriormente e há um esforço decidido no sentido de anular “*sus ‘destiempos’, sus alternacias, sus olvidos y sus siestas*”.(Caravaglia, 1978: p. 159).

Os limites encontrados pela tarefa a que se propuseram os missionários podem no entanto ser discutidos a partir da evidência de que os guarani dificilmente se adaptaram a esta nova temporalidade, evidência encontrável fartamente nos relatos jesuíticos em que são constantes as queixas contra a “*preguiça*”, a “*indolência*” e “*imprevidência*” dos índios.

Os próprios fundamentos da economia indígena, apresentavam-se irreconciliáveis como o novo tipo de relações econômicas que se pretendia implantar nas Reduções e os missionários lamentam-se de que, apesar dos seus esforços, os índios ainda:

no discurren las consecuencias de lo futuro [...]. De aquí nace que no piensan en mañana son hombres de un día. El maíz, legumbres, etc. que cogen de cosecha, por más que se les encargue que lo guarden: que es largo el año, que padecerán mucha hambre, etc. se lo comen luego sin moderación, lo dan y lo desperdician. (cit. por Furlong, 1953: p. 126).

Por fim, a idéia de redução a um *tempo novo*, era ainda complementada pela de redução a um *espaço novo*, objetivo explícito do projeto missionário: *aldear para civilizar e evangelizar*.

Se os primeiros povoados erguidos em princípios de século XVI marcavam pela simplicidade, com construções de esteira e couro, ao serem expulsos os jesuítas em 1767, as aldeias haviam adquirido uma nova conformação: construções de pedra, amplas praças e imponentes igrejas barrocas.

Ao se concretizar, em fins do século XVII, um novo modelo urbano configurado sobre a base pragmática da experiência jesuítica, é possível constatar a confluência dos modelos teóricos de Vitruvius, São Tomás de Aquino e as Ordenanzas de Población (1573) no tocante à seleção das paragens e localizações e às idéias estruturais de sacralização dos espaços urbanos presentes nas reduções. (Gutierrez, 1987: p. 24)

A regularidade do plano dos Povoados seguia a tradição das cidades espanholas, com as ruas paralelas e a praça central onde instala-se a igreja, enquanto a organização social interna das casas comunais obedecia aos costumes da tradição indígena. A configuração dos “pueblos” é originada pois, de uma efetiva adaptação da legislação indiana aos costumes guaranis, resultado de um processo histórico que esteve marcado pelo “substrato indígena”, não fruto de modelos apriorísticos como já se pensou.

Segundo Ramón Gutierrez, as missões jesuíticas do Paraguai constituem o único sistema de povoados que adota planificadamente uma tipologia diferenciada daquela definida pelas *Ordenanzas* de 1573, já que combina o ordenamento legal às experiências recolhidas na atividade missionária, o que levava os jesuítas a contemplar as formas tradicionais de assentamento indígena.

Ao lado do traçado regular de ruas amplas, insere-se uma vasta praça central que permite o estender-se do olhar. Ela recria o espaço da vida comunitária representado anteriormente pelo pátio da aldeia. A praça vem a ser o elemento ordenador do novo espaço, e onde pode firmar-se um princípio básico do barroco contra-reformista: o da participação.

Os registros dos missionários jesuítas sobre os jogos e danças, sobre a ritualização das diversas atividades cotidianas testemunham o valor simbólico e efetivo assumido pela praça na vida dos povoados. Nelas os índios recriam um espaço público que lhes era familiar.

Ao longo dos séculos XVII e XVIII, a redução passou a ser para os guarani, a *terra boa*, lugar onde foi possível plasmar um novo *tekohá*, algo que a sociedade colonial hispana, via mestiçagem e trabalho compulsório não permitia.

Os índios tem plena consciência de que as aldeias são fruto do seu trabalho, e o expressam, por exemplo, na sua defesa diante da ameaça dos acertos diplomáticos entre as Coroas portuguesa e espanhola para a confecção do Tratado de Madrid de 1750, o qual transladaria parte dos povoados para território de Portugal.

Nosso Santo Rei certamente não sabe o que é o nosso povoado nem o muito que nos custou. Olhai Senhor, mais de cem anos trabalhamos nós, nossos pais e nossos avós, para edificá-los. (cit. por Meliá, 1982: p. 238).

Porventura quereis tratarnos como animais [...] afastando-nos da terra em que Deus nos criou? (cit. por Meliá, 1982: p. 238).

Os sentimentos assim expressos manifestam uma profunda mudança na percepção dos guarani quanto as reduções, visto que, quando da “*entrada*” dos primeiros padres, eles consideravam-nas como um “*dissimulado cativo*”.

É um “modo de vida” que está sendo plenamente assumido e este novo “modo de ser” estrutura-se e exprime-se agora através da vida na redução.

Costuma-se dizer que a redução proporcionou a sobrevivência dos guarani ao longo do período colonial ao tê-lo livrado do serviço pessoal na “*encomienda*”. Cremos que, porém, mais do que isto, os guarani

viveram a *redução*, onde puderam transformar conflito em convivência.

A “*murta*” parceria ter-se deixando moldar sem resistência, numa “*abertura ao outro*” que foi, no caso dos Tupinambá, alvo da reflexão de Viveiros de Castro.

No entanto, ainda segundo este autor, “*a murta possui razões que o mármore desconhece*”, entre elas, talvez, a de perceber ao outro “*não como um espelho, mas como um destino*”. (Castro, 1992, p. 26).

Consideramos oportuna esta proposta no sentido de que ela nos remete a uma reflexão sobre os próprios conceitos correntes de cultura, imprimindo-lhe um sentido que vai ao encontro da idéia de “circularidade cultural”.

Para nós ainda, ela abre a possibilidade de discutirmos e investigarmos os processos de integração, resistência e transformação cultural resultantes desta relação.

Bibliografía

BROCHADO, José P.

- 1984 *An ecological model. The spread of pottery and agriculture in to eastern South Americanan*. Tesis. (Doctor of Philosophy and Antropology). College of the University of Illinois at Urbana-Champaign.

RAVIGNANI, Emilio.

- Cartas Ânuas de la provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía De Jesús*. Buenos Aires: Talleres, Casa Jacobo Peuser, 1927-1929. 2v. (Documentos para la Historia Argentina, Tomos XIX e XX).

CHAMORRO ARGUELO, Candida Graciela.

- 1993 *Kurusu Ñeéngatu. Ou palavras que a história não pode esquecer*. Dissertação de Mestrado. UNISINOS.

CORTESÃO, Jaime.

- Manuscritos da Coleção de Ângelis*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951-1959, 4v.

FURLONG, Guillermo.

- 1962 *Misiones y sus pueblos de Guaraníes*. Buenos Aires: Imprenta Balmes.

GUTIERREZ, Ramón.

- 1978 *As missões jesuíticas dos guaranis*. Rio de Janeiro: UNESCO.

KERN, Arno Alvarez.

- 1987 *Missões: uma utopia política*. Porto Alegre: Mercado Aberto.

MELIÁ, Bartomeu.

- El Guaraní. Conquistado y Reducido*. Ensaio de Etnohistoria. Asunción: Centro de Estudios Antropologicos de la Universidad Catolica. La tierra sin mal de los guaraníes. Economía y profesía. (p. 81-98). En: *Suplemento Antropologico*. Asunción, v. XXII, n.2, (dezembro 1987).

- 1989 A experiência religiosa guarani. (p. 293-357)

En: Manuel Marzal et al. *O rosto índio de Deus*. São Paulo: Vozes.

- 1991 *El Guaraní. Experiencia Religiosa*. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología.

- 1992 O Guaraní Reduzido. (p.228-241)
En: Eduardo Hoornaert, (org.) *Das Reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais*. IX Simpósio Latino-Americano de CEHILA. São Paulo: Ed. Paulinas.

MONTOYA, Antonio Ruiz de. (1639)

- 1985 *A Conquista espiritual. Feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Porto Alegre: Martins Livreiro.

NECKER, Louis.

- 1990 *Indios guaraníes y chamanes franciscanos. Las primeras reducciones del Paraguay. (1580-1800)*. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología: Centro de Estudios Antropológicos.

SCHMIDL, Ulrico.

- 1985 *Relación del viaje al Río de la Plata*. (p. 129-255)
En: Nicolás Federmann e Ulrico Schmidl, *Alemanes en América*. Madrid: Historia 16. (Crónicas de América, 15)

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B.

- (1992) O mármore e a murta. Sobre a inconstância da alma selvagem. (p. 21-74)
En: *Revista de Antropología*. São Paulo: USP, v. 25.

LA MISIÓN JESUITA ENTRE LOS AIDO PAI (SECOYA) DEL RÍO NAPO Y DEL RÍO PUTUMAYO EN LOS SIGLOS XVI AL XVIII, Y SU RELACIÓN CON LOS ASENTAMIENTOS INDÍGENAS ¹



Jorge Casanova Velásquez

Departamento Académico de Antropología
Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, Perú

Introducción ²

La región del nor-oeste amazónico comprende en la época actual numerosos pueblos indígenas de diferentes culturas: los Witotos, los Bora, los Yagua, los Ticuna, representantes de los Tucano Orientales (Cubeo, Desana, Barasana, Piratapuyos, etc.) y representantes de los Tucano Occidentales (Coto, Aido Pai, Siona, Macacuaje, etc). El territorio está recorrido por ríos importantes como: el Vaupes, el Caquetá, el Putumayo, el Aguarico, el Napo, todos llevan sus aguas al río principal el Amazonas. Los asentamientos de las poblaciones se localizan en una gran parte en los afluentes interiores de los ríos mencionados, en el espacio denominado hábitat interfluvial o de “tierra firme” (Meggers, 1971).

Esta ponencia quiere contribuir a la etnohistoria del nor-oeste amazónico, en un espacio que se extiende entre el río alto Putumayo y el alto río Napo (área correspondiente a territorio peruano actual), en relación a un grupo indígena los Aido Pai y para un período que se despliega del siglo XVI al XVIII. Para reconstruir esta historia de la región utilizaremos las informaciones recogidas por la orden religiosa de los Jesuitas durante su labor de evangelización en la zona, que nos servirá para comparar la forma de las aldeas tradicionales del pasado con las actuales y si la acción misional afectó a los patrones de asentamiento de los Aido Pai, y también para entender la autoidentificación del grupo.

Los Aido Pai en el presente están localizados en territorios amazónicos del Perú (área del río Napo y Putumayo) y del Ecuador (área del río Aguarico y Napo), con una población aproximada de 684 habitantes.³ En el Perú la población se encuentra repartida en siete asentamientos: Vencedor, Nuevo Belén, Santa Rita, San Martín de Porres, Nuevo Imashunta y San Belin.

Siglo XVI

Después de la conquista de los andes, los españoles inician los viajes de exploración a la amazonía a partir de la segunda mitad del siglo XVI. El Virreinato del Perú creó la Audiencia de Quito en el año de 1563, hecho que posibilitó el ingreso a la amazonía desde los andes septentrionales, bajando por los ríos Napo y Putumayo. Las primeras noticias de esta región se obtienen por los escritos de Toribio de Ortiguera del año 1586 y de Diego Horteón del año 1577, ambos civiles que se encontraban en Quito, el primero como visitante y el segundo con el cargo de oidor de la Audiencia de Quito (Landázuri N., 1989:30-31).

La información de Toribio de Ortiguera menciona las relaciones que mantenían las poblaciones de los andes y de la selva, también el viaje de exploración por el inca Huayna Cápac a esta región. La información fue recopilada de informantes indígenas venidos de la gobernación de Quijos, a propósito del juicio a los indios Quijos por haberse levantado contra los españoles en los pueblos de Sumaco, Avila y Archidona en el año de 1578.⁴ Ortiguera relata la siguiente información sobre el proceso:

Después de la destrucción y reedificación de estas ciudades, estando en Avila el capitán Matías de Arenas y Sebastian Díaz de Pinera, alcalde ordinario de ella, en 16 días del mes de agosto de 1579 años, habiendo sabido los dichos capitán y alcalde que el tiempo que se rebelaron y alzaron la tierra habían salido cantidad de indios de guerra y de los que estaban por conquistar, y venido a los términos de esta ciudad, por llamamiento que los hizo un cacique y señor principal de los términos de Archidona, llamado Mayarra, para que le ayudasen en la

guerra contra los españoles, y por ser ya deshecha la guerra la mayor parte de los indios se habían vuelto a sus tierras y dejado algunos enfermos en esta dicha ciudad de Avila, mandaron llamar alguaciles y que fuesen a la parte y lugares donde estaban aquellos indios y se los trajesen presos y a buen recaudo para saber e inquirir a qué habían venido y de qué tierra eran, con la disposición, temple y calidad de ella. Preguntóseles qué tierras y qué temple tienen, que vestidos traen los indios y qué comidas comen, y dijeron que su tierra es caliente y que los vestidos son como los que ellos traen puestos, y que su comida es maíz, yuca, batatas e ñames y agí y carne de puercos de monte, y dantas, pavos y pescados, y que hay en ella mucha miel y frutos. Preguntáronles si hay más indios pasada su tierra. Respondieron que sí, otras tres jornadas de allí, de que ellos tienen noticias; el río abajo hay mucha cantidad de gente, los cuales tienen guerras con aquellos caciques ya referidos. (Ortiguera, 1989:377-378).

Luego Ortiguera se entera de que en Quito vivía una anciana indígena llamada Isabel Guachai, quien había ingresado a la región de los Quijos acompañando a Guainacapa, al respecto dice:

Y como yo tuviese deseo de saber e inquirir muy particularmente lo que había en esta tierra, por la mucha noticia que de ella hay, así de muchos naturales y comidas como de grandes minas de oro, entendí que una india vieja, llamada doña Isabel Guachai, había entrado en aquella tierra con Guainacapa, que era el que señoreaba el Perú el tiempo que los españoles entraron... dijo que había entrado en la provincia de los Iques y en Atunike, que son dos provincias cerca la una de la otra, al tiempo que entró Guainacapa a descubrir esta tierra, la cual entrada hicieron por el pueblo de Chapi, que es 16 leguas de Quito.

Iban abriendo camino por una senda que había en una montaña para mejor poderlo andar, y en seis días llegaron a un valle de muchos indios de buena disposición, los cuales traen las medias cabezas trasquiladas de medio adelante y de medio atrás con cabellos largos. Los vestidos que traían eran unas mantas añudadas por el hombro a manera de gitanos y zaragüelles. Y la tierra llana, caliente, de mucho maíz, y algodón y yucas, y batatas, y cala-

bazas de tierra; muchos pavos y patos. Y en este valle hay un río riberas del cual hay poblados mucha cantidad de indios que lo navegan en canoas, en el cual valle hizo hacer Guaynacapa unas rancherías o casas de pared donde estuvo algunos días, donde tuvo su real, y le salieron muchos caciques y señores de la tierra a verle y reconocer por señor, por la noticia que tenían de sus grandes hechos y valor, de los cuales sacó treinta indios y ocho caciques a Quito, y de allí los envió al Cuzco para que aprendiesen su lengua y por tenerles allí seguros y que no se les pudiesen huir; y en este tiempo vinieron los españoles a la tierra y murió el dicho Guaynacapa de enfermedad de viruelas antes que los españoles le pudiesen ver, de cuya causa nunca se volvió a ver esta tierra ni se ha ido a descubrir. (Ortiguera, 1989:379-380).

De los textos extraídos del informe de Ortiguera, podemos inferir que había una relación constante entre las sociedades de los Andes septentrionales y las poblaciones amazónicas cercana a los Andes; también deducimos que los incas sólo llegaron a explorar a los grupos indígenas amazónicos de las nacientes del río Napo, sin llegar a conquistarlos.

Al terminar el siglo XVI se tenía conocimiento de numerosas poblaciones indígenas en los vastos territorios de los ríos Napo, Putumayo y Caquetá, sólo por las diferentes denominaciones descritas por los exploradores que ingresaban a la Amazonía en busca del país de "La Canela". Dos viajes son importantes. El primero realizado por Gonzalo Pizarro en el año de 1541, quien parte del Cuzco con una expedición, y al llegar a Quito se junta con Francisco de Orellana. Continúan el viaje, ingresan a la selva bajando por el río de la Coca, y llegan a su desembocadura en el río Napo. Gonzalo Pizarro regresa a Quito, y Orellana sigue el viaje bajando el Napo, para luego descubrir el río Amazonas. El otro viaje lo realiza Hernán Pérez de Quesada entre los años de 1541-1546. Sale desde la Audiencia de Nueva Granada, ingresa a la selva al este de Bogotá, y explora los valles del Guaviare, el Caquetá y el Putumayo.

Siglos XVII Y XVIII

En el siglo XVII los españoles fundan pueblos en la selva del Napo y del Putumayo, como avanzadas de conquista y para la búsqueda de riquezas. Para acompañarlos en esta labor, la corona establece que la evange-

lización católica de los indígenas será compartida por dos órdenes religiosas. Los Jesuitas se encargarían de llevar la fé a las poblaciones del río Napo, Aguarico y Cuyabino; y los Franciscanos a los pueblos del río Putumayo y Caquetá. De igual modo, esta región se verá influenciada por el avance colonial de los encomenderos provenientes del Virreinato del Perú y de Nueva Granada.

El territorio comprendido entre el Napo y el Putumayo formaba parte en lo administrativo de la Comandancia General de Mainas, y en lo eclesiástico de las Misiones de Mainas que abarcaban territorios amazónicos que hoy hacen parte del Perú y Ecuador, hasta el río Yavarí en la frontera actual con el Brasil (Marzal, 1994:57). La Misión de Mainas, cuya capital estaba en el pueblo de San Francisco de Borja, sobre el río Marañón, era parte de la Provincia Jesuítica del Nuevo Reino de Granada y Quito (Jouanen, 1941 I:95-169); por esta razón y por la facilidad en el ingreso, gran parte de los misioneros de esta región del Napo y Putumayo partían desde los colegios jesuitas de Quito, Pasto y Popayán (actual Colombia), mientras que los misioneros de Borja se dedicaban a evangelizar en los otros ríos de la misión.

Los Aido Pai se hacen presentes en la historia amazónica en el siglo XVII, en las informaciones recopiladas por los jesuitas con una denominación diferente al actual, la de *encabellados*. Presentaremos a continuación esta labor de evangelización en los siglos XVII-XVIII y su relación con los asentamientos tradicionales Aido Pai, y el tema de su identificación étnica:

Evangelización en el río Napo y sus afluentes los ríos: Aguarico, Cuyabino, Santa María y Tamboryacu

Los jesuitas inician la evangelización del Napo a inicios del siglo XVII; desde Quito parte entre los años de 1602-1603, el padre Rafael Ferrer, ingresa a las cabeceras del río Aguarico para evangelizar a los indígenas Cofanes, estableciendo el pueblo de misión denominado San Pedro de los Cofanes (Jouanen, 1941 I:100). En el año 1605 realiza un viaje de reconocimiento al río Marañón o Amazonas, registrando diversos grupos entre el río Napo y Marañón. Ferrer denomina a estos grupos: “*gíbaros, xeveros, quilibitas, mainas, plateros, zaparas, cofanes, abigiras, encabellados [...]*” (Chantre y Herrera, 1901:37). El padre Ferrer fallece en un accidente en la misión de los cofanes en el año de 1610, y diez años después reinician la evangelización con los indígenas

del Napo los padres jesuitas Simón de Rojas y Humberto Coronado. “*Visitan a los indios llamados encabellados. Llegaron hasta la nación de los Omaguas que habitaban en territorio entre los ríos Aguarico y Orellana (Amazonas), desde la quebrada de Eno*”. (Jouanen, 1941 I:319).

Los españoles asentados en la gobernación de Quijos se dedican a labores extractivas, tanto en las minas de oro como en la tala del árbol de la canela, y más tarde se orientan al cultivo del algodón. Por tal razón reclaman para su encomienda mano de obra y tributo de las poblaciones indígenas del Napo. Esto va a ocasionar conflictos con los misioneros jesuitas, que no estaban de acuerdo con el pedido de los encomenderos. Ante esta situación “los encomenderos solicitan al obispo de Quito que retirase a los jesuitas del Napo y los reemplaze con franciscanos. El reemplazo duró poco tiempo, por que los indígenas mataron a un encomendero por haber dado una bofetada al hijo de un curaca.” (Jouanen, 1941 I:320). En este tiempo de reemplazo de los jesuitas, los padres franciscanos y el capitán Juan de Palacios ingresan a la región de los *encabellados*, y muere en una refriega el capitán Palacios. Sobre este viaje dice el padre Juan de Velasco:

Embarcóse el capitán Palacios con todos los religiosos y con noventa soldados que a la sazón tenía el presidio de San Miguel. Navegaron felizmente por el río Aguarico sin la menor oposición hasta la nación de los encabellados... saltó a tierra, diez y ocho leguas antes que desemboque el Aguarico en el Napo, cuyo intermedio ocupaba entonces una numerosa tribu de la nación encabellada. Eligió en mejor y más cómodo sitio para hacer una fundación y le dió el nombre de Ante [...] (Velasco, 1946:183-185).

Sobre el aspecto físico de los encabellados el padre Chantre y Herrera menciona lo siguiente:

La estatura o talle de las naciones de Mainas, aunque no es igual en todos, es por lo común mediana. Su color es obscuro, bazo y tostado, ni tan blancos como el de los europeos ni declina mucho a los negros de Angola... El cabello es ordinariamente negro y duro. Los ancutenas del Napo cuidan del cabello con mucho aseo y por eso los llaman encabellado. Peinanse todas las tardes, hacen trenzas y las envuelven con un tejidillo en la cabeza. Es gala de esta nación dejar a sus tiempos sueltos y bien

peinado el cabello sobre las espaldas y algunos hasta la cintura. Con la comunicación de las demás naciones, les iban cortando y se acomodaban a ellos. (Chantre y Herrera, 1901:62-63).

También en el siglo XVII, se efectúan viajes distantes de reconocimiento para establecer conexiones entre las misiones españolas y portuguesas en esta parte de la Amazonía. Todos pasan por el río Napo y el territorio de los *encabellados*. Mencionamos los siguientes viajes: Entre 1636 y 1637 los padres franciscanos Fray Domingo de Brieva y Andrés de Toledo viajan desde Quito hasta el Pará en el Brasil, siguen la ruta río Napo y río Amazonas. El año de 1638 el capitán portugués Pedro Texeira con un regimiento de soldados de la armada portuguesa, en ruta inversa realiza un viaje desde el Pará en el océano Atlántico hasta llegar a Quito, y en el año de 1639 regresa al Pará en compañía de los padres jesuitas Cristóbal de Acuña y Andrés de Artieda. Durante el viaje de la armada portuguesa hacia Quito, se dice lo siguiente en relación a los *encabellados*:

En esta provincia a la boca del Río de los Encabellados, que cae veinte leguas más abajo del de Aguarico, donde allí tiene su principio, quedaron a pie quedo por espacio de once meses cuarenta soldados de la portuguesa armada, con más de trescientos indios amigos de los que llevaban en su compañía.

Y aunque a los principios hallaron buena acogida en los naturales de la tierra, y por la paga, recibían de ellos los mantenimientos necesarios, no maduró por mucho tiempo tanta confianza en pechos en que aún todavía hervía la saña conque habían derramado la sangre del capitán español, y como ésta por su parte también pedía venganza contra sus agresores, recelosos de que les había de castigar su atrevimiento, con pequeña ocasión se alborotaron, y matando tres de nuestros indios se pusieron en armas para defender sus personas y tierras.

No se descuidaron los portugueses, que como mal sufridos y peor acostumbrados a semejantes libertades de los indios, quisieron luego poner por obra el castigo de ésta. Toman las armas y con sus ordinarios bríos, dan en ellos de tal suerte, que con pocas muertes cogieron vivas más de setenta personas, las cuales tuvieron presas hasta que muertas unas y huídas otras, no quedó ninguna. (Acuña, 1986:70-71).

Uno de los últimos intentos de aproximación a los *encabellados* de parte de los jesuitas en el siglo XVII, lo realiza el Padre Raimundo de Santa Cruz en el año de 1654, viajando desde la reducción de Santa María de Guallaga en el río Huallaga hasta Quito acompañado de indígenas Jeveros: “[...] habían llegado ya nuestros viajeros al país de los Encabellados en el punto en que el Aguarico desemboca en el río Napo... cinco jeveros saltaron a tierra y se dirigieron a una choza para pedir informes de una buena travesía a Quito, pero al instante dieron muerte a cuatro y cortaron la cabeza que los llevaron enseguida [...]” (Jouanen, 1941 I:410-411).

Luego del fracaso de acercamiento a los *encabellados* en el siglo XVII, en el siglo XVIII los jesuitas intensifican la evangelización del río Napo mediante el establecimiento de las reducciones. Los misioneros ingresaban a los afluentes interiores del río Napo, contactaban con la población indígena y trataban de convertirlos a la fe. En caso de éxito, trasladaban a la población a la ribera de los ríos mayores (Napo, Aguarico, Santa María), y fundaban un pueblo, teniendo como la iglesia y la casa del misionero. Sobre el inicio de esta misionización dice Jouanen:

Los primeros indios de la región del Napo que, por el año de 1709, pidieron el evangelio fueron los Icahuates, a quienes se conocía también con el nombre de Encabellados... Cerca de la boca del Aguarico hay otra tribu de indios infieles con el mismo nombre de Icahuates, recientemente descubierta; hablan casi la misma lengua que los Icahuates con poca diferencia. Los varones de esta tribu andan totalmente desnudos mientras que los otros Icahuates usan siempre cierto género de vestido hecho de la corteza de un árbol que llaman yanchama. (Jouanen 1943 II:445-447).

La evangelización jesuítica con los *encabellados* en la cuenca del río Napo, sufrió constantes desavenencias debido a la hostilidad que se tenían los grupos entre sí y por los homicidios frecuentes en el asentamiento-reducción.

En general las diversas parcialidades de Encabellados se mostraban no sólo dispuestos sino también deseosos de reunirse en pueblos... pero estaba contrarrestada por la repugnancia casi invencible que sentía una parcialidad para cohabitar con otra en un mismo pueblo, aun en el caso que tuvieran entre sí relaciones de amistad o parentesco. Nacía es-

ta dificultad del absurdo temor que tenían los unos de ser víctimas de las brujerías de los otros. (Jouanen, 1943 II:464).

Sobre la rebelión del indígena *encabellado* Curuzaba en contra del padre Francisco del Real en el año de 1744, Jouanen menciona lo siguiente:

Llegó[...] a San Miguel de Ciecoya, que era el lugar de residencia del misionero de Encabellados en julio de 1743... procuraba enseñarles la lengua general del Inga [...] pero algunos indios veían mal su prédica. A la cabeza de los descontentos se hallaba un indio malvado e insigne embustero, llamado Curuzaba, que dió en inquietar al pueblo, sembrando el rumor de que el padre les engañaba, a fin de entregarles a los españoles como esclavos. En este tiempo había mucha afluencia de canoas porque en el Napo entraba de visita el Gobernador de Mainas D. Juan Antonio Toledo. Curuzaba aprovechó las circunstancias y con chismes alborotó a la gente. El 4 de Marzo 1744, los sublevados cercaron la casa del misionero, ingresaron, Curuzaba sacó

una macana y golpeó en la cabeza al misionero Real y a dos mozos que lo servían. Saquearon la iglesia, prendieron fuego a las casas, y huyeron todos al bosque. (1943 II:473).

A pesar de los contratiempos en su labor misionera, los jesuitas entre los años 1725 y 1767 “fundaron entre quince y dieciocho reducciones en las margenes de los ríos Napo, Aguarico, Cuyabino y Santa María. Estos pueblos llevaban nombres de santos como: San Javier, San Bartolomé, San José, San Miguel, etc., y términos nativos como: Ciecoya, Guajoya, Puequeya, Necoya, Guasitaya, Icahuates, Zeoqueya. Cada pueblo del interior venía con su cacique, y los nombres eran los siguientes: Maqueye, Becoarís, Zairasa, Vencanevi, Mumu, Queneveco, Curuzaba, Umuguari. (Vickers, 1983; Jouanen, 1943 II:448-465).

Los nombres indígenas que en lengua *encabellada* designan a las reducciones jesuíticas y a sus caciques, son similares a los que actualmente utilizan los Aido Pai. La comparación con la lengua actual, con signos de la lingüística contemporánea, es la siguiente:

TABLA N° 1 - PALABRAS EN LENGUA ENCABELLADA - RÍO NAPO

NOMBRE ENCABELLADO SIGLO XVIII	NOMBRE ACTUAL AIDO PAI	SIGNIFICADO
Ciecoya	Siekoya	Río pequeño (quebrada) de la gente con vestidos de rayas
Guajoya	Wahoya	Quebrada del sitio de peleas
Puequeya	Pé' Këya	Quebrada del lagarto
Necoya	Ne' ecoya	Quebrada del aguaje
Guasitaya	Wasitaya	Quebrada de la lombriz de tierra
Icahuates	Ocuakë	Originarios de abajo
Zeoqueya	Sëokëeya	Quebrada de la basura
Maqueye	Makëyë	Perico colorado (ave)
Becoarís	Weko wadi	Loro peleador
Zairasa	Yai da' sa	Tigre en forma de árbol bonito
Vencanevi	Wenka nëwi	Bambú pequeñito (planta)
Mumu	Mumu	Mariposa
Queneveco	Kënaweko	Loro de piedra
Curuzaba	Kudu sawa	Arbol en forma de aguaje
Umuguari	Umu wadi	Paucar peleador (ave)

En el año de 1767 los jesuitas dejan el río Napo, al ser expulsados de todos los dominios de la corona española, y los *encabellados* retornan a sus patrones tradicionales de vida; es cierto que habían tenido una disminución a consecuencia de las epidemias traídas por los españoles en los primeros siglos de contacto.

Evangelización en el río Putumayo y sus afluentes los ríos: San Miguel, Gueppí, Yaricaya, Angusilla, Yubineto y Campuya

En el siglo XVII, las primeras noticias que se tienen del río Putumayo, es la relación del capitán español Juan de Sosa, quien en el año de 1609 navega el alto río Putumayo desde Pasto. Este no menciona a los *encabellados* porque no ingresó a los ríos interiores del Putumayo; además sólo da características generales de las costumbres de estas poblaciones, como por ejemplo que:

Usan hachas de piedra para cultivar sus chacras, que la gente anda desnuda [...] que son todos de una lengua, aunque esten divididos en diferentes provincias y parcialidades. Unos se llaman Neguas, otros Seizos, otros Tamas, otros Acanecos, otros Atuaras. (Maroni, 1988:123).

También en los primeros años del siglo XVII, los jesuitas misionando entre los “*indígenas cofanes de los ríos Aguarico, Payamino y Duino*” (Espinoza Pérez, 1955:43) llegan al río Putumayo en el año de 1611, pero luego regresan al Napo por el fracaso de la misión de los cofanes y por la muerte del padre Rafael Ferrer.

A partir de la segunda mitad del siglo XVII, la evangelización en el río Putumayo es encargada a la orden de los Franciscanos, quienes realizan esta labor desde Pasto y el Mocoa. Igual que en el río Napo, los Franciscanos fundan reducciones o poblados en las riberas del río Putumayo, con *encabellados* y otros grupos afines, que son recogidos de los ríos afluentes interiores.

El padre jesuita Pablo Maroni escribe en el siglo XVIII informes sobre la misión en el Putumayo, tomando como referencia los archivos escritos por otros misioneros, y dice lo siguiente sobre las poblaciones de este río:

[...] Desde el mismo pueblo de San Miguel, navegando río abajo, á los cuatro días, se hallan las juntas del mismo río con Putumayo, que llaman La La-

guna, por lo ancho y apacible que tienen al juntarse ambos ríos. Allí cerca vive una parcialidad de Icaguates, que llaman Amuguaques [Amoguajes], cuyo cacique, llamado Jacué, el año de 1719 mató a un religioso franciscano que misionaba en aquel río.

Un día de navegación más abajo de Mazuero, sale á Putumayo un quebradon hermoso llamado Uncuecia ó Aquizia, cuyas cabeceras, que son Punzaya y Jebineto, distan dos jornadas cortas de monte del pueblo de S. Pedro de Aguarico, y me consta de que hay en dichas quebradas varias rancherías de infieles, por haber salido a verme muchos de ellos.

Hasta dichas juntas de Aquizia consta con alguna individualidad de los infieles que viven cerca de Putumayo, que fueron un tiempo bastantemente numerosos, que tuvieron los religiosos franciscanos enesa ribera hasta siete reducciones antes del año 1719, en que sucedió el alzamiento que apuntamos arriba...De Aquizia para abajo todos afirman que hay muchos más infieles que por arriba, pero no se sabe individualmente de ellos, especialmente de los que viven a la otra banda hácia Caniéta, que llaman con el nombre general de Seones. Los que unicamente nombran son los Kegieoios, [Cunjies de Olmedilla], que llevan el cabello largo como los Coreguaques [Correguajes]. Las parcialidades conocidas á este lado hácia Napo son los Pararies, Zenseies, Zensenagues [Cenceguajes] y los Kenjeoios. Destos refieren los Payaguas que son muy numerosos y viven cerca de un río muy caudaloso llamado Sotoia ó Pindu-yacu, que tras de sus tierras entra en Putumayo y en las cabeceras se llama Camboia. (Maroni, 1988:124-125).

Entre los siglos XVII y XVIII los Franciscanos también establecieron reducciones en el río Putumayo, cuyo número oscilaba entre 15 y 31 poblados, según los datos recogidos por Jean Langdon (1974:326-331) y Roberto Pineda (1982:21-33) de las fuentes escritas por fray de Santa Gertrudis (1970). Al igual que en el Napo, las reducciones del Putumayo llevan el nombre de un santo y una palabra indígena en lengua *encabellada* del siglo XVIII. La siguiente tabla compara las palabras en lengua *encabellada* recogidas por los misioneros y las palabras actuales Aido Pai:

TABLA N° 2

PALABRAS EN LENGUA ENCABELLADA - RÍO PUTUMAYO

NOMBRE ENCABELLADO SIGLO XVIII	NOMBRE AIDO PAI ACTUAL	SIGNIFICADO
Senseguajes	Sense wajë	Huangana viviente
Ceona	Siona	A la chacra
Amaguajes	Jamu wajë	Armadillo viviente
Biaguaje	Pi' a wajë	Pajarito viviente
Curiguajes	Kudi wajë	Planta de kudi viviente
Icaguates	Ocua akë	Oriundos de abajo
Uncuecia	Uncui siaya	Río del shihuango (planta)
Punzaya	Ponsa siaya	Río del achiote (arbusto)
Jebinet	Yuwi siaya	Río del árbol de balsa
Coreguaques	Kode wajë	Garrapata viviente
Camboia	Kampo siaya	Río del árbol kampo
Oyo	Oyo	Murciélago

Conclusión

En los siglos XVI al XVIII cuando los españoles aparecen en el escenario de la historia amazónica, con las autoridades administrativas, los colonos y los misioneros, la región comprendida entre el alto río Putumayo y el alto río Napo estaba poblada por un grupo étnico, que de modo general fue denominado *Encabellados*, porque todos hablaban una lengua parecida y por llevar los hombres una cabellera larga que cuidaban con bastante esmero.

Conocemos elementos de la cultura *Encabellada* para ese periodo, en lo referente a las formas de asentamiento, la lengua y aspectos de la religión, por las informaciones recopiladas por los misioneros Jesuitas y Franciscanos. La mayor fuente de información son los Jesuitas. Los *Encabellados* aceptaron por un tiempo vivir en los poblados-reducciones, que fundaban los misioneros en las márgenes de los principales ríos navegables; pero después de un tiempo había un homicidio, incendiaban la reducción y se internaban en el bosque, en busca de sus asentamientos tradicionales. Los misioneros explican este comportamiento de los indígenas porque en las reducciones convivían diferentes “parcialidades”, por las acusaciones de brujería y por la instigación de algún indígena del poblado. Susana Cipolletti (1997:2) relaciona

el malestar de la población indígena y su rebelión, con el método de evangelización que los Jesuitas aplicaron a la Provincia de Mainas que resultó violento porque estas poblaciones no admitían fácilmente sedentarizarse.

La comparación de los términos Aido Pai del siglo XVIII y actuales hechas en las tablas N° 1 y 2, nos permite sostener que los *Encabellados* del siglo XVIII eran los Aido Pai de la época actual. Las “parcialidades” se relacionan con algunos clanes y linajes existentes hoy, y las formas de asentamiento tradicionales son las mismas: grupos familiares semi-nómades viviendo en asentamientos dispersos. El número de asentamientos es casi constante; por lo menos lo he comprobado por un período de 24 años, tiempo que vengo visitando a los Aido Pai con cierta frecuencia (Casanova, 1980). En el período mencionado, el año 1973 los Aido Pai del Perú se repartían en siete poblados, y en el año 1996 (fecha de mi última estadía en la zona) la población se distribuye en igual número de asentamientos:

TABLA N° 3

ASENTAMIENTOS AIDO PAI EN EL PERÚ - 1997

ASENTAMIENTO	LUGAR	HABITANTES
Vencedor	Río Santa María	76
Nuevo Belén	Río Yubineto	65
Santa Rita	Río Yubineto	44
San Martín de Porres	Río Yubineto	47
Usewë	Río Yubineto	80
Nuevo Imashunta	Río Angusilla	60
San Belin	Río Yaricaya	62

El nombre *Aido Pai* hoy en día reemplaza al término *Encabellado*, y significa “gente de la selva(bosque)” en oposición a los otros grupos. Las fuentes escritas por los misioneros también contienen otros términos encabellados, que corresponden a las parcialidades y a las diversas designaciones proporcionadas por los indígenas, que se refieren a nombres de plantas, animales, relieve físico; Hay palabras indígenas castellanizadas, como por ejemplo: *siekoya*, *angoteros*, *piojés*, *macacuaje*, etc. A partir de ese período, los mismos *Aido Pai* y otros grupos indígenas Tucanos Occidentales, usarán estos términos para presentarse ante los “blancos, mestizos, españoles”, a quienes denominan *Akë*.

Notas

- 1 Mientras se preparaba la edición de este libro, este artículo fue publicado en *Investigaciones Sociales*, revista del Instituto de Investigaciones Histórico Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1998, año 2º, n° 2, pp. 25-37.
- 2 La presente ponencia forma parte de la investigación titulada: ***Política lingüística de los Jesuitas y Franciscanos durante la colonia en relación a las lenguas amazónicas y sus consecuencias para los respectivos pueblos indígenas***, que realicé como miembro investigador en el Instituto de Lingüística Aplicada (CILA) durante el año 1997. El proyecto de investigación ha sido financiado por la Oficina General de Investigación y Planificación de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- 3 Los Aido Pai del Perú son 434 habitantes según el censo que realicé el año 1995 durante una estadía de investigación en la región. Los Aido Pai del Ecuador son 250 personas (Cipolletti, 1988:12).
- 4 Los indígenas Quijos dirigidos por sus brujos (pendes) y sus caciques se rebelaron contra los españoles y destruyeron sus pueblos. Luego de pacificar la zona, se inició a los indígenas cabecillas de la revuelta un juicio en la ciudad de Quito en el año de 1579 (Ortiguera, 1989).

Bibliografía

- ACUÑA, Cristobal de y Francisco de FIGUEROA y otros.
1986 *Informes de Jesuitas en el Amazonas: 1660-1684*. Iquitos: Monumenta Amazónica, B 1.
- CASANOVA VELÁSQUEZ, Jorge
Migraciones Aido Pai (Secoya, piojé).
En: *Amazonía Peruana*, Lima, junio de 1980, vol. III, n° 5 (p.75-102).
- CIPOLLETTI, María Susana
1988 *Aipe Koka*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

"Jesuitas y tucanos en el noroeste amazónico del siglo XVIII: una armonía imposible".
En: Manuel Marzal y Sandra Negro (coordinadores). *Las misiones jesuitas en la América colonial, siglos XVI al XVIII*. Quito: Abya-Yala, (en prensa)
- CHANTRE Y HERRERA, José.
1901 *Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón Español*. Madrid: Avrial.
- ESPINOZA PÉREZ, Lucas.
1955 *Contribuciones lingüísticas y etnográficas sobre algunos pueblos del Amazonas peruano*, Tomo I. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- HORTEGÓN, Diego y Toribio de; ORTIGUERA, Conde de Lemos y otros.
1989 *La Gobernación de los Quijos (1559-1621)*. Iquitos: Monumenta Amazónica, A 1.
- JOUANEN, José.
Historia de la Compañía de Jesús en la Antigua Provincia de Quito 1570-1773, 2 tomos. Quito, 1941-1943.
- LANDÁZURI, Cristóbal.
1989. Introducción.
En: *La Gobernación de los Quijos*, Iquitos, Monumenta Amazónica, A 1, (p.11-32)
- LANGDON, E. Jean.
1974 *The Siona Medical System: Beliefs and Behaviour*
En: Ann Arbor, Michigan: University Microfilms International, Tulane University, Ph.D..
- MARONI, Pablo.
1988 *Noticias Auténticas del famoso río Marañón (1738)*. Iquitos: Monumenta Amazónica, B 4.
- MARZAL, Manuel.
1994 *La Utopía Posible: Indios y Jesuitas en la América Colonial*, Tomo II. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- MEGGERS, Betty.
1971 *Amazonia, Man and Culture in a Counterfai Paradise*. Chicago y New York: Aldine and Atherton.
- PINEDA CAMACHO, Roberto y Héctor LLANOS VARGAS.
1982 *Etnohistoria del Gran Caquetá (Siglos XVI-XIX)*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales.
- SANTA GERTRUDIS, Fray Juan de.
1970 *Maravillas de la Naturaleza*. Bogotá: Biblioteca Banco Popular.
- VELASCO, Juan de (1789)
1946 *Historia del reino de Quito en la América Meridional*, Tomo III. Quito: Editora El Comercio.
- VICKERS, William
1983 The territorial dimensions of Siona-Secoya and Encabellado adaptation.
En: *Adaptive Responses of Native Amazonians*, New York: Hames, and Vickers (editores), Academic Press.

SEGUNDA PARTE

TERRITORIO, FRONTERAS Y URBANISMO

JESUITAS Y TUCANOS EN EL NOROESTE AMAZÓNICO DEL SIGLO XVIII UNA ARMONÍA IMPOSIBLE



María Susana Cipolletti

Institut für Völkerkunde
Friburgo, R. F. de Alemania

[...] no se hazen nuevas reducciones entre estos gentiles desta Montaña:/porque es quasi imposible de reducirlos tan esparcidos en el/monte, sin gobierno ni cabeza, á quien tengan algun respecto [sic], viviendo/todos á su antojo incapaces de alguna razon [...] pues por este medio [la ayuda de soldados] no más se consiguió lo que ay entablado y establecido/en estas Misiones/y desde que no uvo mas este medio no se consiguio/mas cosa considerable. (Julian, 1731:517).

Introducción ¹

Si una comparación de situaciones atina a reflejar lo sucedido en una región del Noroeste amazónico y en una época, las imágenes siguientes ayudan a caracterizar el lapso que media entre ambas: En 1637, cuando, según las crónicas, llegan los primeros individuos no-indígenas a un lugar central del territorio tucano en el Perú, son recibidos amistosamente por sus habitantes (de la Cruz, 1653:274), quienes evidentemente concebían la relación establecida con ellos como una alianza.² En 1808, cuando Sánchez Rangel, obispo de Maynas, se acerca a un asentamiento tucano, sus habitantes, al escuchar voces, huyen al monte, y el Obispo enumera desilusionado lo que encontró al llegar: dos gallinas, un gallo, dos chozas, un perro y una hamaca (Sánchez Rangel, 1809a).

En lo siguiente trataremos las relaciones que se establecieron entre los misioneros jesuitas y tres etnias en una región del Noroeste amazónico. El éxito o fracaso de la empresa jesuítica estuvo condicionado por una multicausalidad notoria, pues dependió tanto de circunstancias históricas como de rasgos intrínsecos a las sociedades indígenas. La época en que fueron ocupados los distintos territorios indígenas y su situación geográfi-

ca determinó en parte la actitud de las sociedades indígenas con respecto a las autoridades laicas y religiosas: cuanto más cercano se hallaba el frente de expansión, más difícil era para aquéllas evitar el contacto. Pero también fueron decisivas características intrínsecas a las sociedades indígenas, entre otras, la relevancia de la función política dentro del grupo, y la mayor o menor aceptación de éste para compartir con otros grupos un asentamiento y sedentarizarse. Estos rasgos condicionaron también el mayor o menor éxito de la actividad misionera: Cuanto mayor era la relevancia del poder político encarnado en un jefe en una sociedad determinada, le era posible en mayor grado a éste influenciar las decisiones del grupo. La alianza con estos jefes era por lo tanto vital para los misioneros. Por el contrario, en las sociedades en que no existía la concentración de esa función en un individuo, disminuía la posibilidad de ejercer una influencia sobre el grupo. Era evidentemente más sencillo lograr la anuencia de una sola persona que lograr un consenso en sociedades que eran una suma de individuos.

También las formas de adaptación al medio ambiente desempeñaron un papel. Sociedades agricultoras, que estaban ligadas por su forma de extracción económica a un territorio determinado, eran a la fuerza más receptivas a los misioneros que sociedades cazadoras-recolectoras, que podían abandonar su lugar de habitación y desplazarse a zonas más recónditas. Solamente un análisis de esta multicausalidad puede proporcionar una imagen más o menos cabal de las complejas relaciones entre Jesuitas e indígenas en esta región del Noroeste amazónico a lo largo de los 130 años que mediaron entre 1634, con el inicio de la labor jesuítica en la región, y 1767, año de la Expulsión.

Ya se ha señalado que una característica notoria de la evangelización en la Provincia de Maynas fue la aplicación de la violencia, en contraposición a la actitud de los Jesuitas en el Paraguay, quienes no aceptaban la ayuda militar (Gicklhorn, 1943:89). Pero más allá de la mención de este fenómeno, cabe preguntarse por los motivos que condujeron a actitudes tan diferentes de los misioneros. En mi opinión, no hay que buscar la explicación por ej. en una diferencia ideológica existente entre los Jesuitas de Maynas y los del Paraguay, sino en el tipo de reacción de las sociedades de Maynas frente al intento de "reducción". Los Jesuitas, que habían llegado a Maynas con un mensaje de paz radicalmente opuesto a la actitud y pretensiones de los encomenderos, pronto debieron recurrir a la violencia, ya fuera para mantener la población en las misiones o para traer nuevos pobladores. Esta violencia se aplicaba sobre todo en el traslado de grupos que vivían libremente y eran renuentes a vivir en las misiones. Estos traslados seguían a las expediciones denominadas "entradas" (véase una enumeración de éstas en Golob, 1982:275 ss.).

Los métodos violentos, que abarcaban tanto traslados de población por medio de la fuerza como castigos en caso de rebelión o asesinato, se aplicaron aproximadamente hasta 1745, especialmente cuando un grupo determinado se negaba al contacto, lo que sucedía cuanto más *hinterland* tenía a su disposición y cuanto menos dependía de sus cultivos para sobrevivir.³ De ahí que los escollos que las sociedades de Maynas presentaban a la evangelización y al sedentarismo eran más similares a los de regiones donde había sociedades con el mismo nivel de adaptación al medio ambiente, que a los del Paraguay. También en otras regiones habitadas por grupos no sedentarios, como en Sonora, Méjico (véase Hausberger, 1993) los Jesuitas recurrieron a métodos similares a los aplicados en Maynas

Cada sociedad tiene su forma de expresar la violencia, y es común que la violencia ajena es percibida como salvaje o cruel, mientras que las formas propias son vistas como legítimas. Mi intento de entender los resultados de la aplicación de la violencia europea de la época no implica por lo tanto la noción ingenua que ésta se dirigiera contra sociedades indígenas donde la violencia no existía, muy por el contrario. Las sociedades amazónicas expresaban la violencia a través de la guerra, en la cual numerosos grupos de la región cortaban la cabeza de sus enemigos (cabezas-trofeo), e incluso existieron algunos casos de canibalismo o, en el caso de los Tucano,

la práctica del envenenamiento. Más bien quiero destacar el hecho que la violencia se expresaba a través de formas profundamente ajenas a las vigentes en las sociedades indígenas sudamericanas, por la cual fueron vistas necesariamente como formas de la *tortura*. Hay que señalar que la práctica de la tortura, aplicada por ej. por sociedades indígenas de América del Norte a sus enemigos, no existía en el Alto Amazonas.

En las primeras décadas del siglo XVII, en los comienzos de la ocupación de las zonas bajas al este de los Andes, y para castigar a los Mayna que se habían sublevado ante los abusos de los encomenderos, se descuartizó a los culpables, y trozos de sus cuerpos fueron clavados en los árboles de los caminos que frecuentaban los indígenas (Chantre y Herrera, 1901:131), procedimiento para el cual no existían formas paralelas en las sociedades indígenas. Si bien las formas de castigo aplicadas por los Jesuitas eran más suaves, entre ellas se contaba encerrar a los culpables de algún delito en el cepo, la flagelación y la pena del exilio, la privación de la libertad individual y el alejamiento de un individuo de su territorio como castigo eran desconocidos entre las sociedades de esta región.⁴ Estas formas de violencia representaron el camino menos adecuado para sentar las bases de un entendimiento futuro.

La ocupación de Maynas

Para entender las en parte distintas respuestas de las sociedades indígenas al proyecto jesuítico, es necesario presentar algunas características de la región de Maynas y de las sociedades que la habitaban. El caso más notorio de oposición a la actividad jesuítica fue el de los grupos de lengua tucano, mientras que los misioneros lograron establecer otro tipo de relaciones con otros grupos de la región, de los cuales me referiré aquí a los Xébero y a los Omagua.

Expediciones tempranas, como las realizadas por Salinas Loyola en 1557-58 y 1564, establecieron contacto con los indígenas Mayna en la zona del río Huallaga, en los alrededores del Pongo de Manseriche (Salinas Loyola 1571), cuyo nombre pasó a denominar la Provincia. El gobernador Vaca de Vega repartió a los Mayna en encomienda y fundó San Francisco de Borja, donde durante la época colonial se hallaban estacionados los (siempre escasos) soldados disponibles y que se convirtió en el centro de operaciones para las expediciones al interior (Chantre y Herrera, 1901:32 ss.; Golob, 1982:138 ss.).

La Provincia comprendía parte de Ecuador y Perú y durante la época de actividad del P. Fritz se extendió *de facto* hasta las zonas limítrofes de Brasil. Hacia el occidente limitaba con los contrafuertes andinos, hacia el norte con el río Putumayo (Veigl, 1785:12 s.). La frontera oriental fue fluctuante, ya que el P. Samuel Fritz evangelizó a los Omagua, penetrando hasta el río Negro, cerca de Manaos y fundando algunas misiones en esta zona. Con excepción de este período, la frontera oriental estaba marcada por Pebas, donde habitaban indígenas Yagua, Peba y Caumari (véase mapa 1; sobre las misiones de Maynas en general, Grohs, 1974 y Marzal, 1984).

Aunque los Jesuitas penetraron por el sur hasta el río Ucayali, éste pertenecía ya a la jurisdicción de los franciscanos, por lo cual aquéllos se retiraron del lugar (Chantre y Herrera, 1901:559 ss.). El asentamiento de Lamas se hallaba situado ya fuera de los límites de la Provincia (Veigl, 1785:53, véase también Selva Alegre, 1754:280 s., Vacas Galindo, 1964:13).

Lindando con la frontera norte de Maynas, cruzando el río Putumayo, se hallaban las misiones franciscanas de Sucumbíos, cuyo Colegio de *Propaganda Fide* fue trasladado en 1753 desde Pomasquí, en las cercanías de Quito, a Popayán. Este se convirtió en centro de operaciones de los misioneros que actuaban en los ríos Caquetá y Alto Putumayo, zonas habitadas por grupos locales de lengua tucano (Macaguaje, Coreguaje, Seño, etc.).

La delimitación entre el territorio jesuítico y el franciscano en la región norte creó una frontera artificial en lo que era un extenso territorio habitado casi exclusivamente por grupos de lengua tucano, y cada una de esas zonas se convirtió, cuando las circunstancias lo exigían, en zona de retirada para los grupos que vivían dentro de los límites de una u otra provincia religiosa.

Dos disímiles sociedades indígenas

Los Jesuitas establecieron contacto temprano con los Xébero, de lengua cahuapana, que vivían en las cercanías del río Apena, un afluente del Huallaga. Se halla documentada la existencia de caciques como una estructura indígena propia, aunque probablemente su importancia aumentó bajo la influencia de los misioneros (Roth, 1994:65). Alrededor de 1640, poco después de haber llegado a la región, los Jesuitas fundaron Limpia Concepción de Jéberos, que se convirtió con el tiempo

en una de las misiones más importantes de la región. En 1740 presentaba, con 1.321 habitantes, la cifra más elevada de población en Maynas. La antigüedad de la población y su estabilidad se refleja en un censo de 1740, donde la totalidad de sus habitantes son consignados como bautizados, no hallándose ningún catecúmeno (véase Moncada, 1740).⁵

Ya en 1663 los Xébero habían probablemente participado en la expedición punitiva contra los Cocama, que habían asesinado al jesuita Figueroa (Rodríguez, 1684:286). A partir de entonces se convirtieron en colaboradores indispensables para los Jesuitas, ya que:

[...] para recoger a los fugitivos y castigar a los alzados, siempre se contaba con los Xeveros, porque son indios de constancia en los trabajos, fieles, valerosos. (Chantre y Herrera, 1901:143).

Por qué razón se convirtieron los Xébero en “indios amigos” de los Jesuitas y por consiguiente, en muchos casos, en enemigos de otros grupos indígenas, que preferían abstenerse del contacto con los misioneros? Ya se ha señalado que desde la perspectiva indígena el adjetivo “amigo” debe entenderse como una alianza tendiente a la supervivencia (Roth, 1997). Un motivo decisivo para su actitud fue la situación geográfica y las circunstancias de la ocupación de su territorio. Sus asentamientos se hallaban muy cerca de las zonas ocupadas por españoles y mestizos (Cujía y de la Cueva, 1640:152r), de modo que pronto tuvieron que aceptar que las condiciones reinantes hacían imposible la continuación de la forma de vida que habían llevado hasta ese momento. Habían sido testigos además de las duras penas impuestas a los Maina rebeldes, y la visión de sus cuerpos despedazados colgados de los árboles les había inspirado terror (Chantre y Herrera, 1901:131). Su alianza con los Jesuitas les posibilitaba además acceso a ciertos bienes, sobre todo a las codiciadas herramientas de metal, con lo cual acrecentaban su prestigio frente a grupos que carecían de ellas. Su adaptación a la situación de contacto se revela, entre otras cosas, en el paso de tender pequeñas chacras, destinadas al consumo familiar, a chacras de gran extensión, que les permitía disponer rápidamente de provisiones para llevar en las expediciones al interior (Chantre y Herrera, 1901:143). Durante estos viajes destinados a detectar a grupos libres del *hinterland*, para conducirlos a las misiones, los Xébero aprovechaban toda oportunidad de atacarlos, superando a menudo en brutalidad a los soldados.⁶

Si bien la alianza de los Xébero con los Jesuitas se debió a una mezcla de interés y necesidad, obviamente su experiencia con ellos fue más positiva que la que hicieron posteriormente con autoridades laicas y religiosas. Mientras que en la época jesuítica no se dió ningún conato de rebelión, los excesos de los sucesores de los Jesuitas en la región llevó a los Xébero a rebelarse en 1809.⁷

Una sociedad muy distinta a la de los Xébero era la de los Omagua, de lengua tupí-guaraní, quienes en la época del viaje de Orellana controlaban gran parte del Amazonas. Los Omagua se hallaban adaptados exitosamente al aprovechamiento de los recursos ictiológicos, y no correspondían al modelo de indígenas de tierra firme, como eran los Xébero y los Tucano. Las sociedades omagua eran estratificadas, lo cual se reflejaba entre otras cosas en la posesión de esclavos, y en la existencia de caciques que ejercían poder sobre un territorio relativamente extenso (véase Prinz, 1997). Estos rasgos las diferenciaban de otros grupos de la región, que no poseían estos elementos. Por estas y otras razones se ha postulado que los Omagua conformaban un cacicazgo, una organización social intermedia entre la tribu y el estado (Myers, 1992).

Parte de los Omagua vivía en San Joaquín de Omaguas, un asentamiento fundado en 1699 por el P. Samuel Fritz a orillas del río Marañón. Hasta allí había trasladado el misionero a Omagua del Amazonas central a fin de protegerlos de las incursiones de los portugueses (Maroni, 1738:199). En 1740 vivían en la misión unas 500 personas, de las cuales la cuarta parte aún eran catecúmenos (Moncada, 1740). Estos individuos pertenecían a 14 etnias diferentes (Zárate, 1739:430 s.; Golob, 1982:219). Esta composición multiétnica es un rasgo característico de la mayoría de las misiones fundadas en esta región.

Si bien las sociedades Omagua y las Xébero presentaban rasgos culturales muy diferentes, parte de los Omagua adoptó, en la situación de contacto, un rol similar al de los Xébero, desempeñando el papel de "indios amigos" de los Jesuitas y suplantando o cooperando con los Xébero en las expediciones al *hinterland*. Especialmente su condición de excelentes remeros y constructores de canoas, actividades en las que poseían una larga tradición, eran apreciadas por los misioneros.

Para aumentar la eficiencia de sus colaboradores indígenas, el P. Brentano organizó en San Joaquín de Omaguas una milicia, la que periódicamente ensayaba

acciones militares, para penetrar en las tierras de los indígenas "infieles" y estar en condiciones de defenderse de un posible asalto de las misiones perpetrado por grupos enemigos. Para esto se realizaban simulacros de combate entre dos grupos, a cuyos participantes el misionero confería categorías militares como capitán, teniente, etc. (Brentano, 1737:374).

En las primeras décadas del siglo XVII, los Jesuitas elevaron una petición a la Corona, a fin de obtener permiso para entregar armas europeas a sus aliados indígenas, para que pudieran defender las misiones de los avances de los portugueses del Pará. Esta petición fue denegada (Mangeri, 1741:345 v.; véanse Zárate, 1739:457, 460; Nieto Polo, 1741), pero su sola existencia demuestra la seguridad que tenían los Jesuitas con respecto a la fidelidad que podían esperar de sus aliados indígenas.

Mientras que desde la perspectiva de los Jesuitas los Omagua eran, debido a su organización social, los indígenas de la región que más se acercaban a sus ideales de civilización, por lo cual su juicio respecto a ellos era más benévolo que con respecto a otras sociedades de la región, los Tucano, al menos, no compartían su opinión, y los percibían como la encarnación de la alterabilidad y aún de lo monstruoso.⁸

Los tucano: un obstáculo casi insalvable

Los grupos de lengua tucano ocupaban un extenso territorio, que abarcaba desde el Alto Putumayo en Colombia hasta el río Algodón en el Perú. En el hinterland de los ríos Napo y Aguarico habitaban diversos grupos locales de esta lengua, cuyas relaciones mutuas oscilaban, según las circunstancias, entre alianza y enemistad. Las fuentes coloniales les otorgan diferentes denominaciones, como por ej. la de Encabellados (debido a sus largos cabellos), o nombres derivados de las denominaciones clánicas, como Payaguaje, Guasiguaje, etc. Los Macaguaje y Coreguaje habitaban en los alrededores de los ríos Putumayo y Caquetá, fuera de los límites de Maynas, en territorio franciscano. Los descendientes de todos estos grupos siguen viviendo en las mismas zonas que las que ocupaban en el pasado, aunque sufrieron, como todos los grupos de la región, una seria merma demográfica, en parte debido al efecto de las enfermedades introducidas con la ocupación de su territorio. En Colombia viven los Macaguaje, Coreguaje y Siona; éstos últimos conocidos sobre todo por los trabajos de Jean

Langdon (1974, entre otros); en Ecuador los Siona y Secoya (Vickers 1976 y Cipolletti 1997b); en el Perú los Secoya (Casanova Velázquez 1980) y los Mai Huna (Coto u Orejón; Bellier, 1990).

Las informaciones proporcionadas hasta aquí respecto a los Xébero y los Omagua, muestran, aunque a grandes rasgos, las diferencias existentes en la calidad de las relaciones que se establecieron entre ellos y los Jesuitas, y entre éstos y los grupos tucano. Para medir esta diferencia basta quizás mencionar que los Xébero y los Omagua nunca asesinaron a un misionero o a un ayudante del mismo, mientras que los Tucano asesinaron a varios de ellos entre el inicio de la tarea de evangelización (1720) y 1760.

Una primera diferencia reside en la antigüedad de la mayoría de las misiones, en contraposición a las de los Tucano. Desde la perspectiva de las antiguas misiones, situadas al sur de la Provincia de Maynas, el territorio tucano se hallaba en los confines de la misma. Esto, sumado a la crónica escasez de misioneros, hizo que el intento de evangelizarlos comenzara a partir de 1720. Aún en 1740 se denomina a las misiones tucano "*Misiones Novae in Flumine Napo*" (Moncada, 1740).

Además de la lejanía del territorio tucano de las antiguas misiones, los grupos de esta lengua poseían a su disposición un enorme hinterland, por lo cual, cuando se acrecentaba la influencia jesuítica en el sur, se corrían hacia el norte; cuando se sentían presionados aquí por los franciscanos, se desplazaban hacia el sur. Esto les otorgaba mayor libertad de movimiento que la que poseían otros grupos de las antiguas misiones, y atentaba contra el proyecto jesuítico de sedentarización, por lo cual los jesuitas, en una reunión realizada en 1762, deciden efectuar un convenio con los franciscanos para devolverse mutuamente los indígenas que traspasaran las fronteras del territorio de ambas Ordenes (el río Putumayo) y así "*evitar el inconveniente de los [indígenas] que se iban o venían del Putumayo*" (Uriarte, 1986:294).

Por otra parte, la situación en la región no era la misma en 1720, cuando los Jesuitas comienzan a tener contacto más o menos prolongado con los Tucano que en 1640, cuando habían comenzado su labor en la región salvando a los Mayna de la explotación de los encomenderos. Mientras que para los Mayna, los Xébero y los Omagua los Jesuitas significaban en gran parte la protección de la explotación y la crueldad de los encomenderos —y en el último caso, también de los portuque-

ses—, éstos ejercían escasa influencia en la región de los Tucano. A esto se sumó el hecho que el primer contacto duradero de los Tucano con los Jesuitas estuvo marcado por la violencia, y este comienzo determinó en parte la calidad de las relaciones posteriores.

En 1720 el P. Coronado había establecido contacto con un grupo de Tucanos en la región del Napo, cerca de la desembocadura del Curaray. En su ausencia los Tucano asesinaron a su joven ayudante, a quien había dejado allí para establecer la misión.⁹ D'Etré, el superior de las misiones, encabeza entonces una expedición punitiva hacia el hinterland, donde se había escondido el grupo, en el transcurso de la cual los soldados matan a varios Tucano.¹⁰ Los sobrevivientes son condenados al exilio, en parte en otras misiones (Laguna, Jéberos), en parte fuera de los límites de Maynas, concretamente en Lamas y Moyobamba, donde son entregados como sirvientes a españoles y mestizos. Algunos años más tarde D'Etré les permite volver a su región, a condición de que funden una misión, que será la primera misión tucano, San Javier de Icahuates (D'Etré, 1731; Jouanen, 1943 II: 448; Zárate *et al.*, 1735:407). La misión se halla primeramente situada en un afluente del Napo, el Buecoiyá, que ha sido identificado con el actual Tacsha Curaray (Bellier, 1990:78). Luego es trasladada a un pequeño río a la orilla izquierda del Napo, a medio día de viaje de la desembocadura del Curaray (véase mapa 2).

Esta misión tuvo, en comparación con las otras misiones fundadas posteriormente, una larga vida, y de ella se conocen las fluctuaciones de población a lo largo de medio siglo:¹¹

AÑO	POBLACIÓN	FUENTE
1727	159	Itúrbide, 1727
1737	200	Zárate, 1739
1740	155	Moncada, 1740
1745	221	Riofrío y Peralta, 1745
1767	100	Chantre y Herrera, 1901:583
1769	108	Echeverría y Aguilar, 1784
1776	34	op. cit

La época de mayor éxito de las misiones son los años anteriores a 1745, poco antes del asesinato del misionero del Real a manos de los Tucano de San Miguel de Ciecuya (ver mapa 2, misión 8). Los años inmediatamente anteriores a este suceso son los que arrojan mayores cifras de población, cuando algo menos de 1.000

Tucano habitaban en 9 misiones, con un máximo de habitantes de 155 y un mínimo de 63. De la totalidad de pobladores, más del 60% eran catecúmenos, o sea que vivían allí desde hace relativamente poco tiempo (véase Moncada, 1740). Luego de la Expulsión, en prisión, los Jesuitas son interrogados sobre la situación de Maynas, ocasión en la cual mencionan la existencia de 24 misiones en ese territorio (Aranda, 1771), de las cuales sólo dos son tucano, con menos de 200 habitantes en total.

Tanto en el tamaño como en la composición étnica de las misiones tucano eran diferentes a las otras misiones, incluidas Limpia Concepción de Jéberos y San Joaquín de Omaguas, que presentaban cifras mayores de población y en las que convivían miembros de diferentes grupos étnicos. El escollo más fuerte para la fundación de misiones entre los Tucano era su negación, no sólo a compartir el asentamiento con otros grupos, sino también a compartirlo con otro grupo de la misma lengua, un hecho del cual existen numerosas menciones en los escritos jesuíticos. De ahí que de las 20 fundaciones realizadas a partir de 1720, la mayoría de ellas tenía por habitantes a un grupo local, en algunos casos 40 ó 50 personas.

La negativa a la convivencia se hallaba fundada en una característica fundamental de la organización social tucano: la existencia de grupos locales, autónomos y autárquicos, y la relación existente entre cada grupo y un shamán y la situación de competencia de éste con los shamanes de otros grupos locales. Estos rasgos siguen siendo característicos de los grupos tucano actuales, al menos en el Ecuador. Expresivamente se ha descrito esta particularidad como:

[...] la repugnancia casi invencible que una parcialidad sentía para cohabitar con otra en un mismo pueblo, aun en el caso de que tuvieran entre sí relación de amistad o parentesco. Nacía esta dificultad del absurdo temor que tenían los unos de ser víctimas de las brujerías de los otros. (Jouanen, 1943 II: 464).

Otro problema que enfrentaban los Jesuitas en su relación con los Tucano era la inexistencia de jefes que representaran a su grupo, por lo cual parte de su tarea se concentró en desarrollar esta función. En algunos casos tuvieron éxito, creando una función directiva que era un cuerpo extraño en las sociedades tucano, y que se derrumbó como un castillo de naipes luego de la marcha

de los Jesuitas. Este fenómeno ha sido tratado en detalle en otro lugar (Cipolletti, 1997b).

A partir de 1745 aproximadamente los Jesuitas cambian de actitud, apartándose en forma creciente de los métodos violentos. Mientras que en 1720 habían castigado duramente el asesinato de un joven ayudante, al asesinato del P. del Real y sus dos ayudantes en la misión San Miguel de Ciecuya en 1744 no sigue la tradicional expedición punitiva. El Superior envía al P. Iriarte, que hablaba a la perfección la lengua tucano, a buscarlos en el *hinterland* y asegurarles que no se tomarán represalias (Chantre y Herrera, 1901:395 ss.; Uriarte, 1986:146). La larga historia de castigos que habían recibido en casos semejantes había hecho desconfiar a los Tucano, que abandonan la casi totalidad de las misiones, que no volverán a recuperarse totalmente, asestando así un golpe mortal a la empresa jesuítica. Una excepción es Nombre de Jesús, donde vivió varios años el P. Uriarte (véase mapa 2, misión 7). En 1753 es asesinado un viceteniente, que obligaba a los indígenas a realizar numerosos trabajos gratuitamente; el P. Uriarte, que ha sido gravemente herido, sobrevive como por milagro. Tampoco en este caso se castiga a los culpables como se hacía antaño. Uriarte (*op. cit.*:154 s.) visita la misión después de su recuperación y perdona públicamente al culpable, devolviéndole su bastón de mando¹² y confirmando así su autoridad.

La diferencia en la actitud y métodos de los Jesuitas antes y después de 1745 es notoria y cabe preguntarse qué motivos los condujeron a cambiar su conducta. Por una parte, obligados por los magros resultados en su relación con los Tucano, habían llegado a la conclusión que por medio de la fuerza jamás tendrían éxito. El P. Uriarte, al enterarse de que el misionero de Trinidad de Capucuy había colocado en el cepo a dos tucano, como castigo por haber envenenado a otro,¹³ del cual son liberados por otros habitantes de la misión, abandonando a continuación todos los pobladores el lugar, disiente de esa forma de castigo, pues los culpables eran "*gentiles y principales*", y agrega "*ni teníamos fuerza para domarlos*" (Uriarte, 1986:130). Este comentario procede de alguien que había convivido varios años con los Tucano y los conocía muy bien.

También con respecto a otros grupos observaron esta actitud. En 1753, o sea, en el mismo año de los sucesos en Nombre de Jesús, los Caumari asesinaron en la misión de Pebas al P. Casado (véase Chantre y Herrera,

1901:475). Dado que los Caumari habitaban una zona que se hallaba en el límite oriental de Maynas y habían sido evangelizados en muy pequeño grado, es posible que, como en el caso de los Tucano, los misioneros asumieran una actitud diferente con respecto a grupos sobre los que no se ejercía un control.

Pero el alejamiento de los Jesuitas de los métodos violentos no obedecía exclusivamente a razones de estrategia sino que era una convicción. Evidentemente los Jesuitas de 1745 no eran los mismos, en cuanto a sus métodos, que los de 80 años antes. La no aplicación de métodos coercitivos, que había sido hasta entonces una elección individual de cada misionero, y por lo tanto esporádica, se convirtió en una línea de conducta decidida por la totalidad de quienes actuaban en la zona. Así, en una reunión realizada en 1762, los Jesuitas se muestran especialmente preocupados por la falta de progresos en la evangelización de los Tucano y optan definitivamente por una forma de acercamiento que se diferencia en mucho de las que hemos visto hasta ahora:

[...] todas las entradas se harán de amistad, sin ninguna fuerza; y cuando no se hallasen los gentiles en sus puestos, se les dejará [...], en una alta cruz, algún hacha, chaquiras, agujas, camisetas, etc., en señal de que los buscó el Padre de paz; nunca cercará casa ni cogerá gentil, y si los hallare de guerra y no oyeren al intérprete, o no se entendiesen, esté sólo a la defensa, con señas de amor les deje a su visita algún regalo y se vuelvan hasta mejor ocasión. (Uriarte, op. cit.:294).

Si bien el interés de los Jesuitas en la paz tucano respondía primariamente a motivos religiosos, existía otro factor que la hacía necesaria: la situación geopolítica del territorio tucano a orillas del Napo, que Uriarte (1986:293) denomina “*tan esencial para el camino del despacho a Quito*”. A orillas de este río los Jesuitas habían logrado fundar algunos asentamientos tucanos; el Napo era el camino más fácil –aunque el más largo– para llegar desde Quito a las antiguas misiones, como San Joaquín, Laguna y Jéberos (véase mapa 1). Para esto era necesario que existieran en las orillas del Napo asentamientos tucanos, en los cuales pudieran hallar los viajeros provisiones y remeros:

Además de la intención principal de la salvación de almas, se tenía la especial preocupación que esta vía principal a lo largo del río Napo fuera provista de aldeas, establecidas aquí y allá, con el fin que

los viajeros pudieran descansar y recibir la ayuda de la comunidad (Veigl 1785:100, traducción M.S.C.).

Estas nuevas formas pacíficas de contacto no arrojaron resultados visibles pues pocos años más tarde los Jesuitas debieron abandonar la región. A pesar de los obstáculos que encontraban en su relación con los Tucano, no habían renunciado jamás a su empresa de conversión. El juicio más realista y lapidario sobre la actitud de los tucano con respecto a los misioneros en general no procede de ellos sino del guardián del Colegio de Popayán, Barrutieta, de la orden franciscana, la que durante algunos años administraría Maynas después de la expulsión de los Jesuitas:

[...] siendo tal la calidad de estos indios, que se bautizan muchas veces, ya por los Misioneros de Putumayo, ya por los de Napo, observando la costumbre [...], que luego que tienen noticia de Misionero nuevo salen a el [...] insinuándole el deseo, que tienen de ser Christianos, y eregir su Pueblo [...] durando todo este fervor entre tanto ellos se apersiben de algunas Hachas, Machetes y demás utensilios que han menester [...] y, luego que ellos se hallan aperados, se retiran a sus antiguas habitaciones hasta que se les consuma el apero, que llevaron, y llegue el tiempo de aperarse nuevamente, mediante la reiteración del Bautismo [...] y así jamás se há verificado, que haya subcistido Pueblo alguno en todo el Río de Napo. (Barrutieta, 1776:314 s.)

El escepticismo de este autor es tan radical, que cabe preguntarse dentro de esta perspectiva qué forma de evangelización dejaban abierta los franciscanos.

Discusión

Recapitulemos brevemente cuáles fueron las causas de los magros resultados de la evangelización jesuítica entre los Tucano. Esta se vio dificultada por la situación geográfica de su territorio, muy alejado de las antiguas misiones; por otra parte, la época tardía –a partir de 1720– en que se establecieron relaciones, de modo que la posibilidad concreta de actividad de los misioneros se redujo en este caso a menos de medio siglo.

Además, las diferencias existentes entre las misiones de tucanos y otras misiones residía en rasgos tan conspicuos de las sociedades tucano, que su superación fue prácticamente imposible. La inexistencia de una je-

fatura entre los Tucano dificultaba enormemente una respuesta general de un grupo, de modo que los Jesuitas se enfrentaban por lo general a una suma de individuos. El más notorio de estos rasgos fue su negativa a compartir un asentamiento con otros, por lo cual siguieron funcionando como grupos locales, lo cual los misioneros tuvieron que aceptar en muchos casos, pues era la única forma de hallarse presentes en esas sociedades. El asesinato como respuesta a órdenes que no armonizaban con la percepción del mundo de los Tucano, los llevó a asesinar a varios misioneros y a sus ayudantes en poco más de 40 años, en un récord trágico en el concierto de las sociedades indígenas de Maynas.

Desde la perspectiva actual cabe preguntarse qué influencias de la presencia jesuítica existe entre los descendientes de los Tucano del siglo XVII y XVIII. Esta pregunta no es fácil de responder en poco espacio, pero delinearemos al menos las distintas esferas en las que se dieron.

En las concepciones religiosas y mitológicas de los Secoya del Ecuador la influencia es inexistente, con ex-

cepción de unos pocos detalles, que por lo demás, tampoco datan necesariamente de la época jesuítica.¹⁴ Tampoco existe una memoria de la actuación de los Jesuitas, aunque es más correcto decir que tradicionalmente no existía este recuerdo, hasta 1985, cuando comenzamos a hablar con los Secoya del Ecuador de su pasado.¹⁵ Esto se halló condicionado posiblemente por el escaso tiempo de evangelización –poco más de 40 años– y además sobre una población inestable, que abandonaba las misiones luego de poco tiempo de permanencia.

Y sin embargo, los Jesuitas ejercieron en otros aspectos una influencia muy profunda en las sociedades tucano. En un proyecto de antropología aplicada *avant la lettre*, lograron que, por medio del contacto, especialmente con los Omagua, los Tucano adoptaran el uso de la canoa, aprovecharan los recursos ictiológicos de los ríos, utilizaran el arpón, y en última instancia, cambiaran en parte su dieta (Cipolletti, 1997b). Así es que, si bien la evangelización no dio los resultados que se habían propuesto los Jesuitas, ejercieron en cambio una influencia profunda en la adaptación al medio ambiente de los Tucano y otros grupos del hinterland de Maynas.

Notas

- 1 Las conclusiones de este trabajo forman parte de una monografía etnohistórica-etnográfica sobre los Tucano occidentales (Cipolletti, 1997b). Agradezco la financiación de esta investigación, así como la posibilidad de participar en el 49 Congreso de Americanistas a la Sociedad Alemana de Investigación (Deutsche Forschungsgemeinschaft) de Bonn, así como la eficiente organización del simposio a Manuel Marzal SJ y a la Arq. Sandra Negro. Los mapas adjuntos han sido trazados por Klaus Duffner.
- 2 El río en que se dio el encuentro fue denominado Sant'Antonio, nombre que no prosperó. Por la ubicación geográfica del mismo otorgada por de la Cruz (1653:275) se trata del actual Santa María, en tucano *Wajoyá* ("río de la contienda"), cuyo nombre recuerda uno de los primeros encuentros con no-indígenas. Esta región no sólo es relevante desde un punto de vista histórico, sino también religioso, pues es el lugar donde, según la mitología secoya, el héroe cultural *Ñañé* extrajo a los antepasados de los Tucano del interior de la tierra (véase Casanova Velázquez, 1990, Cipolletti, 1988:60 ss.).
- 3 Por ej. los tubérculos de la variedad amarga de la yuca (*Manihot esculenta*) se conservan frescos en la tierra alrededor de unos seis meses, lo que posibilitaba abandonar el lugar y regresar luego de varios meses a cosecharlos.
- 4 La flagelación forma parte de rituales indígenas en otras zonas de las tierras bajas, como en el Vaupés colombiano, pero no en el Alto Amazonas.
- 5 El censo (Moncada, 1740) forma parte de un informe destinado al Papa sobre las misiones. Dado que los Jesuitas no administraban inmediatamente a los indígenas el bautismo, sino que se exigía un aprendizaje que llevaba bastante tiempo, la relación numérica entre individuos bautizados y no bautizados permite inferir a *grosso modo* la antigüedad de la población.
- 6 Al acercarse a los asentamientos del *hinterland*, los Xébero se apresuraban a devorar las provisiones que habían llevado para el viaje para tener el pretexto de atacar a los asentamientos y robar las chacras (de la Cueva, 1665:234).
- 7 Hacia finales del siglo XVIII numerosos Xébero fueron obligados a trabajar como remeros y cazadores para la Comisión de Límites dirigida por Requena, estacionada en Tefé (Brasil, entonces territorio portugués, a más de 1.000 km. de su territorio), de donde huían siempre que les era posible (véase Cipolletti, 1991:86 s.). En 1809 hubo una rebelión en L. C. de Jéberos, hartos sus habitantes de la explotación que experimentaban a manos de autoridades y sacerdotes del clero secular (véanse las informaciones divergentes sobre las causas de la misma proporcionadas por el gobernador Calvo, 1809 y el obispo Sánchez Rangel, 1809b).
- 8 La deformación craneana que practicaban los Omagua horrorizaba y atemorizaba a los Tucano, y que las tortugas acuáticas formaban parte de su dieta les producía asco, pues desde el punto de vista tucano no eran un alimento propio de seres humanos. También hallaban repugnante la forma en que los Omagua preparaban sus bebidas (Maroni, 1739; Cipolletti, 1997b).
- 9 El suceso parece haber sido parte de una rebelión generalizada contra los misioneros. En esa misma época, los Tucano del Alto Putumayo (Colombia) asesinaron a cuatro franciscanos (Alácano, 1739:33v), lo cual demuestra la circulación de información entre la jurisdicción de los Jesuitas y la de los Franciscanos.
- 10 La severidad del castigo parece absurda si se tiene en cuenta que los mismos Tucano ya habían matado a los asesinos. Autores jesuitas prefieren no mencionar la actitud de D'Etré y hacen responsable de la expedición punitiva exclusivamente a los soldados y a "indios amigos" no identificados (Maroni, 1738:407; Jouanen, 1943 II:445). D'Etré (llamado también en las fuentes Detres o Destrez) había nacido en Flandes en 1688. A su salida de España hacia América los funcionarios de la Casa de Contratación (1705) consignaron algunas pocas informaciones sobre él. En 1727 era rector del Colegio jesuítico de Cuenca (Duviols, 1978:87). Aparentemente se conserva solamente una carta de su mano (Sommervogel, 1840-1932, III; Streit, 1927, III).
- 11 Como la mayoría de las misiones tucano, es abandonada en 1745, luego del asesinato del P. del Real en San Miguel de Ciecoya, y vuelta a poblar posteriormente. En San José las mujeres vestían *kushma* (Zárate, 1739:429), un vestido largo hasta las rodillas, que entre los Tucano de esta región fue siempre un atributo masculino. Esta innovación se hallaba relacionada seguramente con su exilio en pueblos de españoles y mestizos, donde habían tenido que vestirse "decentemente". La innovación de la *kushma* en tanto vestido femenino, sin embargo, no prosperó.
- 12 Las autoridades y los Jesuitas entregaban bastones de mando a los caciques como símbolo de autoridad. La existencia y la función de los mismos en el pasado son recordados aún por los Tucano (Secoya) del Ecuador (comunicación personal, Fernando Paya-guaje, San Pablo 1987).
- 13 El envenenamiento por medio de plantas venenosas parece haber sido bastante común entre los Tucano, como informa sugestivamente Niclutsch (1781), quizás el más desconocido de los cronistas jesuitas de Maynas.
- 14 Los Secoya llaman *Ñañé*, "nuestro padre" (*Mái ja'ke*) al dios creador, lo que puede ser sin embargo tanto un rasgo autóctono como debido a la influencia ejercida por los misioneros protestantes del Instituto Lingüístico de Verano a partir de 1955.
- 15 La comparación de los vocablos contenidos en un manuscrito jesuita anónimo y la lengua actual tucano mostró numerosas palabras acuñadas por los Jesuitas del siglo XVIII para referirse a las actividades religiosas cristianas (por ej. "rezo", "campana", etc.) Aunque estas palabras no se han conservado, los Tucano actuales pueden explicar el significado de las mismas (véase Cipolletti, 1992).

Bibliografía

Archivos:

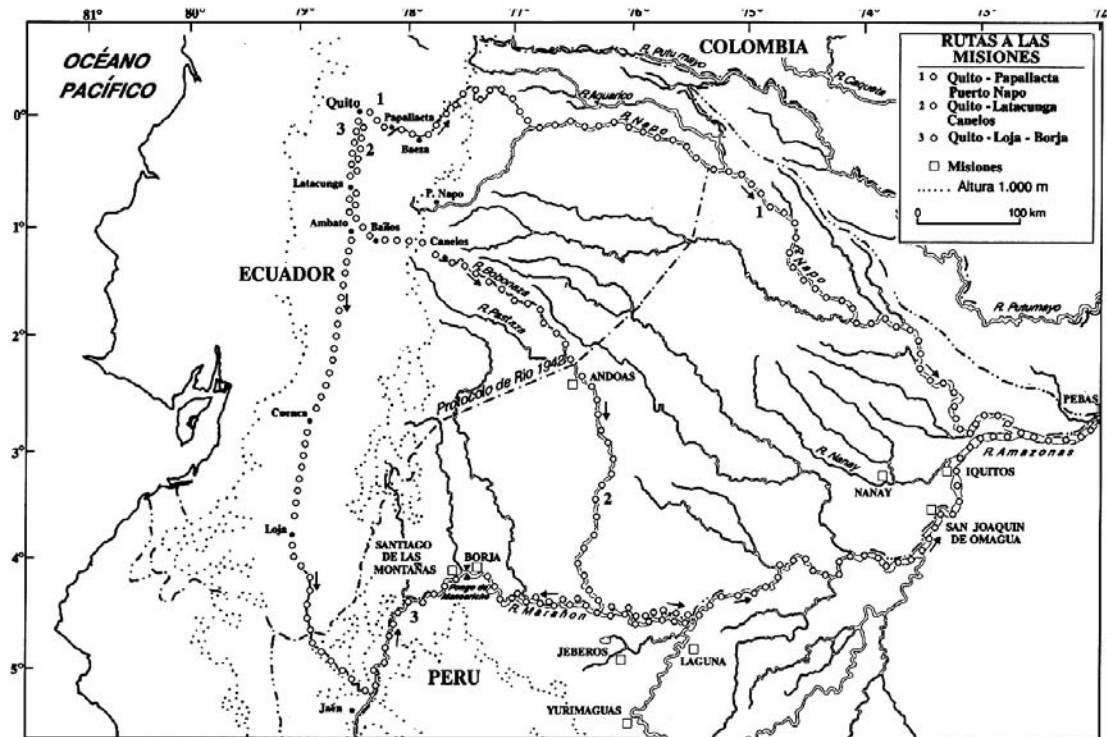
- AGI/S Archivo General de Indias, Sevilla
 AJC/Q Archivo Jijón y Caamaño, Quito
 APF/R Archivo Propaganda Fide, Roma
 ARSI/R Archivum Romanum Societatis Jesu, Roma
- ALÁCANO, Bartolomé de
 1739 "Informe del P. Prov. de Sn. Franc. de Quito sobre las misiones de su Religión". Ms Doc. 115:28r-35v. AJC/Q.
- ARANDA, Conde de
 1771 [Declaraciones de los misioneros expulsos de Maynas]. Ms. Lima 1580. AGI/S.
- BARRUTIETA, José
 1776 "Informa [...] sobre el proyecto de Francisco de Requena". En: J. Rumazo González (Ed.), t. VIII: 309-319. Madrid 1948-49.
- BELLIER, Irene
 1960 "De los Payaguas a los Mai Huna o los meandros de la historia".
 En: R. Pined Camacho y B. Alzate (Eds.), *Los meandros de la historia en Amazonía*:71-94. Col. 500 años, 25. Quito.
- BRENTANO, Carlos
 1737 [Relación sobre las misiones]. En: P. Maroni 1738:372-4.
- CASA DE CONTRATACIÓN
 1705 [Misión de 45 religiosos de la Compañía de Jesús]. Ms. Contratación 5548. AGI/S.
- CALVO, Diego
 1809 [Sobre la actuación de Sánchez Rangel en Jéberos]. Ms. Lima 1580. AGI/S.
- CASANOVA VELÁZQUEZ, Jorge
 1980 "Migraciones Aido pai (Secoya, Piojé)".
 En: *Amazonía Peruana*, 3 (5):75-102.
- 1990 "El mito de los ancestros secoya. Origen de los humanos y los monos".
 En: *Amazonía Peruana*, 10 (19):89-98. Lima.
- CHANTRE Y HERRERA, José
Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español 1637-1767. Madrid [escrito entre 1780-1790].

CIPOLLETTI, María Susana

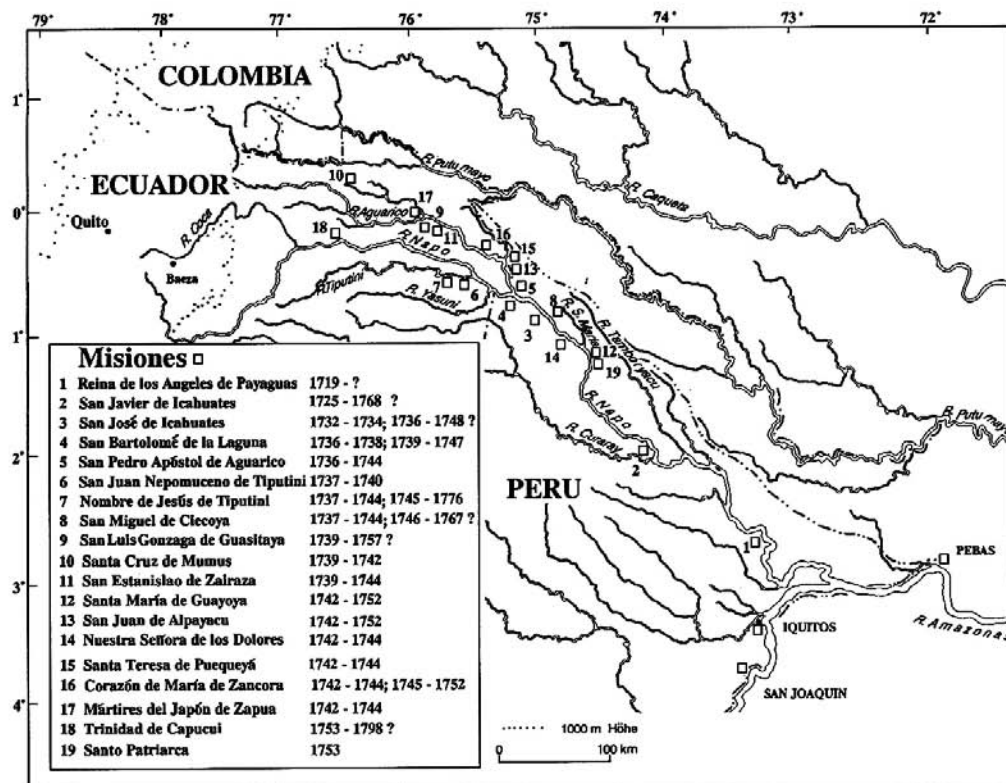
- 1968 Aipe koka. La palabra de los antiguos. Tradición oral secoya. Colección 500 años, 2. Abya-Yala. Quito.
- 1991 "Remeros y cazadores: la información etnográfica en los documentos de la Comisión de Límites al Amazonas (1779-1791)".
 En: P. Jorna et al.: *Etnohistoria del Amazonas*:83-102. Col. 500 años. Abya-Yala. Quito.
- 1992 "Un manuscrito tucano del siglo XVIII: Ejemplos de continuidad y cambio en una cultura amazónica (1753-1990)".
 En: *Revista de Indias*, LII (194):181-194. Madrid.
- 1996 "Acerca de un manuscrito inédito de Pablo Maroni (1740) sobre el Noroeste amazónico" (Ms.).
- 1997a "Los Tucano del Alto Amazonas. Un contramodelo al modelo de dinámica poblacional de Lathrap"
 En: M. S. Cipolletti (coord.): *Resistencia y adaptación en las tierras bajas latinoamericanas*:323-342, Colección Biblioteca Abya-Yala, 36. Quito.
- 1997b *Stimmen der Vergangenheit, Stimmen der Gegenwart: Die Westtukano Amazoniens 1637-1993*. Münster (en prensa).
- CRUZ, Laureano de la
 1653 *Nuevo descubrimiento del Río de Marañón llamado de las Amazonas [...]*. Reprint en: *Quellen zur Geschichte Amazoniens*, I. Bonn 1989.
- CUEVA, Lucas de la
 1665 "Carta del P. Lucas de la Cueva, en que da cuenta del descubrimiento y navegación del río Curaray en todo su curso".
 En: P. Maroni 1738:233-249.
- CUJÍA, Gaspar und Lucas de la CUEVA
 1640 "Relación de la Misión de los Maynas [...]". Ms. Novi Regni et quit., 14. ARSI/R.
- D'ETRÉ, Guillaume
 1731 "Lettre [...] au P. Joseph Duchambge". En: WB. IV:53-62.
- DUVIOLS, Jean-Paul
 1978 *Voyageurs français en Amérique. Colonies espagnoles et portugaises*. París.

- ECHEVERRÍA, Manuel y Francisco de AGUILAR
1784 [Descripción de las misiones de Maynas], R. Schuller (Ed.), "Documentos para la historia de Maynas". En: *Bol. de la Real Academia de la Historia*, LIX (V):337-387. Madrid.
- ESCOBAR Y MENDOZA, Francisco de
1769 "Breve noticia de las Misiones de los Maynas [...]". En: Felipe de Osma (Ed.), *Según las Relaciones de los Jesuitas, hasta dónde son navegables los afluentes septentrionales del río Marañón?*:41-67. Madrid s/f.
- GICKLHORN, Josef y Renée
1943 *Im Kampf um den Amazonenstrom. Das Forscherchicksal des P. Samuel Fritz*. Prag etc.
- GOLOB, Ann
1982 *The Upper Amazon in historical perspective*. Ph. thesis. City University. N. York.
- GROHS, Waltraud
1974 *Los indios del Alto Amazonas del siglo XVI al siglo XVIII, Poblaciones y migraciones en la antigua Provincia de Maynas*. Bonner amerikanistische Studien, 2. Bonn.
- HAUSBERGER, Bernd
1993. "La violencia en la conquista espiritual: Las misiones jesuitas de Sonora". En: *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, 30:27-54. Köln, Wien.
- ITÚRBIDE, Luis de
1727 "Informe sobre visita a las misiones del Marañón y del Amazonas". Ms. Quito 131. AGI/S.
- JOUANEN, José
1943 *Historia de la Compañía de Jesús en la Antigua Provincia de Quito 1570-1773*. 2 tomos. Quito.
- JULIÁN, Juan Bautista
1731 [Carta sobre el peligro portugués y la situación de las misiones]. Ms. Quito 158. AGI/S.
- LANGDON, E. Jean
1974 *The Siona Medical System: Beliefs and Behaviour*. Phil. Diss. Tulane University. N. Orleans.
- MANGERI, Joseph M.
1731 [Sobre las invasiones de los portugueses en las Misiones del Marañón]. Ms. Quito 158. AGI/S.
- MARONI, Pablo
1738 *Noticias auténticas del famoso río Marañón*. Monumenta Amazónica, 4. Iquitos 1988.
- 1739 "Origen, progressos, mutaciones de las Xs. Reducciones de Napo". Ms. Sección Jesuitas, 251. AHN/M.
- MARZAL, Manuel
1984 "Las reducciones indígenas en la Amazonía del Virreinato peruano". En: *Amazonía Peruana*, 10:7-46. Lima,
- MONCADA, Baltasar
1740 "Catalogus Missionus Gentilium Soc. Jesu in Provincia Quitensi Americana". Ms. Ammeri. merid., II. APF/R.
- MYERS, Thomas P.
1992 "Agricultural limitations of the Amazon in theory and practice". En: *World Archaeology*, 24(1):82-97.
- NICLUTSCH, Francisco
1781 *Americanische Nachrichten von Quito und den wilden Indianern in Maragnon* [sin lugar de publicación].
- NIETO POLO, Thomas
1741 [Informe sobre invasiones portuguesas en el Marañón]. Ms. Quito 158. AGI/S.
- PRINZ, Ulrike
1997 "Los Omagua entre resistencia y adaptación (1542-1768)". En: M. S. Cipolletti (coord.): 77-106.
- RÍOFRÍO Y PERALTA, Diego de
1745 "Ynforma á V.M. con Autos [...] el Estado de las Misiones de Su Distrito [...]". Ms. Quito 191. AGI/S.
- RODRÍGUEZ, Manuel
1684 *El Marañón y Amazonas. Historia de los descubrimientos, entradas, y reducción de naciones [...]* Madrid. [Reprint: Angeles Durán (Ed.), *El descubrimiento del Marañón*, Madrid 1990].
- ROTH, Alexandra
1994 *Vergessene Künstler und Kannibalen? Zur Ethnohistorie der Xébero in Peru*. Tesis de licenciatura (Ms.). Universidad de Friburgo en Brasgovia.

- 1997 "The Xebero - 'indios amigos'? Their Part in the Ancient Province of Maynas". En: M. S. Cipolletti (coord.):107-122.
- RUMAZO GONZÁLEZ, José
Documentos para la historia de la Audiencia de Quito. 8 tomos. Madrid, 1948-49.
- SALINAS LOYOLA, Juan de
 1557 [Descubrimientos y conquistas de Salinas Loyola]. En: M. Jiménez de la Espada: *Relaciones Geográficas de Indias*, IV:196-231. Perú. Bib. Aut. Esp. Madrid 1965.
- SÁNCHEZ RANGEL, Hipólito
 1809a [Recorrida del Río Napo]. Ms. Lima 1580. AGI/S.
 1809b "Parte del levantamiento de Xeberos". Ms. Lima 1590. AGI/S.
- SELVA ALEGRE, Marqués de
 1754 "Descripción de la Provincia de Quito [...]". En: J. Rumazo González (Ed.), t. VI:66-106. Madrid 1948-49.
- SOMMERVOGEL, Carlos (Ed.)
 1840-1932 *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*. 11 tomos. Bruselas, 1932. París.
- STREIT, Robert
 1927 *Amerikanische Missionsliteratur 1700-1909*. Tomo III. Aachen.
- URIARTE, Manuel de
 1986 *Diario de un misionero de Maynas*. Monumenta Amazónica, B.2. Iquitos. [Primera edición, Madrid 1955].
- VACAS GALINDO, Enrique
 1964 "Misiones de Maynas". En: *Bol. Archivo Nac. Hist.*, 13:12-18. Quito.
- VEIGL, Franz Xaver
 1785 "Gründliche Nachrichten über die Verfassung der Landschaft von Maynas [...]". En: Ch. Murr (Ed.), *Reisen einiger Missionaren der Gesellschaft Jesu in Amerika*. Nürnberg.
- VICKERS, William T.
 1976 *Cultural Adaptation to Amazonian Habitats. The Siona-Secoya of Eastern Ecuador*. Phil. Diss. Gainesville. Florida. [Traducción castellana, Quito 1989].
- ZÁRATE, Andrés de
 1739 "Informe que haze á S.M. el Padre Andres de Zarate de la Compañía de Jesús [...]". En: P. Maroni 1738:425-462.
- ZÁRATE, Andrés de *et al.*
 1735 "Relacion de la Mision Apostolica [...] en el Gran Rio Marañón. Enque se refiere lo sucedido desde el año de 1725 hasta el año de 1735". Ms. Quito 158. AGI/S.



La provincia de Maynas



Misiones Jesuíticas de los "encabellados" (Tucano)

LAS MISIONES JESUITAS AL SUR DEL RÍO SALADO Y LA FRONTERA BONAERENSE EN EL SIGLO XVIII



Miriam Iglesias

U.N.C.P.B.A - Facultad de Ciencias Humanas
Instituto de Estudios Histórico-Sociales
Buenos Aires, Argentina

Una larga lista de éxitos en la vida de frontera, avallaban a la Compañía de Jesús. Su presencia desde fines siglo XVI en la frontera norte novohispa –entre otros lugares– habitada por grupos con características diferentes a los del centro de México, es un claro ejemplo de ello. Sin embargo, las misiones en la frontera bonaerense fracasaron, y el por qué de este fenómeno no ha sido suficientemente tratado.

Este trabajo, en el marco de un proyecto más amplio,¹ constituye una primera aproximación de carácter general, a las posibles explicaciones de este fracaso, para lo cual se debe tener en cuenta las particulares características de la frontera bonaerense, en donde la presencia blanca sólo había ocupado, hacia 1740, la ribera norte del Río Salado ubicado a 150 km., aproximadamente, de la ciudad de Buenos Aires.

Desde los primeros tiempos de la colonia, las especiales características económicas y sociales de la parte más austral del continente americano –en el marco de una economía basada en el descubrimiento de minas de oro y plata, y en la explotación de grandes masas de hombres nativos– definieron, en parte el carácter defensivo que los hombres de Buenos Aires imprimieron a la frontera bonaerense. La ínfima proporción de la población blanca comparada con la gran extensión del territorio, y la posibilidad de abastecerse cómodamente, favoreció una relación no conflictiva con los indígenas del área. Sin embargo, en el transcurso del siglo XVIII, el círculo de dichas relaciones se estrechó, dando paso a otros tiempos en donde los períodos de tranquilidad comenzaron a alternarse con otros de fuerte tensión. Los malones² dejaron de ser un evento esporádico y se convirtieron en un fenómeno periódico a partir de 1750. Las estancias ganaderas fueron “saqueadas” con cierta regularidad a partir de 1735, siendo 1737 y 1750 dos fechas

de fuerte tensión³ sólo atravesadas por un período de paz entre 1790 y 1810.

Estos hechos, recogidos por la historiografía, dieron paso a la visión tradicional del indio como “peligro interno” en el marco de una serie de “peligros” que incluía la presencia extranjera en la zona del Río de la Plata. Esta línea historiográfica relacionada con la historia jurídico-política se reproduce en recientes trabajos caracterizados por la carga valorativa, más cercana a los preceptos ideológicos que a la rigurosidad del análisis histórico.⁴

La pregunta casi obvia es: ¿peligro para quién? Sin duda, la construcción de la idea del indio como peligro, se enmarca en una visión etnocéntrica de la historia y reproduce los valores e intereses que acuñaron los sectores dominantes asentados en la ciudad de Buenos Aires a través del tiempo. Esta visión encierra una definición de frontera de carácter militar, en donde el trazado de la línea divisoria, al norte del Río Salado, y el traspaso de la misma por parte de los indios –en busca del bien preciado para indios y blancos: el ganado– convierte a la región en un área de conflicto.

Es importante, a la hora de analizar el conflicto, tener en cuenta que la sociedad rioplatense rompe, hacia mediados del siglo XVIII, con el aislamiento histórico de Buenos Aires –“un bastión militar menor, con soldados generalmente mal pagados, durante el diecisiete y comienzos del dieciocho”⁵– a favor de México y Lima, e inicia –en el marco de la nueva política de los Borbones de España en América– una etapa de mayor dinamismo económico y expansión comercial, que dejó al descubierto las diferencias existentes en el interior de la sociedad de Buenos Aires. Diferencias que por otra parte creemos, influyeron en las distintas políticas fronterizas encaradas por el mundo blanco ante el “peligro” indíge-

na. Labradores, bandoleros o pulperos seguramente tuvieron una relación con el indio –con base en intereses diferentes–, que no tuvo el gran comerciante ni el ganadero. Efectivamente, mientras que los denominados sectores subalternos interactuaban dinamizando un espacio común, los grupos dominantes plantearon la frontera como línea divisoria entre “buenos y malos” en dónde la discusión fue la forma de cómo eliminar el “peligro” existente.

La acción blanca frente al “peligro” indio se hizo más evidente con fuerza en agosto de 1772 cuando el capitán José Echauri encabezó una expedición punitiva como respuesta a una serie de asaltos que –para suerte de los nativos–, no dio con los indios. En los años subsiguientes, específicamente en 1736, se inició la organización de una defensa fija con base en la creación de fortines que atravesará por diferentes épocas, unas de mayor éxito que otras. Hacia 1780, luego de transitar más de las dos terceras partes del siglo, y a casi un lustro de la creación del Virreinato del Río de la Plata, el gobierno de Buenos Aires daba muestras de una falta de capacidad política para resolver la situación de la frontera. Los diversos intentos de consolidar los fortines existentes y la creación de nuevos, había fracasado por falta de fondos, más allá de la decisión del Cabildo de crear en enero de 1752 el ramo de guerra con el producto de varios impuestos, para financiar tres compañías de cincuenta hombres cada una. La fecha no es casual: para ese mismo año se presentaba como un fracaso total el proyecto de las misiones para reducir indios encarado a partir de 1739 por los padres jesuitas que fundaron las misiones de Nuestra Señora de la Concepción,⁶ Nuestra Señora del Pilar junto a la actual Laguna de los Padres en Mar del Plata y Nuestra Señora de Desamparados a cuatro leguas de la del Pilar⁷ Este fracaso muchos lo atribuyeron a “la falta de aptitudes del indio para la vida civilizada”.⁸ Por nuestra parte creemos que ya es hora de revisar esta parte de la historia.

En nuestro intento de encontrar respuestas a este problema, creemos necesario en primer lugar, tener en cuenta que desde su fundación Buenos Aires puso todo su interés en afianzar la ruta hacia Potosí por lo cual el sur no formó parte de sus objetivos hasta el siglo XVIII. Como se ha dicho, su política era defensiva y en tal caso de lentos movimientos hacia el sur. Algunas crónicas aisladas dan cuenta de la geografía durante el siglo XVI, y recién en la primera mitad del siglo XVIII se dará un vuelco significativo en el conocimiento del espacio para

lo cual fue de suma importancia la presencia de los misioneros jesuitas.⁹ El interés no es casual: para esta época, recientes investigaciones muestran los cambios producidos en el interior de las sociedades indígenas e hispano-criolla bonaerense que rompen con la visión tradicional –para finales del siglo XVIII– de una pampa exclusivamente ganadera y una sociedad indígena basada en una economía depredadora.¹⁰

En la misma línea de plantear los intereses de Buenos Aires –a la hora de analizar el sustento social de las misiones–, las investigaciones dan cuenta de la poca tradición en política de evangelización desarrollada por Buenos Aires que, a diferencia de otras capitales, no atendió durante años –particularmente en el sur– la atracción de los nativos a la fe.¹¹

Si es posible afirmar, que desde el punto de vista jurisdiccional, Buenos Aires tenía experiencia en misiones desde 1729, año en que pasaron a Buenos Aires una serie de pueblos Jesuíticos del Paraguay, hecho que las investigaciones de Ernest Maeder relacionan “*con la declinación de las misiones del Paraguay y el paralelo ascenso de los distritos de la cuenca del Plata*”.¹² El carácter de bastión militar contra la presencia portuguesa otorgado a las misiones luego de la expulsión de los Jesuitas en 1767, es un hecho revelador del papel asignado por el gobierno colonial bonaerense a las misiones religiosas en el transcurso del siglo XVIII. Por esto mismo creemos que el establecimiento de las misiones jesuíticas al sur del Río Salado en Buenos Aires, no necesariamente significa un cambio en la política de Buenos Aires en relación a la incorporación de los indios a la fe sino que, ante las recurrentes crisis de insolvencia por la que solía atravesar la política de fronteras, la misión era una presencia blanca para nada despreciable –y complementaria de la política de Fortines– en el “desierto” paisaje de la pampa bonaerense.

El desinterés de otras épocas devino en necesidad de diseño de políticas que abordaran la nueva realidad marcada en el siglo XVIII por el conflicto, fenómeno que no se puede desarrollar en espacios vacíos y con protagonistas desconocidos. Así la ausencia del Estado Colonial no significó ausencia de relaciones de intercambio de todo tipo entre individuos y grupos, los cuales no siempre fueron homogéneos ni respondieron a un interés común de definición general. En este marco debemos ubicar la creación de las tres reducciones jesuíticas, cuya ubicación estratégica nos habla de la vinculación en-

tre los intereses de la corona española, el interés local y los objetivos de expansión misional de la Orden. Enterada de la fundación de Nuestra Señora de la Concepción de los Pampas, la corona, coherente con su política de recuperar protagonismo en sus colonias frente al acecho extranjero, dio la orden de favorecer a los jesuitas en “[...] su intento de fundar una nueva República cristiana en aquella vasta extensión de terreno, que limita por el Sur el Estrecho de Magallanes [...]”.¹³

Así, el gobernador de Buenos Aires concluyó que “ésta sería una ocasión excelente para los Padres, en la cual pudiesen probar que no buscaban otra cosa sino servir a Dios y al Rey” y superando el plano de la desconfianza, don Miguel Salcedo –“suplicándole al Padre Provincial”–, solicitó a los jesuitas “escogiesen el lugar más oportuno para la fundación de la reducción, donde pudiesen instruir a los pampas, formando de ellos templos vivos de Dios” expresando su convicción que allí “fundarían más reducciones que entre los guaraníes”.¹⁴ El fechado de la Real orden, 28 de diciembre de 1743, nos permite ver que los apoyos recibidos puntualmente para las fundaciones del sur, se realizan en el marco de una creciente desconfianza desde el orden político hacia la Compañía de Jesús.¹⁵

Sin duda la presión ejercida por la presencia sistemática de los grupos indígenas en busca del ganado más la valoración de la región como espacio productivo, creó una imagen del “otro” hasta ahora desconocido. Así, se fue configurando la idea del indio como peligro a la vez que el sur se constituía en un campo propicio para el desarrollo de políticas similares a las experimentadas en otros espacios del mundo colonial.

Durante la primera mitad del siglo XVIII, el arribo de los barcos transportando sacerdotes jesuitas con destinos diversos (Chile, Paraguay, Buenos Aires, etc.), no cesó a pesar del celoso control al que estaban expuestos.¹⁶ Guillermo Furlong Cardiff, en su obra sobre Tomás Falkner, cree que “[...] los superiores de la Compañía nunca enviaron a Falkner a las misiones guaraníes porque estaba entonces expresamente prohibido por el Rey el que se enviaran a ellas súbditos de nación que tenga fuerza por mar [...]”.¹⁷

La tensión suscitada alrededor de las características de la presencia jesuita en las Misiones del Paraguay, revelan a partir del tercer lustro del siglo XVIII, las posibles bases reales de la creciente brecha entre la Orden y la corona Española que habrá de culminar con su expul-

sión en 1767.¹⁸ Es probable que en este marco de inestabilidad, la Compañía intentara abrir otros espacios misionales en el sur rioplatense, al tiempo que descomprimía la tensión creada con el poder político, aportando a la política de ocupación del espacio con la creación de las misiones bonaerenses.

Sin desestimar la hipótesis de las nuevas misiones como estrategia de supervivencia para la Orden, existen algunos datos reveladores del interés jesuita –más allá de la coyuntura política–, por la permanencia y las expectativas frente al futuro económico-próspero– de la región tal como lo deja entrever Tomás Falkner al relatar su viaje por el occidente bonaerense en 1744.¹⁹ Asimismo, al referirse específicamente al territorio circundante a la misión del Pilar, Falkner “advierde que la tierra es negra y profunda, sin arcilla, y siempre está cubierta de tan buen pasto y en tal abundancia, que las haciendas que por allí pastan engordan en muy poco tiempo”.²⁰ Este conocimiento de la riqueza potencial estuvo al servicio de la misión como espacio –entre otras cosas– de reclutamiento de ganado destinado al comercio.²¹

Asimismo, lejos de la historia apologética, creemos que a la hora de analizar el sustento de las misiones bonaerenses no se puede dejar de tener en cuenta las características individuales y los intereses de los misioneros destinados a esta región. La impronta dieciochesca en la personalidad de Falkner, expresada en su afán por el conocimiento geográfico y lo aventurado de su visión de un futuro promisorio, contrastan con la realidad de los archivos en donde la aparente falta de documentos han llevado a plantear el carácter marginal de las misiones de la región. Por nuestra parte, además de poner atención sobre el carácter ideológico de esta afirmación, consideramos que más allá de las características particulares de la región, que la diferenciaban de aquellas áreas consideradas centrales para la política misional de la Orden, no fue un espacio vacío y desconocido para los misioneros que arribaron al lugar en donde establecieron con gran precisión y conocimiento de los grupos que habitaban, las tres misiones ya mencionadas.

Nuestra Señora de la Concepción, fundada en 1740, fue la que más perduró y de acuerdo al relato de Lozano en las Cartas Anuas “luego de una entrada, los indios menos indóciles pactan y solicitan misioneros al gobierno de Buenos Aires”.²² Este y otros relatos respecto de este hecho serán de suma importancia al momento de profundizar en el análisis de la coyuntura política

vivida por indios y blancos y así poder entender los móviles de unos y otros detrás de la misión. Creemos que la descripción de los Pampas y Serranos como altivos y arrogantes, los cuales *“no se tienen por inferiores a ninguna nación, ni aún a los españoles”*,²³ nos llevará a reflexionar sobre el verdadero sentido de la solicitud de fundación –por parte de las parcialidades indígenas–, de los establecimientos misionales. Por nuestra parte creemos que los sucesivos enfrentamientos llevaron a generar un círculo de violencia del cual fue muy difícil escapar de no mediar acciones como la mencionada solicitud, que permitieran descomprimir la situación de conflicto, lo que nos lleva a pensar que la solicitud, más que un pedido fue de hecho una imposición.²⁴

No obstante esta afirmación, las constantes quejas del vecindario porteño que ponían un manto de sospecha sobre los establecimientos misionales por considerar que éstos finalmente permitían a los indígenas tener una fuente cercana de información de los movimientos allende el norte del Río Salado, que luego era transmitida a los grupos aún no reducidos, nos conducen a otro tipo de reflexión que no vamos a dejar de lado.²⁵

Es probable que dadas las características geográficas y humanas de la pampa bonaerense, la propuesta misional apareciera como “un buen negocio” entre indios y misioneros, ambos tan insertos en una coyuntura política adversa como interesados en controlar lo más que se pudiera de los circuitos mercantiles con base en la circulación de ganado. Muchos momentos de la vida de Falkner *“en estas llanuras”*²⁶ nos muestran que la relación entre indios y misioneros sólo podía construirse compartiendo la vida en la pampa con base a un relativo equilibrio en las relaciones, que pudieran volcar la confianza hacia la presencia blanca y, al mismo tiempo, mantener en pie a las misiones. Esta política llevada a cabo por los jesuitas sin duda colaboró en mantener la tranquilidad en la región por un tiempo, lo cual permitió al gobierno de Buenos Aires ocuparse de otros frentes en conflicto dentro de su jurisdicción hasta tanto la política de Buenos Aires no interfiriera en los intereses de los indios que *“ya entran en esta ciudad hechos amigos”*²⁷ porque estos indios *“son volubles y tan indómitos que no conocen más sumisión que su absoluta voluntad”*.²⁸

A modo de conclusión

Si bien la región comprendida al sur del Río Salado aparece como desértica, salvaje, es evidente que esta fue una construcción realizada por distintos actores interesados en justificar su presencia en el lugar. Gran parte de la historiografía, transcribió literalmente esta documentación dando paso a una historia apologética que ubicó a la sociedad indígena en el plano de “incivilizada”, causante principal del fracaso de las misiones. Las recientes investigaciones alrededor de los cambios sufridos en la pampa bonaerense, nos muestran una sociedad indígena integrada al circuito mercantil colonial, con incursiones del mercado urbano –al cual se incorporó como productor especializado– y por consiguiente con conocimiento y dominio de las pautas culturales de la “civilización” blanca.

La presencia silenciosa de los indios en la ciudad de Buenos Aires fue trastocada por la nueva realidad política y económica del Buenos Aires que por estas razones puso mirada al sur al mismo tiempo que los jesuitas aparecían dispuestos a una nueva empresa misionera.

A casi doscientos años de la primera fundación de Buenos Aires, los indios Pampas y Serranos “suplicaban” la creación de misiones que en realidad podríamos decir, sellaban su expulsión de la “civilización” encarnada en la ciudad. Esto nos muestra las maniobras a que debieron someterse la distintas parcialidades indígenas, frente a la “encerrona” producida por la presión de esta nueva realidad colonial a la cual debían sumarle su propia heterogeneidad.

Las breves pinceladas realizadas sobre los distintos grupos participantes de esta corta experiencia misional, tienen la intención de mostrar el “desierto humano”, por lo inhóspito, sobre el que se asentaron dichas misiones. En este sentido, es probable que las misiones fueran vistas, fundamentalmente por los indios, como un “oasis” en dónde refugiarse. Sin embargo los esfuerzos puestos en el intento, no alcanzaron para superar las sospechas de la sociedad porteña, las sequías que acecharon con la consecuente disminución del ganado y el recrudescimiento de las tensiones que alimentaban una “frontera caliente” y el miedo devenido en enfermedad y muerte.

Notas

- 1 En el proyecto denominado *Las relaciones interétnicas en un espacio de frontera. Las misiones jesuitas al sur del río Salado, Buenos Aires, siglo XVIII*, nos proponemos analizar entre otras cuestiones, el estado colonial y los proyectos fronterizos, el proceso de fundación de misiones, y los discursos y protagonistas del proceso misional.
- 2 Este término ha sido definido como irrupción o ataque inesperado de indios.
- 3 Hubo diez invasiones indígenas a las fronteras bonaerenses en diez años. Sólo en el año 1751 hubo tres (Solís. 1991: p.39).
- 4 En (Scoane. 1992: cap. V) se puede ver desde la identificación de la autora con el concepto de peligro encarnado en indios y vagos, mal entretenidos, hasta la exaltación del vecindario alzado en armas en defensa de la ciudad o la crítica a la poca atención que ofreció Buenos Aires a la atracción del indio sumiso hacia la fe cristiana.
- 5 Scolow, 1991: p.13.
- 6 El padre Stroebel destinó para la misión una rinconada (porción de terreno con límites naturales destinado a ciertos usos de la hacienda), el rincón de López, situada una legua al sur del Río Salado, y a cuatro de su desembocadura en el Río de La Plata. Probablemente en 1744, por ser zona inundable, la misión fue trasladada cerca de la actual localidad Castelli.
- 7 Se ubicaron en lo que se dio en llamar tierras de indios, al sur del río Salado.
- 8 Monferini, 1940: p. 207.
- 9 1705 hay antecedentes de jesuitas relevando las costas atlánticas, a los que debemos sumarle las exploraciones de Cardiel y Falkner (con su obra *Descripción de la Patagonia*) a quien Guillermo Furlong catalogó de primer explorador literario de la Patagonia.
- 10 En una excelente síntesis José Mateo, (1991: pp.17-19) hacen referencia a los aportes de Juan Carlos Garavaglia y Raúl Mandrini en relación a estos temas. En distintos trabajos Garavaglia se refiere a los cambios sufridos en la pampa bonaerense durante el siglo XVII y XVIII con base en el crecimiento urbano y en el avance de la explotación agraria, hecho que lleva a la expansión espacial con la consecuencia directa de la ocupación del territorio y que atrajo la inmigración interna proveniente del Alto litoral fluvial y el Tucumán, hacia la campaña bonaerense. Por su parte Raúl Mandrini, en una vasta producción hace referencia a la expansión de la ganadería indígena en el sur bonaerense y a la consolidación de un importante circuito que conectaba a la región con el mercado chileno.
- 11 Seoane, 1992: p. 170. La autora enumera lo que considera pocas reducciones existentes desde el siglo XVII.
- 12 Maeder, 1992: pp. 14-19.
- 13 Moncaut, 1981: pp. 62-63. Referencia a la Cédula Real del 5/11/1741 citada por el jesuita Pedro Francisco Javier de Charlevoix.
- 14 Todos los entrecomillados de este párrafo pertenecen a las Cartas Anuas, cap. VII, redactadas por el padre Lozano y citadas por (Moncaut, 1981: p.34).
- 15 Esta desconfianza se reconfirma en tiempos de Carlos III, quien fue alertado –con base en una errónea traducción de Manuel Machón– sobre las consideraciones de Falkner en su libro *Description of Patagonia* consideradas como un incentivo a la invasión inglesa de la actual Patagonia Argentina. (Furlong Cardiff, 1929: pp. 88-89). Asimismo, en AGI, Charcas, 214 en los informes del gobernador Salcedo se observa el celo puesto por el gobernador frente a la presencia de un sacerdote extranjero de origen lusitano a quien llamó para entrevistarlo.
- 16 AGI, Charcas, 383. En este memorial el Procurador general de la Compañía al solicitar a S.M permiso para nuevas remesas de misiones “suplica se le concedan sesenta misioneros, y que por falta de sujetos en España, se pueda llenar el número ocurriendo a las provincias de fuera de España, siendo afectas a la Real corona de Su Magestad”. Asimismo se pueden ver las dudas que suscitaba la Orden en Paraguay.
- 17 Furlong Cardiff, 1928: p. 24. Como es sabido, el jesuita Tomás Falkner, oriundo de Inglaterra, fue destinado a la fundación de la reducción Nuestra Señora del Pilar –junto al padre Cardiel– en lo que hasta hoy se ha dado en llamar “Laguna de los Padres” en las cercanías de la actual Mar del Plata.
- 18 Antonio Astrain, S. J. En el prólogo de la obra de (Pastells, 1912: pp. XXV-XXIX) hace referencia a los ataques sistemáticos que recibieron las misiones del Paraguay durante el siglo XVIII, donde funcionarios españoles y portugueses opinaron presentando a las reducciones no sólo “como una pingue finca, sino también como un dominio político de los jesuitas”. Se destacan los informes negativos del aspirante a gobernador Bartolomé de Aldunate en 1726 y el gobernador interino de Paraguay, Martín de Barúa, en 1730. Según Astráin, “demasiado burda y ridícula debió parecer esta fábula, y los mismos enemigos de la Compañía la retiraron pronto a un lado cuando se trató de destruir a toda la Orden. Pero, en cambio, se aferraron con tenacidad a la idea de que existía realmente en Paraguay un imperio jesuítico”.
- 19 “Hay gran copia de caballos mansos y un número increíble de baguales. El precio de un potrillo de dos o tres años es un medio peso, o sea dos chelines y cuatro peniques [...] Los caballos alzados no tienen dueños, y andan disparando en grandes manadas por aquellas vastas llanuras” (Furlong Cardiff, 1929: p. 31). En el mismo sentido se expresa el padre Cardiel.
- 20 Furlong Cardiff, 1929: p. 66.
- 21 De acuerdo a las investigaciones, la *Estancia del ganado del pueblo del Volcán*, que era un establecimiento rural dependiente de la Reducción del Pilar, se supone que cumplía la función de engorde de la hacienda jesuita (Mateo, 1990: p. 23). Es evidente que una estancia de engorde no tiene como objetivo la sola manutención de los habitantes de la misión. Asimismo, en las Cartas Anuas de Lozano, en referencia a la misión de la Concepción, habla de “la estancia ganadera de la reducción con millares de reses”.
- 22 Moncaut, 1981: p. 33.

- 23 Moncaut, 1981: p. 28. Esta apreciación pertenece al jesuita Pedro Javier de Charlevoix cuya obra *Histoire du Paraguay* es del año 175; es decir contemporánea a los hechos.
- 24 Lozano, en las Cartas Anuas dice: "Consultáronse entre sí sus caciques y hallaron ser el arbitrio más acertado en estas circunstancias, entregarse por completo al español, el cual aunque ofendido, estaría inclinado a perdonar, y los defendería eficazmente contra sus demás enemigos".
- 25 Para esto tendremos en cuenta el relato de las Cartas Anuas que dan cuenta de la intención de los pampas de establecerse cerca de la ciudad. (Moncaut, 1981: p. 40).
- 26 Falkner, al referirse a los caballos alzados dice que su número era excesivo y "algunas veces pasaron por donde yo estaba en grandes tropillas a todo escape durante dos o tres horas sin cortarse; y durante ese tiempo, a duras penas pudimos yo y los cuatro indios que entonces me acompañaban librarnos de que nos atropellasen y hiciesen mil pedazos". Asimismo, (F. Cardiff, 1929: pp. 32-33) relata como Dobrizhoffer hace referencia a quien "viendo la escasez de carne vacuna que había en las regiones circunvecinas al Tandil, montó a caballo y acompañado de un grupo de indios penetró en los campos al noroeste de la provincia de Buenos Aires y arreó hacia el sureste cuantos animales pudieron hallar".
- 27 AGI, Charcas, 215.
- 28 AGI, Charcas, 215.

PROPUESTAS URBANÍSTICAS DE LOS SISTEMAS MISIONALES DE LOS JESUITAS



Ramón Gutiérrez

Consejo de Investigaciones Científicas de Argentina - CEDODAL
Buenos Aires - Argentina

Ha sido habitual entender que los sistemas misionales de los jesuitas respondían a unos patrones de asentamiento, traza y organización que eran bastante uniformes. Ello, sin duda tiene que ver con el claro predominio que en el conocimiento y difusión ha tenido el sistema de las Misiones del Paraguay respecto de los otros conjuntos urbanos formados por la orden.

A medida que avanzamos en un conocimiento más detallado es posible percatarse de la enorme riqueza de alternativas que ofrece el universo de asentamientos que los jesuitas formalizaron en América del Sur y llegamos a la convicción de que ello respondía con certeza a las modalidades operativas de su propia estrategia de aproximación y organización de las comunidades indígenas para la evangelización.

Hay ciertos rasgos que me parece esencial señalar como específicos del accionar jesuítico en la formulación de sus propuestas urbanas y que hacen a la propia modalidad del accionar operativo de la Compañía de Jesús.

Aunque puedan parecer contradictorios dos de estos elementos son sin duda la capacidad de **planificación** y a la vez, el convincente **pragmatismo** en la definición de sus proyectos.

La planificación jesuítica no se quedaba, como sucedía con otras empresas contemporáneas, meramente en los aspectos jurídicos institucionales, aunque ellos alcanzaran relevancia en términos de las decisiones y, sobre todo, con la articulación con todo el sistema colonial. Por el contrario la sustentabilidad económica de sus proyectos implicaba una cuidadosa planificación de la gestación de recursos complementarios y hasta de fórmulas para hacer operativo el trueque interno como ha

verificado Pablo Macera para las haciendas jesuíticas del Perú.

La planificación lleva sin dudas a los jesuitas a ir perfeccionando un modelo de ocupación territorial, a la definición de una traza modélica y a criterios de organización. Pero, todo ello es fruto de un largo proceso de ensayo-error-corrección, que pasa por diversas fases hasta definirse aquello que puede ser un modelo apto para su utilización en escala generalizable.

De aquí que podemos verificar el pragmatismo de una planificación que no nace como un modelo impuesto a-priori, sino como consecuencia de una decisión madurada y experimentada previamente en diversos contextos. Esto no quiere decir que no exista una fuerte "Voluntad de forma" o la adscripción a los modelos prestigiados de la misma orden jesuítica, tal cual verificamos con las trazas de sus iglesias con referencia al Gesù de Vignola en Roma o con las propuestas que en su momento el Padre Sepp formulara para la misión de San Juan Bautista. Ellas sin embargo son alternativas catalizadas también en un sistema de desarrollo de ideas de largo alcance que subyace en el pensamiento de la Orden, donde se valora el hecho referencial histórico frente a la mera innovación vanguardista.

Sin embargo, en el contexto colonial hispanoamericano, esta actitud reflexiva sobre la propia historia cultural, significaba una fuerte innovación en sí misma y cualifica la experiencia misional jesuítica en el contexto de otras experiencias similares.

Una medida de este pragmatismo es la actitud iniciática del proceso fundacional de las misiones del Paraguay cuando en las instrucciones del jesuita Diego de Torres se recomienda hacer los poblados reduccionales

como los quisieren los indios o como surgían de sus propias experiencias misionales de Perú.

Evidentemente las opciones planteadas por Torres no nos llevan a una misma propuesta sino por el contrario afectan a dos órdenes diferentes de problemas. El primero encontrar el espacio común de aceptación por parte del indígena, para lo cual la definición del sitio del emplazamiento reduccional, la trazas del mismo y otros aspectos organizativos estaba claramente vinculado a la voluntad del indígena. Esto haría más fácil la aproximación, suavizaría la transición del sistema de vida tribal a la experiencia reduccional y finalmente crearía un habitat “reconocible” e “identificable” por la nueva comunidad así integrada.

Si los indígenas no tenían puntos de convergencia, ni experiencias de asentamientos consolidados, eran más flexibles a adaptarse a una propuesta externa ya estudiada. Para ello el Padre Torres transfería su propia experiencia en el poblado de Juli, ubicado a orillas de Lago Titicaca en el altiplano peruano.

En esta transferencia se integraban, como ya hemos analizado en otro trabajo, no solamente los aspectos físicos espaciales, sino sobre todo la acumulación de experiencia que el contacto diario entre la reducción indígena y el sistema colonial español había posibilitado detectar en Juli.

Aunque no sea de una manera enunciativa, la importancia de la experiencia de lo que se pensó en Juli como un “Seminario de lenguas” para misionar entre los indígenas, terminó demostrando la necesidad de radicar a los nativos en sus comunidades, evitando la mita y la encomienda que facilitaban el desarraigo y generaban la decadencia económica de los poblados. La abolición de la encomienda para los indígenas de las misiones facilitaría, a la vez, la adopción de unos modos de producción colectivos que posibilitaron un excedente para afrontar el pago equivalente del tributo real.

Fue sin duda ésta una de las medidas centrales que facilitó, por una parte, la consolidación poblacional de las misiones, pero que generó, a la vez, un profundo rencor en los sectores hispanos y criollos que perdieron de esta manera su hegemonía sobre una cuantiosa mano de obra. Los jesuitas debieron, al mismo tiempo, apuntar a la organización de un complejo sistema de producción con su red de comercialización para generar los recursos

que atendieran no solamente al tributo real sino al abastecimiento de los poblados mediante el trueque del excedente disponible.

Todo esto tiene también íntima relación con la peculiar circunstancia de que, en los pueblos misioneros, era prácticamente inexistente un mercado interno, razón necesaria, para los economistas, de la existencia de una calidad “urbana”. El mercado funcionaba entre los sistemas de pueblos (30 en el Paraguay) y tenía activa participación en los centros económicos urbanos de la región: Asunción, Corrientes, Santa Fe, Buenos Aires, etc.

Sin embargo no se podría dudar de la calidad “urbana” de muchos de estos pueblos cuya población, por ejemplo, podía duplicar la de las propias ciudades de españoles y, a veces, tenían servicios y equipamientos más adecuados que ellas.

Esto, sin duda, nos pone ante una especificidad de los poblados misionales que señala no solamente la singularidad de su trazado y modos de vida, sino también la peculiaridad de su base económica, división del trabajo y conformación de un sistema interno que luego se articula con la economía global colonial.

EL TRAZADO DE LAS MISIONES JESUÍTICAS

Aunque el “modelo” de traza adoptado en el Paraguay en el siglo XVII tiene coherencia en su propio sistema y se proyecta sobre los conjuntos jesuíticos de Chiquitos y Moxos, dependientes estos últimos de la Compañía de Jesús del Perú, es evidente que no fue la única alternativa que implementaron los jesuitas.

En el propio Paraguay podemos encontrar poblados reduccionales tardíos del siglo XVIII como San Estanislao, San Joaquín y Belén, realizados por los jesuitas entre los indios mbyas y monteses como avanzada de un plan que pretendía la conexión entre las misiones del Paraguay y las de Chiquitos. Estos pueblos organizados cuando ya el modelo de guaraníes estaba institucionalizado, estaban sin embargo integrados con ranchos “sembrados sin formar calle”, es decir de una manera totalmente orgánica y aparentemente casuística.

Esto no significa que no existiera planificación, porque en realidad los jesuitas habían intentado adoptar parcialmente el modelo, pero expresaba más bien la respuesta pragmática ante el comportamiento cultural de los indígenas.

El cronista español Juan Francisco de Aguirre, de las Partidas Demarcadoras de Límites escribía a fines del XVIII al respecto: “Aunque esta disposición parezca bárbara es precisa, porque la experiencia ha manifestado que cuando los indios desertan y van a incorporarse con los bárbaros al bosque, pegan fuego a su rancho y, si tuvieran los demás contiguos, se comunicaría el incendio y consumiría el pueblo en una noche”.

Es decir que la respuesta, cargada de pragmatismo, implica atender a un estadio previo de consolidación poblacional que probablemente haya sido similar al que tuvieron los guaraníes durante la etapa inicial de formación de las misiones en el siglo XVII, ya que los hábitos de comportamiento de tribus cazadoras recurrían con frecuencia al mismo sistema de incendio cuando se desplazaban de un lugar a otro.

Tampoco podemos pensar en un sistema tan estructurado como el modelo cuando los jesuitas adoptan otra estructura de acción evangelizadora. Tal el caso de la llamada “misión circulante” de la Compañía de Jesús en el archipiélago de Chiloé. Allí la estructura organizativa es la iglesia misional, generalmente realizada en madera, y en cuyo entorno se estructura un caserío sin un patrón de asentamiento modélico, aunque coincidente en la organización de los elementos principales (plaza y templo).

Hay sin embargo una intencionalidad de ocupar los lugares que constituían puntos de referencia sacral de las comunidades indígenas y a la vez aquellos que concentraban una población estable a quien misionar. Muy probablemente este esquema, basado en el sistema de comunicación acuática se reitera en la viabilización fluvial de las misiones de Maynas en el Virreinato del Perú, donde se aprovecharon antiguos asentamientos indígenas para la formación de las aldeas misionales, sin llegar a definir un modelo uniforme de implantación.

Lo propio podríamos verificar en la estructuración de los poblados jesuíticos de los Llanos del Casanare en Colombia donde se constata una proximidad mayor con la modalidad de los pueblos doctrineros de la región de Boyacá y Cundinamarca que con la intencionalidad de proponer una respuesta modélica local o acercada a la del sistema paraguayo.

Esto demuestra, en definitiva, que los avances de los Jesuitas si bien son planificados, en cada caso responden a las circunstancias en que les toca actuar y por

ende no existió una actitud autoritaria de imposición de un modelo que ellos consideraran podría haber resultado válido para todas las circunstancias.

En este contexto nos parece oportuno analizar cuáles fueron los elementos estructurales que operaron para la definición del modelo en el Paraguay, su proyección y matices a Moxos y Chiquitos y finalmente hacer mención a los casos misionales de la región sur del continente que nos pueden servir de referencia.

LA JURISPRUDENCIA, LA LEGISLACIÓN INDIANA Y LAS ORDENANZAS DE POBLACIÓN

Es evidente que todo el marco de decisiones fundacionales y de poblamiento está actuando en el proceso de selección del lugar, modo de emplazamiento y atención a las características geográficas, climáticas, de disponibilidad de mano de obra, de materiales y de capacidad de autosustentatividad productiva.

El Padre Diego de Torres en sus instrucciones a los misioneros Cataldino y Mazeta de 1609 les decía que eligieran parajes donde “tengan agua, pesquerías, buenas tierras y que no sean todos anegadizos ni de mucho calor sino de buen temple y sin mosquitos, ni de otras incomodidades y en donde puedan sembrar y mantenerse...”

En ello no se apartan los jesuitas de la experiencia acumulada por la legislación indiana hasta su publicación en 1681 y tampoco de las resoluciones de la Ordenanza de Felipe II de 1573 en lo atinente a estos aspectos.

Sin embargo, el sistema misional debe atender también al esquema reduccional que, desde México al Perú, se vino implementando a fines del siglo XVI para reorganizar la población, colocarla en “policía” (de la antigua “polis” griega) es decir bajo control y por ende sujeta al pago de tributación y concentrada para la evangelización. Tenía también como trasfondo, sobre todo en las áreas centrales de los virreinos, el objetivo de redistribución y composición de tierras que quedaban vacantes de la movilidad de la población indígena y que permitiera la formación de grandes haciendas.

Como sucedería con buena parte de las ciudades de españoles, la localización de los pueblos no fue siempre la más acertada. Muchos de ellos debieron mudarse y trasladarse en diversas oportunidades, aunque es justo

señalar que en el caso de las misiones jesuíticas estas mudanzas tuvieron que ver más con su carácter de antemural del avance portugués en la región que con fallas en la elección del emplazamiento.

Hay con todo pueblos que se trasladan varias veces en 150 años y otros que tienen problemas de “reestructuración” interna, mudando aún los elementos más importantes como sucedía en el momento de la expulsión con Santa María La Mayor (Argentina) o en Jesús (Paraguay). Otro pueblo como el de los Santos Cosme y Damián (Paraguay) trasladado en 1760 no alcanzó a completarse en los siete años de vida que tuvo en su nuevo emplazamiento.

REFERENCIAS SACRALES INDÍGENAS

Los jesuitas se caracterizaron por la búsqueda de un proceso de integración cultural con el indígena que partió del respeto de todos aquellos elementos de su cultura que no fueran contradictorios con su visión cristiana. En este sentido buscaron que la transferencia de valores se hiciera dentro de un contexto donde el indígena mantuviera sus identidades, aunque debiera modificar otros elementos habituales de su comportamiento religioso, social y laboral.

En Juli ya se habían percatado, a fines del siglo XVI, de la importancia que tenía para la cosmovisión indígena la relación con el medio natural, no meramente en su presencia física sino también como elemento esencial de su vida espiritual.

Se trataba de una relación que tenía que ver con las mismas raíces de la sobrevivencia, con los ciclos de producción agrícola, con la disponibilidad de la caza y la pesca, en definitiva con una fuerte relación mecánica, que se proyectaba en creencias míticas y mágicas que estructuraban esta vinculación sacral.

La implantación de un poblado implicaba un nuevo orden sobre el orden natural, una jerarquización de áreas dentro del mismo poblado, y una presencia escénica del paisaje. A la vez los jesuitas introducían su propia ideología del reino teocrático, de la “*Ciudad de Dios*” y la vinculaban a las utopías de la comunidad justa en una sociedad plenamente cristiana.

En las misiones ambas cargas simbólicas tienen a integrarse en un sistema sincrético que deviene en la sacralización del poblado y en la formulación de pautas de

ritualización y comportamiento para las actividades de la vida cotidiana, desde los juegos, danzas y cantos, o de las tareas comunitarias cívicas o religiosas que constituían la forma emblemática de participación.

LA MISIÓN JESUÍTICA DE JULI EN EL PERÚ

No dejó de ser conflictivo el acceso de los jesuitas al sistema de poblados estables para misionar que comenzaría justamente en el pueblo de Juli en el altiplano peruano junto al Lago Titicaca.

Los jesuitas entendían que el sistema de evangelización adecuado para una población indígena dispersa era el de las “entradas” misionales anuales y la conformación de un sistema de “fiscales” de la propia comunidad que ayudara con la persistencia de las devociones y sacramentos a los conversos.

El sistema reduccional que impone el Virrey Toledo en el Perú, implica un cambio estructural de la localización de la población indígena y la necesidad de generar un nuevo mecanismo que consolide estas poblaciones de indígenas traumáticamente desarraigados. Por lo tanto conmina a los jesuitas a hacerse cargo de reducciones bajo amenaza de solicitar al Rey su retiro de América en caso de insistir en su política de misiones ambulatorias.

Los jesuitas aceptarán instalarse en Juli, un antiguo poblado atendido por los dominicos, concibiéndolo como un “laboratorio de lenguas” donde sus misioneros aprenderían los diversos idiomas nativos para salir a predicar. Pero Juli sería un sitio de excepcional aprendizaje para la Compañía de Jesús pues develaría las imposibilidades que presentaba el mundo indígena para superar las contradicciones a que lo sometía el sistema colonial.

Fue así que los jesuitas vislumbraron allí la necesidad de aislar al indígena de los sistemas esclavistas de la mita y la encomienda, de mantener al idioma como elemento sustantivo de la identidad indígena, de evitar la inserción del indio en el sistema comercial y de asumir la representación del mismo ante la demanda fiscal (pagos de los llamados “indios de faltriquera” en la mita y abono del tributo real sin encomienda).

Los jesuitas tomaron Juli en 1576 y pronto lo convirtieron, por su capacidad organizativa, en el centro más importante de la región. El Virrey Conde del Villar solicitaba una década más tarde que los jesuitas tomaran nuevas reducciones y los caciques indígenas hacen lo

propio en 1591 visto el espectacular resultado de Juli y la defensa del indígena que habían desarrollado.

Con 10.000 indígenas Juli superó la población que pudo tener luego cualquiera de los pueblos de las misiones y ello marcó también la idea de los límites de habitantes que sería oportuno manejar por poblado. Como Juli no fue una fundación jesuítica se adaptó también en los aspectos físicos a la persistencia de los sistemas simbólicos-sociales de las comunidades de origen incaico. Así las cuatro iglesias aparecían articuladas entre las del “alto” y las del “bajo” (Hanan y Hurin), formando una relación cruzada de parroquias y viceparroquias donde se predicaba en idiomas diferentes a cada una de las comunidades (quechuas, aymaras, mojos, puquinas, etc.)

Fue también útil para verificar la inconveniencia de la localización del poblado próximo al camino real que posibilitaba abusos de los españoles sobre los indígenas, introduciéndoles servidumbres para la carga y transporte, estafas en el comercio y otros delitos sociales. De allí la premisa de aislamiento que caracterizará a las fundaciones misionales de la Compañía de Jesús.

Fue también en Juli que los jesuitas establecieron imprenta para la realización de textos en los idiomas indígenas y además los Vocabularios y Catecismos que les permitieran afrontar la doctrina y formar a los catequistas indígenas. Lo propio harían luego en el Paraguay formando la primera imprenta del Río de la Plata más de medio siglo antes de que llegara a una ciudad española de la región, ciudades donde ya había Universidades y Seminarios, pero no imprenta.

El padre Blas Valera impulsó a la luz de estas experiencias el respeto de los valores propios de la cultura indígena, pero fue seguramente el Padre Diego de Torres, que estuvo de superior en Juli, quien transmitió los aciertos y correcciones a los misioneros que envió al Paraguay a formar los primeros pueblos misionales.

LAS MISIONES DEL PARAGUAY, CHIQUITOS Y MOXOS. COINCIDENCIAS Y SINGULARIDADES DE SUS TRAZADOS

La definición de la traza “paraguaya”

Los treinta pueblos que culminaron el sistema de las Misiones de guaraníes en 1767, fueron realizados sobre un mismo patrón de asentamiento pero, como se ha

dicho, ello no fue fruto de una imposición inicial sino de la consolidación y transferencia de experiencias.

Aunque más tempranas, las reducciones franciscanas del Paraguay –que no forman entre sí un sistema homogéneo– no parecen haber tenido una incidencia clara en la estructuración del modelo jesuítico. La localización de la Iglesia en el centro de la plaza que es muy propia del área guaraníca parece tener que ver más directamente con la experiencia franciscana que con la jesuítica según se desprende del plano del pueblo de San Francisco de Atirá que recogiera Félix de Azara.

En anterior trabajo señalamos que “la tendencia a cerrar la plaza y una jerarquización puntual de la iglesia, en contraposición con el sistema axial misionero son signos evidentes de una falta de coincidencia conceptual en el trazado”. El Colegio y la Residencia franciscana ocupan casi todo un lateral de la plaza.

Conocemos las transformaciones que los jesuitas tuvieron que introducir en la “casa grande” o maloca guaraní para ir conformando la unidad espacial de la familia monogámica, pero estos cambios se fueron integrando en un proceso de varias décadas hasta la definición del modelo.

El testimonio del padre Sepp para el diseño de San Juan Bautista (hoy Brasil) en 1697 explicita varias de las premisas que presidirían el modelo misional y, aunque tiene un discurso “fundacional” que posibilitaría creer que estamos ante una decisión novedosa, creemos más bien que integra experiencias y propuestas ya ensayadas. Sepp dice “*no aprendí con ningún arquitecto como hay que trazar un pueblo*”, lo que tiende a subrayar el carácter vanguardista de su presencia al negar la experiencia teórica o práctica previa.

Asegura: “*tuve que asignar a cada grupo de casas el mismo número de pies a lo largo y a lo ancho como a los otros*”, señala la visión unificadora de la planificación que proyecta al núcleo central, cuando dice “*en el centro debí alinear la plaza dominada por la Iglesia y la casa del párroco. De aquí deben salir todas las calles siempre equidistantes unas de otras*”. El plan modélico parece claramente inserto no sólo en la resultante sino también en el procedimiento de la traza.

Evidentemente que si la circunstancia del modelo estaba madura hacia fines del XVII es muy probable que ello explique la fáctica adscripción del mismo a los po-

blados de fundación contemporánea de Moxos y Chiquitos.

La plaza de las misiones del Paraguay se aproxima más a las disposiciones de Felipe II en sus “Ordenanzas” que lo que lo hacen las plazas mayores de las ciudades españolas en América ya que mantienen la idea de una rectangularidad frente al predominio de la traza cuadrada hispánica, a la que se aproximan las de Chiquitos.

Quizás, sin embargo, los aspectos más importantes sean los de la forma de uso del espacio abierto ya que si bien, como en las plazas españolas, la misión mantiene todos los usos lúdicos, cívicos y obviamente religiosos, la modalidad de su organización y funcionamiento le pone un acento barroco desde su inicio.

Para entenderlo debemos tener en cuenta el imaginario barroco del poblado como un Gran Teatro del Mundo, donde el núcleo principal (templo-colegio-cementerio) actúa de telón de fondo de una escenografía que convierte a la Plaza en el centro de la vida de la comunidad.

La traza en Moxos y Chiquitos

En la traza de estos poblados hay coincidencia con los pueblos guaraníes en la presencia de los elementos esenciales como la Plaza, y el núcleo principal (templo, colegio y cementerio) aunque existen variaciones y caracterizaciones que entiendo interesante analizar en el contexto de esta primera aproximación al tema.

Estas variaciones se producen en la configuración de las viviendas indígenas, que en las misiones de guaraníes son unidades iguales fragmentadas y que en Chiquitos donde originariamente se hicieron así (como vemos en Santa Ana y San Miguel), luego suelen ser largos “tirones” de casas de galería, como era usual en los pueblos de indios de la región paraguaya y el oriente boliviano.

También las iglesias de Chiquitos y Moxos se aproximaban más a los templos paraguayos de estructura portante de madera, pero la imagen final de los templos guaraníes no debe hacernos olvidar que ellos fueron también de madera en la primera fase de su construcción y la mayoría de ellos (San Ignacio Miní, Argentina, por ejemplo) tenían la estructura soportante de madera y los muros de piedra eran de simple cerramiento.

No quisiéramos con ello caer en el esquema fácil de que el ciclo guaraní se estaría reiterando en Moxos y Chiquitos, porque en estas obras del XVIII ya se incorporaron variables notorias respecto a la experiencia guaraní.

Desde la simple disponibilidad de maderas de mayor porte que permitió los expresivos tratamientos de las columnas salomónicas de los templos chiquitanos, hasta la presencia masiva de la pintura mural, algo que es muy probable que haya existido en algunos templos guaraníes pero de los cuales sólo encontramos los fragmentos de Santa Rosa y los testimonios post-jesuiticos del templo de San Ignacio Guazú ambos en el Paraguay.

Es evidente que el ciclo chiquitano siguió su propia andadura, pero parecería que el proceso tendía en todos los casos a desembocar en un paulatino reemplazo de esta arquitectura de raíces locales, integrada a propuestas, por una arquitectura más “académica” a medida que las posibilidades tecnológicas lo facilitaran.

Tal el conocido caso de San Miguel en el Brasil, Trinidad, Jesús y San Cosme y Damián en el Paraguay y obviamente la muy interesante e innovadora propuesta de San José de Chiquitos donde el uso de la cal, ladrillo y piedra viene a modificar las concepciones espaciales y las posibilidades expresivas de la arquitectura jesuítica de la región.

Hace tiempo insistí en ver estos cambios dentro de un proceso de modificación “europeizada” de la producción misionera, que debería analizarse en el contexto de otras potenciales transformaciones culturales que se estuvieran generando en las misiones. En nuestro concepto no se trata meramente de una alteración de las tipologías inducidas por la disponibilidad de la cal, sino más bien que dicha disponibilidad tecnológica permite introducir las modificaciones que cierto sector de la Compañía de Jesús propiciaba. Los debates acerca del proceso de construcción de la iglesia de Trinidad en el Paraguay, estudiados documentalmente por Darko Sustersic y su equipo, parecen confirmar esta línea de pensamiento, en la cual inscribimos las innovaciones presentadas en San José de Chiquitos.

Esto no significa el desconocimiento del potencial local y del proceso de “mestización” cultural. La presencia de un ejemplar del libro de “La Carpintería de lo blanco” del sevillano López de Arenas (1727) en la habitación del Padre Sánchez Labrador en el momento de

la expulsión muestra la vigencia de la adaptación teórica y el uso de la tecnología apropiada hasta el último momento.

Plantearnos hacia donde evolucionaría el modelo urbano y la arquitectura de las misiones jesuíticas en una fase más avanzada del siglo XVIII es un tema de interés para comprender en sus atisbos los horizontes que pudo tener el proyecto jesuítico. La integración de elementos “ilustrados” como las alamedas y paseos arbolados son reconocidos por Fray Pedro José de Parras en la misión franciscana de Caazapá (Paraguay) hacia 1750 y los encontramos en los relevamientos de los pueblos tomados por Brasil, realizados por José María Cabrer en 1801.

Los elementos complementarios de las grandes estructuras urbanas, que son vitales a efectos de la caracterización de cada pueblo también reconocen variaciones entre las estructuras de las misiones de guaraníes y las de chiquitanos. En su origen en la propia plaza había en sus ángulos cruces catequísticas que servían a la vez de “posas” en los recorridos procesionales. Esto lo encontramos en testimonios literarios de los pueblos de guaraníes y en el plano “tipo” de Candelaria (Argentina) que publica Peramás y lo recoge para el caso de Moxos y Chiquitos el dibujo de D’Orbigny.

Un importante aporte al estudio urbano de las misiones ha sido el de la identificación de la capilla de “Betania” en los poblados chiquitanos, ya que ella no existe con el mismo carácter en los poblados de guaraníes. Si bien podemos encontrar capillas en el acceso al pueblo, ellas parecen haber tenido advocaciones específicas de San Isidro Labrador o de Santa Tecla (San Miguel, Brasil), pero son estructuras cerradas similares a los oratorios urbanos.

Por el contrario las capillas “Betania” son abiertas, probablemente más próximas a lo que serían las capillas de “caridad” o “miserere” dispuestas para velar a los difuntos y que se encontraban sobre la plaza de la misión en el punto de arribo de la calzada de acceso. Para Hans Roth ellas constituyen “el punto extremo del eje regulador que termina pasando por el centro de la plaza” y eran utilizadas como punto iniciático de la procesión del Domingo de Ramos. No descartamos tampoco su uso como capillas de velatorio antes de la realización de un entierro procesional.

A la vez no existen en los pueblos chiquitanos las capillas de la Virgen de Loreto que por los relatos y algu-

na evidencia (subsiste la de Santa Rosa en el Paraguay) tenían los pueblos de guaraníes dentro de su traza.

Deberíamos en el futuro prestar más atención al estudio de estos elementos urbanos y arquitectónicos complementarios. Es probable que el mayor desarrollo y accesibilidad de las misiones de guaraníes los llevara a desarrollar “tambos” para el alojamiento de visitas y de españoles (que no podían permanecer más de tres días) y que por el intento notorio de aislamiento con los indígenas debían alojarse o en el Colegio o en una construcción apartada.

Lo propio pasaría con los hospitales sobre todo en tiempos de epidemia donde sabemos que entre los guaraníes llegaban a construirse pueblos provisorios destinados para los infectados y preventivamente para sus familiares. Cardiel relata la interesante conformación de un “pueblo-hospital”: con *“un buen número de cabañas fuera del pueblo en su cercanías y otras más bien formadas más lejos. Cuando uno caía enfermo lo llevábamos a las segundas cabañas y se quemaban las primeras y se hacían otras nuevas”*.

Carnicerías y “rastros” o mataderos se ubicaban en la periferia de los pueblos y a veces tras la huerta de los padres. Exigían corrales y otros elementos y por sus características de olores y suciedad eran localizados hacia la periferia de la misión. En el plano de San Juan Bautista del Archivo de Simancas hay por lo menos dos corrales de ganado para el consumo del pueblo, uno junto a la huerta y otro en el acceso del pueblo.

Otras edificaciones como molinos, atahonas, oleías para fábricas de ladrillos y tejas, depósitos y trapiches existieron sin dudas en la mayoría de los pueblos tanto de guaraníes como de chiquitanos. Sabemos poco de ello y tenemos que avanzar en aclararnos estos aspectos que, conjuntamente con un análisis más refinado de las características de los edificios principales (templo, colegio, viviendas indígenas y espacios públicos), nos permitan crecer en el conocimiento de esta fase esencial de la arquitectura de nuestra región. Una tarea que, pese a todo lo avanzado, aún está pendiente

OTRAS MODALIDADES DE ASENTAMIENTOS JESUÍTICOS

Cabría en este campo analizar particularmente lo sucedido en las misiones del Casanare (Colombia), Maynas (Perú) y en Chiloé (Chile) que conforman otros con-

juntos de interés dentro de la proyección misional de los jesuitas en América.

En el caso de Chiloé los jesuitas plantean las llamadas “misiones circulares” con el antiguo sistema de las “entradas” a los grupos indígenas que habían adoptado inicialmente hasta la instalación de Juli.

La modalidad consistía en construir una capilla donde congregar a una feligresía dispersa y atender, de acuerdo a la disponibilidad de religiosos, las tareas pastorales. Tratándose de un conjunto amplio de islas e islotes, las capillas realizadas por los jesuitas en madera fueron muchas, aunque la mayoría de ellas han sido renovadas durante el siglo XIX o formadas por los franciscanos de Propaganda Fide que se hicieron cargo de las tareas misionales luego de la expulsión de los religiosos.

El ejemplo más interesante que ha pervivido desde el período jesuítico es el de la Iglesia de Achao, cuya construcción data del siglo XVIII aunque ha sufrido modificaciones importantes el siglo pasado. El desarrollo de una tecnología de madera, la amplitud de los ambientes y la solución de las tres naves con continuidad espacial recuerda a los templos de la región guaranítica aunque el tipo de madera y la forma de trabajarla son diferentes.

En la localización de los templos también los jesuitas atendieron a la calidad sacral del sitio, definido por los adoratorios indígenas. Se apuntó en esto a la valoración de los lugares venerados que facilitaban la capacidad persuasiva de la nueva religión. La conformación del poblado se hacía a partir del templo, definiendo la plaza-atrío y la localización del caserío, aunque en este caso no podemos hablar de una planificación de asentamientos de traza similar.

En rigor la instalación de la iglesia y su atrio parecen haber sido los elementos conformadores del espacio urbano, signado seguramente por usos funcionales como el mercado a cielo abierto. El caserío se localizó disperso y recién se ha ido configurando como poblado consolidado en el siglo XIX. Aún, hasta nuestros días, existen capillas rurales aisladas con sus cementerios mientras las casas están “sembradas” en la comarca rural.

En el Casanare la presencia de los jesuitas tiene rasgos de discontinuidad. Si bien varios de los pueblos de misiones fueron conformados en el siglo XVII, lo cierto es que la movilidad de las poblaciones por un lado y el reemplazo de las distribuciones territoriales entre las ór-

denes religiosas y el propio clero secular, quitó continuidad y eficacia a esta acción de la Compañía de Jesús.

Algunos de los pueblos, ubicados en zonas alejadas y de difícil acceso, como Morcote, fueron atendidos posteriormente por los agustinos eremitas, quienes procuraron instalar un convento rural de gran magnitud proyectado en España a fines del siglo XVIII.

Los pueblos del Casanare, testigos gravitantes de las acciones bélicas de la independencia, tuvieron una lánguida evolución, donde no quedan rasgos claramente marcados de los modos de ocupación del espacio de las antiguas misiones jesuíticas. En los últimos años la localización de importantes yacimientos petroleros han determinado el crecimiento de la ciudad de Yopala, mientras que la violencia se ha apoderado de la región afectando a los antiguos pueblos misionales como Labranzagrande.

En Maynas tampoco quedan vestigios del período jesuítico pues los pueblos parecen haber tenido una estructura de aldeas ribereñas, aprovechando el antiguo asentamiento indígena. El medio de comunicación predominantemente fluvial, aproximó a estos enclaves a la estructura de Chiloé, aunque en este caso tuvieron permanencia en el tiempo y no se trataba de “misiones circulantes”. Los testimonios gráficos del Ingeniero Militar Francisco Requena de principios del siglo XIX nos indican las modalidades de unas arquitecturas efímeras muy distantes de las obras concretadas por la Compañía de Jesús en el Paraguay o en Chiquitos.

En todo caso no se trata de una carencia de profesionales de la misma orden pues en Maynas actuó durante muchísimos años el jesuita alemán Leonardo Deubler a quien se atribuye nada menos que la finalización de la fachada del templo de la Compañía de Jesús en Quito.

Las diversas actitudes de los jesuitas respecto de sus misiones nos evidencia, una vez más, el carácter pragmático de sus decisiones y a la vez, la importancia que daban a los condicionantes del medio geográfico y a las modalidades de asentamiento de las propias comunidades indígenas.

No existió pues un “Plan Maestro” al cual sujetar los conjuntos misionales sino más bien una acumulación de experiencias que posibilitaba una tendencia evolutiva y transformadora de acuerdo a las disponibilidades de nuevas tecnologías y de verificación de una exitosa forma de organización espacial.

Bibliografía general

FURLONG, Guillermo

- 1962 *Misiones y sus pueblos guaraníes*. Buenos Aires: Thea.

GUTIÉRREZ, Ramón

- 1975 *Evolución arquitectónica y urbanística del Paraguay, 1537-1911*. Resistencia: UNNE.

- 1983 *Arquitectura y urbanismo en Iberoamérica*. Madrid: Cátedra.
As missoes jesuíticas dos guaraníes. Rio de Janeiro: UNESCO/SPHAN

GUTIÉRREZ, Ramón et. al.

- 1997 *Barroco Iberoamericano. De los Andes a las Pampas*. Barcelona: Lunwerg.

MAEDER, Ernesto y Ramón GUTIÉRREZ

- 1994 *Atlas urbano del nordeste argentino. Pueblos de indios y misiones jesuíticas*. Resistencia: IIGHI.

PAREJAS, Alcides y Virgilio SUARES SALAS

- 1992 *Chiquitos, historia de una utopía*. Santa Cruz de la Sierra: Sirena.

PLA, Josefina

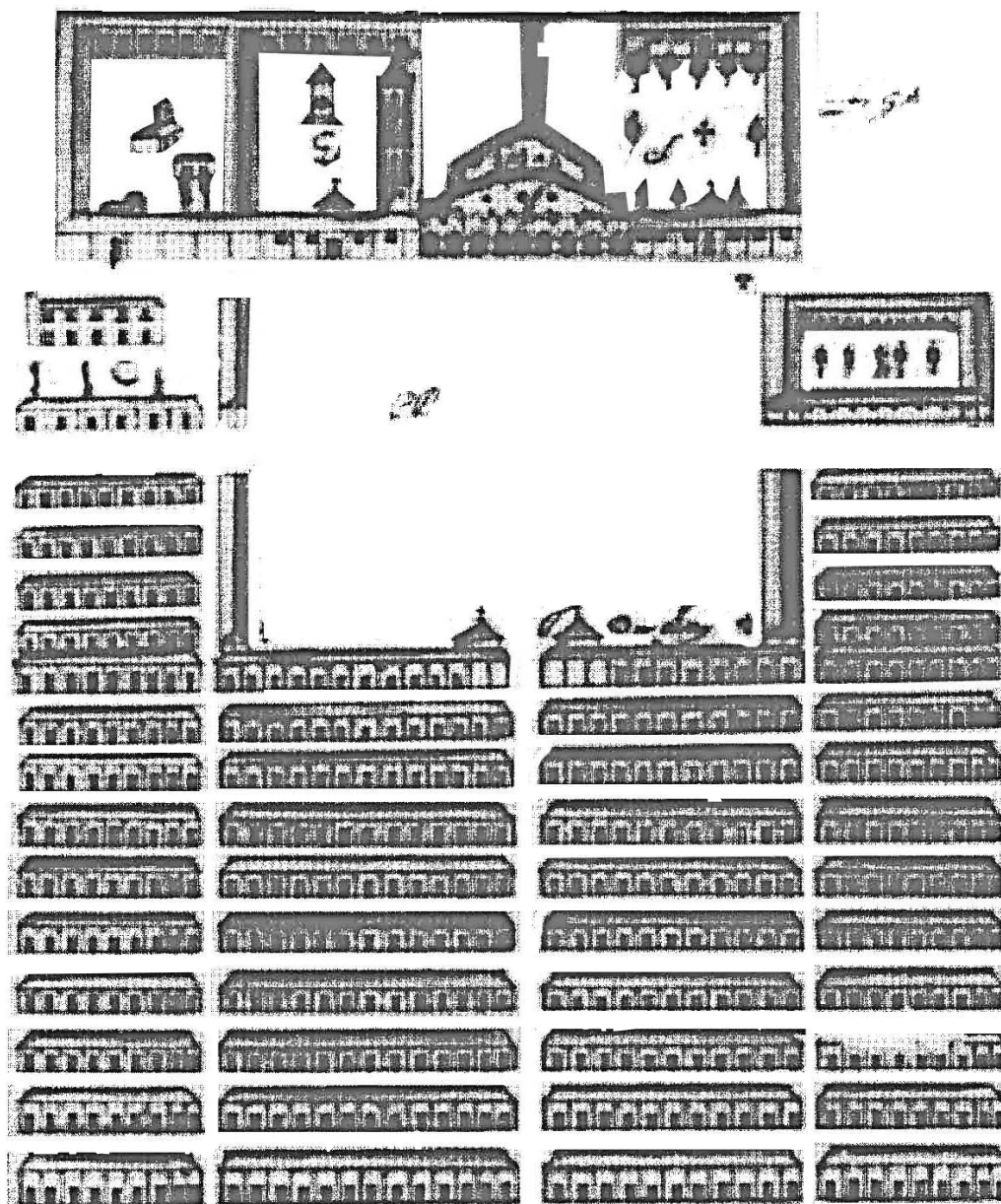
- 1964 *El barroco hispano-guaraní*. Madrid: Cuadernos Hispanoamericanos, nº 173.

QUEREJAZU, Pedro et. al.

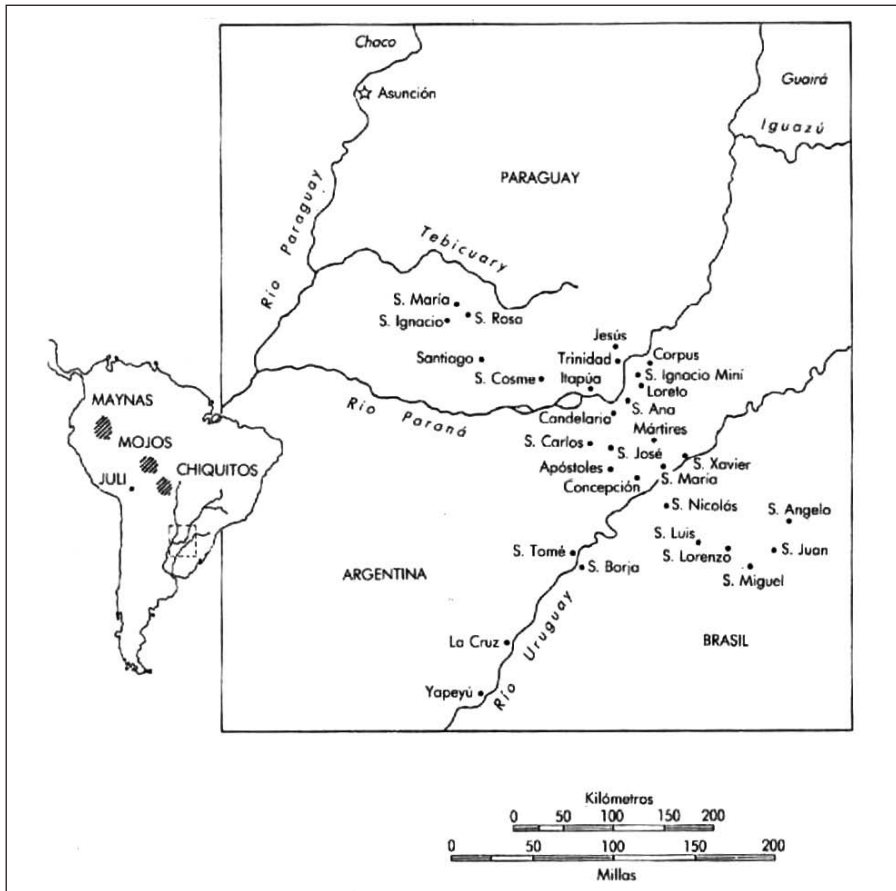
- 1995 *Las misiones jesuíticas de Chiquitos*. La Paz: Fundación BHN.

VIÑUALES, Graciela et. al.

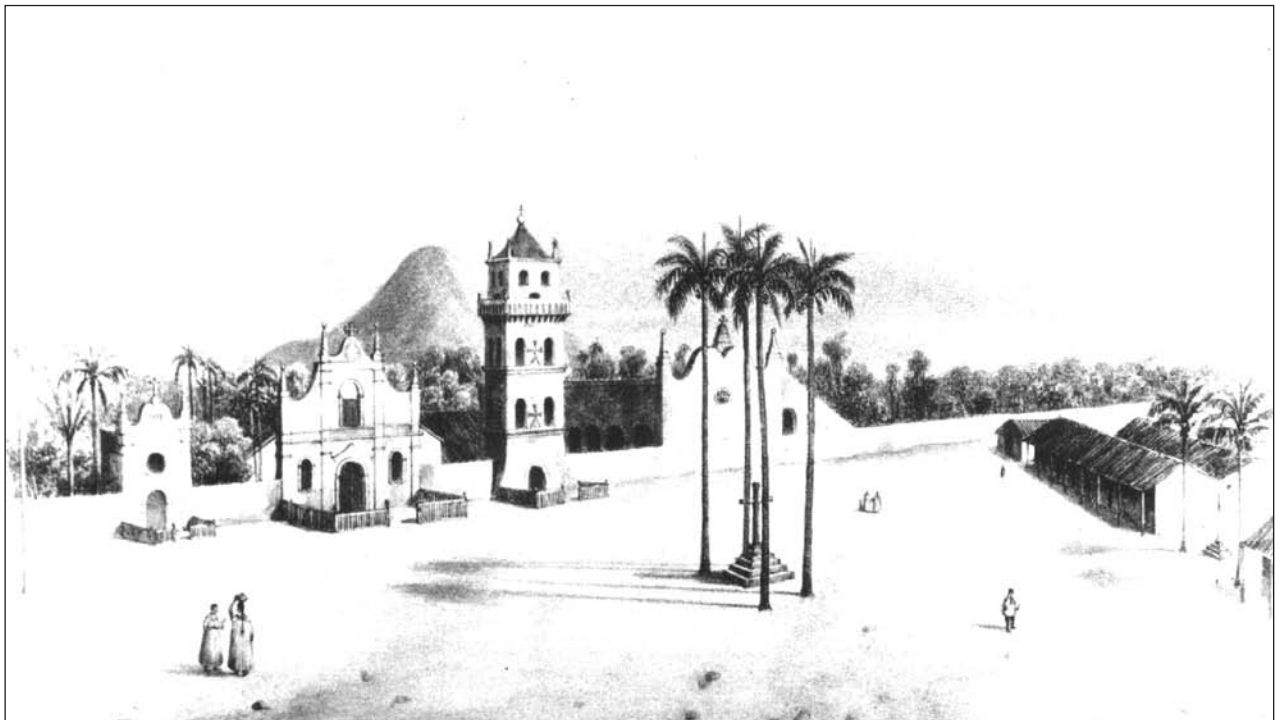
- 1992 *Iberoamérica, tradiciones, utopía y novedad cristiana*. Madrid: Encuentro.



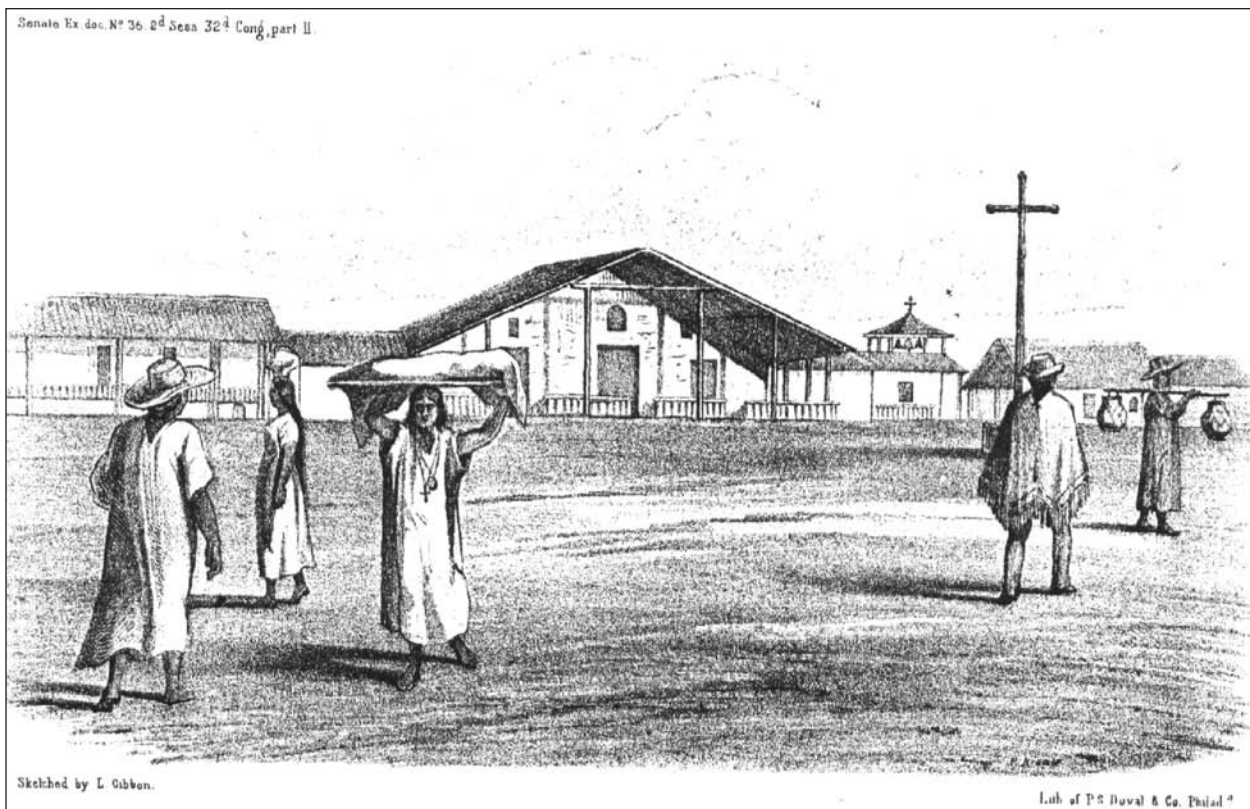
Plano portugués de la Misión de San Miguel (1756). Las variaciones más notorias se vislumbran en el Cabildo fuera de la plaza y las construcciones en el patio del colegio (Biblioteca Nacional de Río de Janeiro).



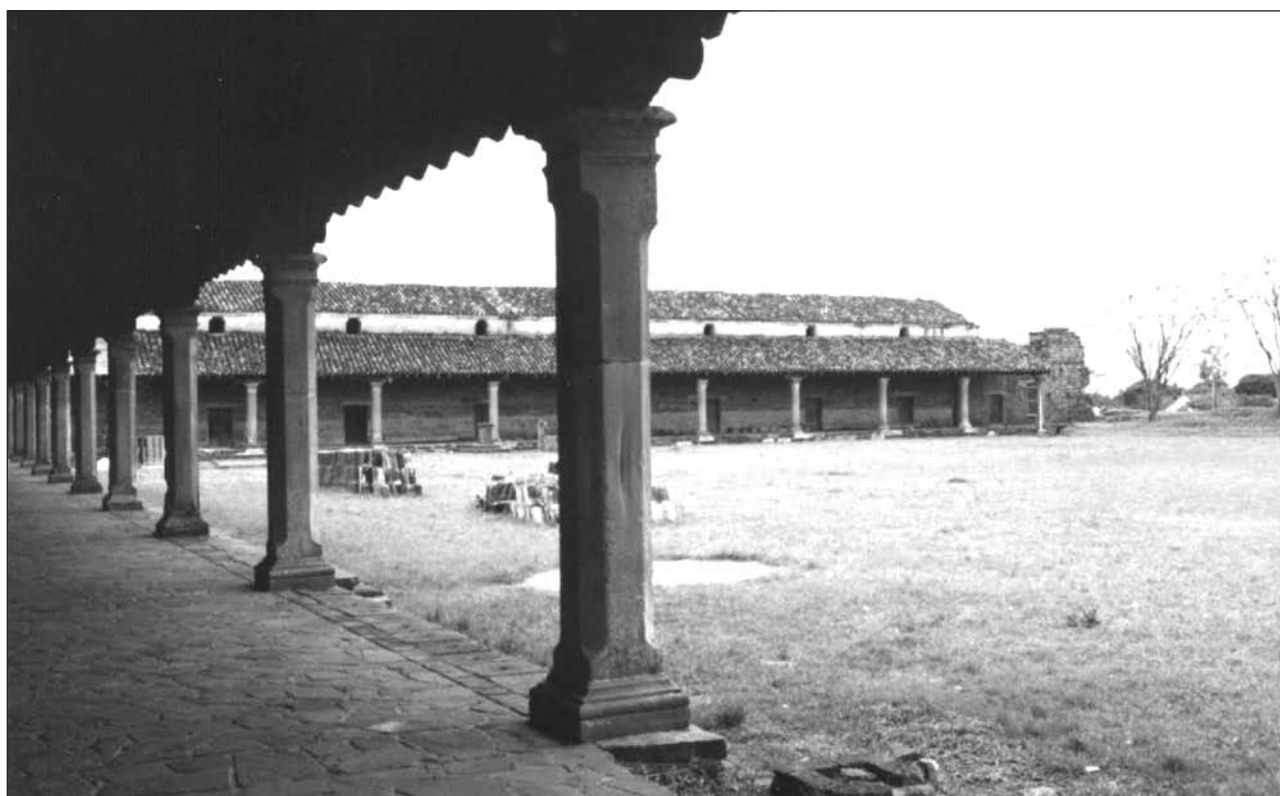
Plano de la localización de misiones jesuíticas guaraníes



Bolivia, San José de Chiquitos, plaza del pueblo (según a. D'Orbigny)



Bolivia, Misiones de Moxos, plaza de Trinidad



Paraguay, pueblo de San Cosme y San Damián
Colegio jesuítico construido entre 1763 y 1767 (R. Gutiérrez)

MAYNAS, UNA MISIÓN ENTRE LA ILUSIÓN Y EL DESENCANTO



Sandra Negro

Departamento de Humanidades
Pontificia Universidad Católica del Perú
Lima, Perú

La misión jesuítica de Maynas se desarrolló en un extenso territorio cuyas fronteras fueron cambiando a lo largo de los 130 años de su permanencia. A finales del siglo XVII, la misión estaba en la cúspide de su desarrollo, manifestándose en la expansión territorial alcanzada y en el gran número de reducciones fundadas, con un planteamiento urbanístico y diseño arquitectónico plenamente adaptados al medio ambiente circundante. En los primeros años del siglo XVIII, la misión abarcó el río Marañón y Amazonas desde el pongo de Manseriche hasta la desembocadura del río Negro, donde hoy está la ciudad de Manaos. Sin embargo, a medida que se consolidó la expansión portuguesa, la misión se vio obligada a replegarse hasta la desembocadura del Yavarí, sitio que se convirtió en la frontera colonial de la corona española, siendo así que el territorio más permanente de la misión fue el actual departamento peruano de Loreto.

Esta misión debe su nombre a la etnia amazónica *mayna*, la cual habitaba las estribaciones de los ríos Morona y Pastaza, afluentes de la margen izquierda del río Marañón. A partir de 1638 el nombre de *Maynas* se extendió a todo el Alto Amazonas y fue confirmado como territorio de evangelización jesuítica a partir de las Reales Cédulas de 1682 y 1683. A pesar de esto, no existía en realidad una frontera totalmente definida, en gran medida debido a la geografía particular de esta región, situación que ocasionó algunas disputas con los franciscanos que misionaban al sur y con los dominicos que evangelizaban en el oeste.

La historia del establecimiento y evolución de las reducciones en esta misión es muy compleja y con grandes altibajos, debido a factores muy diversos y heterogéneos, que imposibilitan una generalización. La fundación de tales reducciones se apoyó desde el primer momento en varios asentamientos fundados por españoles

(denominados por entonces “ciudades y villas”) en distintos sectores de la selva alta inmediata que se fueron consolidando durante las últimas décadas del siglo XVI y primer tercio del siglo XVII.

1. EL URBANISMO PRE-JESUÍTICO EN LA SELVA ALTA (1536-1635)

La fundación de “ciudades” españolas se inicia a partir de las exploraciones del territorio selvático que llevaron a cabo varios capitanes españoles comisionados por Francisco Pizarro en 1535, con la múltiple finalidad de incorporar nuevas regiones a la corona española, establecer encomiendas y hallar riquezas en metales preciosos. Entre 1536 y 1570 se fundaron algunas ciudades hacia el oeste de los ríos Marañón y Huallaga, tales como Loja, Zamora, Valladolid, Loyola, Jaén de Bracamoros, Chachapoyas, Moyobamba, Santiago de las Montañas (1558) y Santa María de Nieva (1558). Varios de estos asentamientos fueron abandonados en años posteriores por diversas razones, entre las que podemos señalar las siguientes:

- Las rebeliones indígenas ocasionadas por el abuso de los encomenderos, tanto en el uso de la mano de obra para la agricultura, como en la extracción del oro de los ríos.
- El temor que sentían los pocos españoles que allí residían de ser eventualmente atacados por los pobladores de las etnias locales.
- Los brotes epidémicos y enfermedades endémicas, que diezmaban la de por sí escasa población de colonos¹
- Razones de índole castrense, ya que estos “nuevos” pobladores eran todos militares y solían ser requeridos en otro lugar por el virrey o el gobernador de turno, para hacer frente a levantamientos indíge-

nas, la definición de nuevas fronteras virreinales, etc.

A partir de 1574 y una vez finalizado el primer gran levantamiento de los indios jíbaro en contra de los encomenderos españoles (1570-1571), se continuó con la fundación de nuevas ciudades, las cuales se establecieron a orillas o en las inmediaciones de los ríos, que contenían ricos yacimientos auríferos. Los nombres de los asentamientos son un claro indicador de la explotación minera en la región hacia finales del siglo XVI, pudiendo señalar una Sevilla del Oro, Logroño del Oro y otras. Paralelamente se repoblaron dos ciudades que habían sido abandonadas entre 1560 y 1570: Santiago de las Montañas a orillas del río Santiago y Santa María de Nieva a orillas del río Marañón. Estas dos últimas fueron importantes, ya que constituyeron un puesto de avanzada para el futuro desarrollo de las reducciones misionales jesuíticas.

Desde 1580 el oro fue el eje de la economía local. Un ejemplo de la abundancia y calidad del oro extraído en la Alta Amazonia aparece señalado en las Relaciones Histórico-Geográficas de la Audiencia de Quito donde se afirma que:

[...] han descubierto y labrado muchos mineros de oro y se labran, en que se han sacado puntas y granos de gran grandor, como ha sido la que tiene Su Majestad en poder de su guardajoyas, que pesa más de dieciocho libras [...].²

La explotación de este mineral fue tan importante que la Corona dispuso el establecimiento de una Caja Real en la ciudad de Logroño del Oro. Frente a este aparente bienestar económico de los españoles, encontramos una violenta disminución del número de pobladores indígenas, debido no solamente a las malas condiciones laborales en los lavaderos de oro y las múltiples enfermedades a las que estuvieron expuestos, sino también a otro motivo muy significativo: el encuentro cultural de dos mundos muy diferentes y además, un encuentro tan significativamente asimétrico, que destruyó las sociedades locales en diverso niveles y aspectos. Una de las consecuencias más visible de estos hechos fue que para 1590 la mano de obra se había contraído un 90% del total disponible en 1560.

La urgente necesidad de proveerse de “mano de obra de reemplazo” para continuar con la economía minera fluvial, impulsó a los españoles a llevar a cabo

las denominadas “*correrías*”, las que eran una suerte de persecución y captura de indígenas, con objeto de ser trasladados a campamentos mineros para trabajar en provecho de un encomendero, del virreinato del Perú y finalmente de la corona española.

Durante una de estas *correrías* ocurrida en el año de 1616, los españoles se encontraron con un grupo de pobladores pertenecientes a la etnia *maynas* “amistosos”. Algunos aceptaron “voluntariamente” acompañar a los españoles de regreso a la ciudad de Santiago de las Montañas. Esto motivó que el gobernador español Diego Vaca de la Vega solicitara al virrey³ el permiso para fundar una ciudad, la cual se llevó a cabo en 1619, con el nombre de San Francisco de Borja, la misma que fue establecida en la margen izquierda del río Marañón, al pie del Pongo de Manseriche, y a corta distancia de Santiago de las Montañas y Santa María de Nieva. Una vez fundada la ciudad, se repartieron los “nuevos pobladores” indígenas entre los miembros de la expedición, para que trabajasen en la extracción del oro. Como tales encomiendas eran realmente extenuantes, un grupo numeroso de indios escapó de ellas y se dedicó a promover un alzamiento general que estalló en 1635, durante el cual atacaron la ciudad de Borja y dieron muerte a muchos españoles. Considerando que las represalias no habían dado fruto a largo plazo, el nuevo gobernador Pedro Vaca de la Cadena (hijo del anterior gobernador), optó por cambiar de táctica y propuso una pacificación de la región, la que debería desarrollarse en un ambiente de “buena cristiandad”. Con este objetivo en mente, solicitó al virrey que fuesen enviados a esta nueva región fronteriza de la corona española, religiosos de la Compañía de Jesús, con la finalidad de apoyar la pacificación, evangelizar y establecer poblados permanentes de indígenas.

A principios de 1637 llegaron a la ciudad española de San Francisco de Borja los primeros jesuitas. Ellos fueron Lucas de la Cueva y Gaspar de Cugia. Su primer trabajo fue pacificar a los indígenas y para lograrlo consiguieron del gobernador un “perdón general” para los que se habían rebelado. Este fue el primer paso que abrió las posibilidades de eclosión de la misión de Maynas.

2. LA MISIÓN JESUÍTICA DE MAYNAS (1636-1767)

La misión comenzó en 1636 y se desarrolló de manera continua –aunque con infinitos conflictos y proble-

mas, y con un ritmo muy desigual en el establecimiento de las reducciones y en el número de pobladores cristianizados— hasta 1767, año en el cual los jesuitas fueron expulsados por los gobiernos coloniales en América.⁴

A lo largo de poco más de un siglo, el desarrollo de esta misión se vio afectada por un sinnúmero de dificultades, de índole muy variada, debido a su particular condición geográfica de frontera entre dos coronas, por tratarse ecológicamente de una selva baja muy húmeda y otras muchas. Entre las más destacadas podemos señalar las siguientes:

1. Las dificultades para ingresar al territorio de Maynas fueron muy grandes. A través de los años se lograron establecer hasta siete diferentes rutas de acceso, todas ellas muy difíciles, ya sea debido a que los ríos eran caudalosos, o se trataba de zonas con pasos a pie por cuevas abruptas o muy inclinadas. Otros caminos en cambio, cruzaban por áreas pantanosas o a través del territorio de indios hostiles. Estos factores llevaron a privilegiar una de las rutas y ésta ingresaba a Maynas a través de la ciudad de Archidona, en la gobernación de los Quijos, jurisdicción de Quito.⁵
2. La poca preparación de los religiosos para trabajar en un medio cultural y ecológico tan diferente a todo lo conocido por entonces. Esto se tradujo en una lenta y difícil adaptación, muchas veces acompañada con graves y prolongadas enfermedades de los misioneros.
3. El número relativamente pequeño de sacerdotes que misionaban, frente a un territorio muy extenso en el cual los desplazamientos eran necesariamente lentos y difíciles, con las reducciones situadas a distancias muy variables entre sí, las que podían ser desde un día hasta 5 o 6 días de navegación. Esto tuvo como consecuencia que un misionero tuviese a su cargo un mínimo de tres o cuatro reducciones, que en ciertos casos llegaron a ser ocho o nueve, lo cual condicionó a los religiosos a pasar poco tiempo en algunas de ellas. Esta falta de permanencia desencadenó el abandono de las reducciones y la sistemática dispersión de sus pobladores.
4. El temor que los indígenas sentían por los soldados. Cuando llegaron los jesuitas a la ciudad de San Francisco de Borja, encontraron la región “pacificada” por las armas. Las disposiciones vigentes señalaban que los misioneros debían viajar con escolta militar, en particular para realizar las nuevas “entradas” o expediciones para evangelizar en territorio no explorado con anterioridad. Esto contrastaba notoriamente con el desempeño de los jesuitas en las misiones de Moxos y del Paraguay en donde no se permitía el ingreso de militares a las zonas de conversión. Por otro lado esta situación dejaba a los misioneros en abierta desventaja, ya que las relaciones entre los soldados y la población indígena nunca estuvieron exentas de temores y tensiones.
5. El desconocimiento de las lenguas locales, las cuales llegaron a ser muchas. Algunos cronistas señalan que fueron más de un centenar. Esta dificultad llevó a la imposición del quechua como lengua general, haciendo imprescindible la captura de algunos pobladores de áreas no evangelizadas, para ser entrenados en la “*lengua general del inga*” para que luego sirviesen de intérpretes para promover la reducción de los nuevos habitantes a poblados ribereños permanentes. El quechua finalmente tampoco se convirtió en una lengua general para comunicarse fácilmente, ya que la mayor parte de indígenas nunca la llegó a aprender, y por lo tanto se vieron obligados a depender de terceros para poderse comunicar con los misioneros.
6. La dispersión de la población indígena a cristianizar, ya que los habitantes se hallaban a distancias considerables entre sí. Para los misioneros “reducir” con objeto de evangelizar fue la piedra angular de su estrategia y a pesar de que realizaron infinitos esfuerzos, frecuentemente los indígenas se negaron a reducirse por no ser este su modo de vida, ya que su economía estaba basada en la caza, la pesca y la horticultura de “roza y quema” que no les permitía permanecer en un mismo lugar a lo largo del año.
7. La resistencia de los líderes indígenas a ser reducidos y la frecuente re-interpretación de los gestos de los sacerdotes durante los rituales, los cuales los hacía dispersarse nuevamente. Cuando el sacerdote los inscribía en el Libro de Bautismo pensaban que lo hacían con la intención de entregarlos a los españoles para el servicio personal.

La aproximación de los jesuitas a las etnias amazónicas se desenvolvió de varias maneras en las diferentes

etapas de la misión. El planteamiento general era el de tratar de ganarse la confianza de los pobladores, para luego convencerlos de las ventajas que representaba vivir en un poblado estable. Para reforzar estas condiciones propuestas, los religiosos regalaban sistemáticamente herramientas de metal (tales como cuchillos, barretas, hachas, machetes, punzones, etc.) las cuales eran muy apreciadas. Considerando que los jesuitas no pudieron proveer estas herramientas en forma constante a todos los pobladores reducidos, éstos utilizaron el argumento como amenaza a la dispersión de la población, amenaza que muchas veces se llevó a cabo al menor descuido o durante alguna breve ausencia del misionero.

La forma de aproximación era diferente cuando se debían llevar a cabo “entradas” a territorios nuevos. En estos casos los jesuitas, por disposición del virrey, debían viajar acompañados por una escolta militar, la misma que garantizaba su seguridad, y al mismo tiempo ayudaba a los religiosos en el traslado de los indígenas a los poblados reduccionales para iniciar su cristianización y de manera concomitante, su sedentarización o permanencia estable en un poblado.

En aquellas situaciones de fuga, es decir cuando indígenas que ya habían vivido un tiempo en las reducciones se escapaban, abandonando el poblado, los religiosos organizaban su búsqueda, utilizando preferentemente un acompañamiento de indígenas, de la misma etnia, con la intención de ubicarlos y llevarlos de regreso. Los casos de esta naturaleza, narrados por los misioneros son frecuentes:

*[...] dicha [la] Misa y tomado algún refrigerio, despedí la canoa con la mitad de la gente, y con la restante subí por el monte al dejado pueblo de Amaones, por encargo que tenía del Padre Vicesuperior y por ver si encontraba cimarrones huídos. A la tarde llegué bien fatigado y me aposenté en un pedazo de la que fue la iglesia; registré los escondrijos y cucameros y sólo encontré dos o tres personas, a quienes quité todo temor, y persuadí volvieran a Omaguas. Toda la noche la pasé en vela, ya paseándome, ya en red, o hamaca, así para que no se me huyesen los cimarrones como por la inundación de zancudos.*⁶

La economía en la cual se sustentaron estas reducciones se basaba en el financiamiento que les proveía la corona española a través del Sínodo Real, que recibían

los misioneros a manera de estipendio y el empleo de los ingresos obtenidos por los religiosos a cambio de atender los curatos de Borja y Archidona. Estos fondos sin embargo fueron insuficientes para una misión que estaba en pleno desarrollo. Los jesuitas lucharon siempre para intentar que las reducciones fueran económicamente autosuficientes, sin lograrlo nunca plenamente. La producción local, estuvo limitada a productos tales como canela, cacao, cera y hamacas las cuales eran comercializadas en Quito o en Lamas. En la ciudad de Lamas se intercambiaban estos productos con tabaco, lonas, y las denominadas “mantas de Lamas”.⁷ El comercio con Quito suponía el envío de un “despacho” anual, conformado por varias embarcaciones grandes de carga y otras más ligeras o “mitayeras”.⁸ El viaje de ida y vuelta duraba generalmente seis meses, considerando la enorme distancia que debían recorrer navegando por ríos caudalosos, en una geografía compleja, con muchas enfermedades endémicas.

Desde Quito traían ropa para los indígenas (“fajas y anacos para las indias”), cuchillos, machetes u otras herramientas y suplementos de hierro, medicinas, animales vivos (puercos, palomas, gallinas), azúcar, arroz, harina para la elaboración de las hostias, vino de misa, bizcochos y otras golosinas, carne seca, abalorios, ornamentos para las iglesias y otras muchas cosas. El volumen productivo de las reducciones fue siempre insuficiente para adquirir tantos y tan variados bienes y el sostenido apoyo económico de los jesuitas fue imprescindible, para lograr hacer frente a estos gastos. Cuando las reducciones comenzaron a extenderse hacia la selva baja, multiplicándose a partir de 1690 el número de fundaciones, la crisis económica se hizo cada vez más patente, hasta que la Orden decidió en 1740 adquirir cuatro haciendas, en las proximidades de Quito, con la finalidad que sus ingresos sirviesen íntegramente para financiar y promover las actividades de los misioneros.

Aunque constantemente acechados por problemas de toda índole, los religiosos perseveraron tenazmente logrando fundar más de un centenar de reducciones y anexos, los cuales fueron evolucionando de manera irregular, adecuándose y tratando de hacer frente una sucesión de intensos y dinámicos eventos históricos. El surgimiento y evolución del urbanismo jesuítico maynense permite proponer cuatro diferentes etapas de desarrollo, que expongo a continuación.

La fundación de las primeras reducciones (1636-1642)

Esta etapa corresponde a la fundación de las primeras reducciones en un área geográfica bastante restringida, que podría definirse como las inmediaciones de la ciudad de *San Francisco de Borja*, que para este período funcionó además como la capital de la misión. Aunque restringida a nivel de duración y espacio geográfico misionero, esta temprana experiencia jesuítica es importante para configurar las siguientes, ya que se trata del primer contacto de los religiosos con un medio del cual deberán aprender por experiencia propia, una serie de habilidades y recursos que les serán de gran utilidad en las décadas siguientes.

Las primeras reducciones que se fundaron fueron las de *San Luis Gonzaga* (que años más tarde se conocería con el nombre de San Luis de Tiriri), *San Ignacio de Maynas* y *Santa Teresa de Jesús*. Desde el primer momento los religiosos observaron que las distancias entre las ciudades y villas que les servían de punto de enlace inicial —a la par que les abastecían de ciertos productos y vituallas— eran inmensas, con una geografía y un ecosistema de difícil manejo y una población dispersa en una multiplicidad de etnias, que además tenían una economía subsistencial. Por estas razones decidieron que era imperativa la necesidad que tales reducciones se emplazaran a la orilla de los ríos, para que éstos sirvieran como vías de navegación para la comunicación, además de facilitar el traslado de los misioneros hacia nuevos territorios y el subsecuente establecimiento de nuevas reducciones.

En 1642 y con la presencia del P. Francisco de Figueroa, se fundó la reducción de la *Purísima Concepción* en las cabeceras del río Aipena, afluente del Marañón, con los primeros indios jeberos que aceptaron reducirse. Esta constituyó el principal asentamiento de la denominada Misión Alta del Marañón, alrededor de la cual se fundaron con indios de otras etnias, las reducciones de *San Pablo de Pandabeques*, *Santo Tomás de Cutinamas*, *San José de Ataguates* y *Santa María del Huallaga*, esta última con los indios cocamilla.

El final de esta etapa estuvo marcado por una epidemia general de viruela. Duró seis meses y asoló completamente la población de San Francisco de Borja y reducciones vecinas. El 20% de la población indígena de Maynas murió debido a ella.⁹

La expansión fundacional hacia la selva baja (1651-1680)

Hacia 1651, con la llegada de un nuevo grupo de religiosos, comenzó la expansión del territorio misionero desde la selva alta inmediata a la ciudad y reducción jesuítica de San Francisco de Borja, hacia la selva baja o región *omagua*.¹⁰ No todos los intentos de cristianizar a los pobladores de las etnias locales fueron coronados por el éxito. Un caso complejo y lleno de violencia fue el de los indios jíbaro. En 1651 el P. Raimundo de Santa Cruz acompañado por indios intérpretes y por militares, intentó la evangelización de estos pobladores. La misión fracasó y tuvo como resultado muchas muertes por ambos lados, situación que hizo desistir a los militares de proseguir con el propósito de expansión al territorio jíbaro. Las graves dificultades que surgían cada vez que los jesuitas se aproximaban a esta etnia hizo que el Provincial de la Compañía de Jesús prohibiese temporalmente el ingreso de los religiosos a este territorio, proyecto que fue retomado años más tarde, en 1691, por el P. Heinrich Richter.

La expansión reduccional de estas décadas estuvo caracterizada por el empleo de métodos violentos con la finalidad de establecer nuevos poblados permanentes. A las “*correrías*” de los soldados españoles se agregaron las “*entradas*” de los religiosos, y aunque el objetivo final de unos y otros fue diferente, las consecuencias para las sociedades indígenas de la región fueron las mismas.

Las fundaciones comenzaron en 1652 con la de *Nuestra Señora de Loreto de Paranapuras* con indios jeberos muniches, la de *Santa María del Huallaga* con indios cocamillas (trasladada de su emplazamiento inicial en la primera etapa misional y posteriormente destruida en 1663), *San Javier de Aguanos* con indios de la etnia aguano, *San Ignacio de los Barbudos* entre los indios mayoruna, *Santa María del Ucayali* con los habitantes de la etnia cocama (los tres poblados fueron destruidos en 1663), *San Javier de Chamicuros* con indios chamicuro, *San Estanislao de Muniches* entre los muniche y muchas otras.

En 1663 se produjo un violento levantamiento de los indios cocama, los cuales destruyeron totalmente varias reducciones y afectaron parcialmente a la *Purísima Concepción de Jeberos*. Frente a esta difícil y violenta situación, el P. Lorenzo Lucero decidió reunir a las etnias

chepeo, jitipo y pano de la región del bajo Ucayali, fundando la reducción de *Santiago de la Laguna*, a orillas del río Huallaga, convirtiéndola en la capital de las misiones jesuitas en esta segunda etapa. A partir de ella se irradiaron otras nueve reducciones, que funcionaron como anexos de *Santiago de la Laguna*.

Desde el primer momento esta segunda etapa misional estuvo caracterizada por episodios violentos y por “entradas” acompañadas por soldados, las cuales se volvieron más tensas y agresivas con el pasar del tiempo. Este método trajo consigo dos graves enfrentamientos:

1. El de los misioneros jesuitas con los encomenderos, quienes llegaron a solicitar la expulsión de los religiosos de la región, ya que con las reducciones establecían una protección al indígena frente a las correrías de los españoles, privándoles de un fácil acceso a la mano de obra local.
2. El de los misioneros con la etnia *cocama*, debido a los métodos de mayor presión y agresión de los jesuitas. El levantamiento destruyó varias reducciones y causó muchas muertes. En represalia, y ante el pedido de los jesuitas, el gobernador envió soldados a la región, pero al llegar, los *cocama* se habían confederado con los chepeo (*shipibo*) y *maparina* para atacar a los españoles. Los soldados pudieron hacer poco, aunque capturaron algunos prisioneros indígenas. Este hecho enfureció a las etnias confederadas, las que atacaron y destruyeron otras varias reducciones y sus anexos.

El apogeo de las reducciones de la selva baja (1686 – 1710)

En 1686 llegó un nuevo contingente de misioneros, varios de ellos de origen alemán, entre los cuales se encontraban los célebres PP. Samuel Fritz y Heinrich Richter. La misión de Maynas experimentó un nuevo período de expansión, que la conduce a su apogeo, tanto en relación a la extensión territorial en proceso de evangelización, como en número de reducciones fundadas e iglesias ricamente “aderezadas” de retablos y esculturas.

El desarrollo misional va a tener un significado especial debido a la presencia del P. Samuel Fritz, cuyo dinamismo, carisma y ejemplo constante, fueron determinantes. Su labor en la misión de la selva baja fue muy significativa y tuvo su contrapartida en el P. Heinrich Richter, cuyo esfuerzo y tenacidad cristianizadora en el

alto Ucayali fueron constantes, aunque inesperadamente lo condujeron a una muerte inesperada y prematura a manos de indios neófitos.¹¹ La estrategia general utilizada por los misioneros para lograr que los indios aceptasen reducirse en poblados estables cambió notoriamente en estos años, caracterizándose por un lento y complejo trabajo de persuasión acompañado del paradigma de una vida ordenada y del recogimiento espiritual de los religiosos.

El P. Richter fundó las reducciones de *La Santísima Trinidad* entre los conibo y la de *San Nicolás* a orillas del río Ucayali, con indios chepeo y manamabobo. Por su parte el P. Fritz fundó la reducción de *San Joaquín de Omaguas* (1686), que fue trasladada varias veces de sitio y constituyó la segunda misión en importancia durante este periodo, después de *Santiago de la Laguna*. En 1688 fundó el poblado de *Nuestra Señora de las Nieves*, entre los Yurimaguas y en los años subsiguientes fundó 38 misiones a lo largo del Amazonas.

En 1611 otro hecho conflictivo se había sumado al mosaico de dificultades de la misión de Maynas, las “*correrías*” de los portugueses por el Amazonas, las cuales tuvieron por objeto la captura de indígenas para el comercio de esclavos, y al mismo tiempo la eventual ampliación de las posesiones de la corona portuguesa y el provechoso comercio con las etnias aliadas a ellos. Los episodios fueron frecuentes, aunque aislados y concluyeron con la gran invasión en 1710, fecha en que se perdieron un considerable número de las reducciones fundadas por Fritz y contemporáneamente la frontera de los dominios españoles quedó fijada en la desembocadura del río Yavarí en el Amazonas.

Entre 1700 y 1710, los misioneros fundaron nuevas poblaciones a orillas de los afluentes de la margen izquierda del río Amazonas. Las dos principales áreas geográficas en las cuales se concentraron los esfuerzos evangelizadores fueron en primer lugar, el río Pastaza y sus afluentes. Entre los habitantes de estas etnias se establecieron seis reducciones, destacando entre éstas las de *San Salvador de Zapas*, *Nombre de Jesús de Coronados* y *Santos Angeles de Roamainas* (1ª fundación). La segunda área reduccional estuvo formada por el territorio de los ríos Napo y Aguarico, en cuyas orillas se establecieron veintiún asentamientos, entre los que destacan *San Miguel de Ciecoya*, *San Juan Nepomuceno de Tiputini* y otros.

Otro grave problema, además de las incursiones de los portugueses, fueron las epidemias. Entre 1690 y 1720 se documentan 12 grandes epidemias, que diezmaron intensamente la población reduccional. Los indígenas frente a estas dificultades se hallaban atemorizados, algunos permanecieron al lado de los misioneros, mientras que muchos otros huyeron, a veces después de haber dado muerte al misionero.

Los traslados de poblaciones: motivos y consecuencias (1710-1767)

Hacia 1711 sólo subsistían cinco de los 40 poblados reduccionales fundados por el P. Fritz; los jesuitas debieron replegarse definitivamente en dirección al Marañón. Aun cuando el apogeo de la misión de Maynas había venido a menos, esto no disminuyó el tesón de los misioneros quienes durante las cinco décadas siguientes dedicaron sus esfuerzos a extender el radio de influencia sobre las sociedades indígenas ubicadas en los tributarios de la margen izquierda de los ríos Marañón y Amazonas.

La estrategia utilizada para las “entradas” y la subsecuente reducción de los pobladores fue la misma que la empleada en la etapa anterior. En muchos casos los religiosos debieron regresar sobre zonas ya reducidas para reestablecer o trasladar diversos poblados.

Este medio siglo estuvo marcado por las peores epidemias, en parte debidas al hecho que los ríos no sólo eran simples vías de comunicación, sino que los viajeros y comerciantes que las recorrían, eran los agentes a través de los cuales se dispersaban las enfermedades de manera descontrolada. Como los ríos eran el único camino transitable, los misioneros habían establecido las reducciones a orillas de éstos, y sus pobladores fueron quienes se vieron gravemente afectados por varias enfermedades hacia las cuales carecían de anticuerpos. Entre 1710 y 1767 se documentan 15 epidemias, de las cuales tres fueron las más graves:

- 1749-50¹² Fue una epidemia de paperas, sarampión y disentería y abarcó desde el bajo Huallaga al sur hasta el río Tigre al norte y desde el bajo Marañón al oeste hasta el río Napo al este. Jouanen señala que “[...] la mortalidad alcanzó tales proporciones que desaparecieron naciones enteras” (1941: 435). Uriarte señala que a principios de 1752 tuvo noticia “[...] de que una cruel epidemia de cursos y ca-

tarros, había hecho mucho estrago en Trinidad, muriendo sus cien personas de las nuevas” (1986:112)

- 1756-57. Epidemia general de viruela que asoló las reducciones de la Misión Alta de Maynas, causando la muerte de 200 indígenas en San Francisco de Borja y 400 pobladores en Santiago de la Laguna. Al año siguiente, una epidemia de catarro y fiebres atacó casi todas las reducciones de Maynas.¹³
- 1761-62 Epidemia general de viruela y sarampión. Algunos cronistas señalan que la enfermedad llegó desde Moyobamba y causó grandes estragos tan sólo una década después de otra gran epidemia similar. Jouanen (1941) señala que la población total de las reducciones de Santiago de la Laguna, Santa María de las Nieves, Purísima Concepción y San Javier de Chamicuro era en 1745 de 3.308 habitantes, la cual quedó reducida a unos 1.000 habitantes en 1762.

Debido a esta alarmante disminución de los pobladores en muchos poblados ribereños, los jesuitas tomaron de inmediato dos acciones complementarias entre sí. La primera fue la de prohibir que viajeros acoderasen sus embarcaciones en los pequeños embarcaderos de las reducciones y mucho menos que desconocidos ingresasen para comercializar en los poblados. La segunda fue el inicio de un proceso de repoblamiento de estas reducciones con indios provenientes de áreas interfluviales. Estos traslados masivos de pobladores tuvieron una terrible consecuencia entre los indígenas, tales como el desarraigo cultural, producido paralelamente a un fuerte proceso de aculturación diferente al propio, así como la convivencia de etnias con diferentes estructuras sociales y políticas, que produjo la desaparición de muchas de éstas como unidades culturales. El P. Manuel de Uriarte señala decenas de situaciones como la siguiente:

Este pueblo de San Joaquín, principal del Marañón bajo, me parecía muy bien; tendría como seiscientas almas entre omaguas, yurimaguas, migueanos, amaños y mayorunas, masamaes y tal cual cocama y cocamilla [...] (1989: 165).

Las fundaciones que se documentan por estos años pueden agruparse territorialmente de la siguiente manera:

1. La Misión Alta del Marañón con las reducciones de San Juan Evangelista de Maynas, San Regis de Lamistas y Concepción de Cahuapanas.

2. La Misión del Pastaza con la fundación de *Nuestra Señora de los Dolores de Muratas* y *Corazón de Jesús de Jíbaros*.
3. La Misión Baja del Marañón con los poblados de *San Fernando de Mayorunas*, *San Regis de Yameos*, *San Javier de Urarinas*, *San Pablo de Napeanos*, *San Ignacio de Pebas*, *Nuestra Señora de Loreto de Ticunas*, *Nuestra Señora del Carmen de Mayorunas*, *Santa Bárbara de Iquitos*, *Nuestra Señora de la Luz de Iquitos* y *San José de Iquitos*.
4. La Misión del Napo y el Aguarico con las reducciones del *Nombre de Jesús de Tiputini*, *Santísima Trinidad de Capicuy*, *San Miguel de Ciecoya*, *Nombre de María de Guayoya*, *San Javier de Icahuates* y *San Pedro de Payaguas*.

Con todo, esta fue una etapa de relativa estabilidad para las reducciones y en ellas florecieron las artes. Sin embargo, no todos los poblados lograron tener permanencia en el tiempo y en el espacio geográfico, así como un crecimiento poblacional sostenido a través de los años.

La misión de Maynas inició un lento, pero inexorable proceso de decadencia, desde mediados del siglo XVIII. La expulsión de los jesuitas, que culminó en 1768, no hizo más que acelerar la conclusión de un brillante proyecto, madurado y alcanzado en parte, pero que a partir de 1760 se hallaba en fase de franca desestructuración.

3. LA TRAZA REDUCCIONAL Y SU FUNCIONAMIENTO

Durante el período misional jesuítico la modalidad de asentamiento propuesta para la evangelización fue la reducción o el establecimiento de poblados, conceptualmente permanentes, en los cuales debían congregarse o “reducirse” a los pobladores de las distintas etnias amazónicas para poder desarrollar una cristianización más profunda y permanente de sus habitantes. En un intento por resolver los retos más inmediatos los religiosos intentaron –con aproximaciones diversas a través del tiempo– de ir congregando a las tribus amazónicas, de “sacar del monte las almas” y de convencerlos a vivir en poblados sedentarios, a pesar que todos ellos tenían una economía que exigía un dinámico desplazamiento de sus viviendas.

Durante los 130 años en los que se desarrolló esta misión, los jesuitas fundaron 152 poblaciones (entre re-

ducciones y anexos). A pesar de un número tan alto de asentamientos, los religiosos que misionaron allí fueron en total solamente 161. Las reducciones se convirtieron desde el primer momento en el núcleo básico para la evangelización, de la misma manera que los ríos se transformaron en sus principales vías de comunicación, en una geografía en la cual el desplazamiento a pie o a lomo de bestia era en muchos casos imposible.

Los ríos constituyeron por lo tanto, un factor determinante en la localización de las reducciones y aunque los poblados fueron en su mayor parte ribereños, los religiosos trataron siempre de encontrar terrazas o bancales ligeramente sobre-elevados del río, para estar protegidos de las intensas lluvias e inundaciones estacionales.

Con todo, no se puede afirmar que existió un rígido patrón que regulara la formación y organización espacial de las reducciones. Las primeras modalidades se fueron ensayando una y otra vez, debido también a que frecuentemente un poblado debía fundarse una segunda y en ciertos casos una tercera vez. Es recién hacia el último tercio del siglo XVII cuando comienza a verse con mayor claridad la propuesta de un diseño reduccional, el cual con ligeras variantes se difundió a todos los poblados de la misión.

Entre los motivos más comunes por los cuales una reducción debió establecerse más de una vez, tenemos:

1. Cuando el poblado estaba localizado en un lugar inadecuado (expuesto a inundaciones periódicas, próximo a pantanos, o debido al cambio en el curso de los ríos, que inutilizaba el uso del embarcadero de la reducción)
2. La huida masiva de los indios hacia la espesura de la selva (porque sospechaban del sacerdote o de los rituales que éste realizaba, por el descontento de una vida sedentaria, o debido a los levantamientos de las etnias indígenas frente al abuso de los encomenderos españoles, etc.)
3. Los incendios accidentales en algunos poblados, debido al material perecible con el cual edificaban sus viviendas, y en caso de propagarse un fuego, éste arrasaba toda la reducción en breve tiempo.
4. Las epidemias que diezmaron poblaciones enteras y que obligaron a los religiosos a la reubicación de algunas reducciones.

5. En otros casos, una reducción en situación de abandono por parte de sus habitantes, permanecía en el mismo lugar de su fundación, y aunque eventualmente era repoblada, con frecuencia se le otorgaba otra advocación (p.e. San Luis Gonzaga cambió a San Luis de Tiriri).
6. Las incursiones de los portugueses en busca de mano de obra esclava, lo que produjo la migración de los pobladores, acompañados por el misionero, en la búsqueda de un lugar más seguro para relocalizar la reducción.

El número de habitantes que conformaba una reducción era muy variable y dependía de cuántas personas habían logrado convencer los misioneros. En muchos casos se componía de varios grupos de pobladores que llegaban en sucesivas oleadas. En la mayor parte de los casos en el momento de la fundación el número de habitantes oscilaba entre 30 y 50. En el subsecuente desarrollo del poblado –siempre y cuando éste alcanzara estabilidad y permanencia, y no desapareciera debido a una serie de factores poco predecibles– el número de habitantes podía alcanzar cifras entre 100 y 1.600 almas. El promedio de población más frecuente en una reducción era la de 200 a 400 personas.¹⁴

Apenas el religioso determinaba un lugar que le parecía idóneo para fundar una reducción, plantaba una cruz en el suelo e iniciaba el trazado de la misma, intentando que ésta fuese ortogonal, es decir en forma de cuadrícula, aunque con algunas particularidades. La traza debía contar con dos calles que se intersectaban en forma de cruz, con el brazo más corto de dicha cruz, dispuesto en forma paralela al curso del río.¹⁵ El cuerpo principal del poblado debía edificarse alineado con la calle perpendicular al río y al centro, siempre se dejaba el espacio para una plaza de forma cuadrangular, alrededor de la cual se situaban la iglesia y otros edificios de carácter público. Al centro de la plaza se colocaba un reloj de sol, rodeado de plantas y flores.

Entre las descripciones históricas existentes en torno al diseño de las reducciones, el P. Manuel Uriarte es quien nos presenta las más exhaustivas. Un ejemplo puede ser la que nos ofrece de *San Joaquín de Omaguas*:

El pueblo estaba en un sitio bellissimo, todas las casas a cordel, con la cara al Oriente y al Marañón, que se extendía hacia la derecha por arriba como dos leguas en una perfecta vuelta y para abajo en

mas de tres en vía recta, teniendo toda la orilla fronteriza hermozeada con platanares y chagras. Hacia el frente al puerto una larga calle derecha a un lado y otro de la iglesia, con las casas iguales, distantes por las quemas como veinte varas (y después, de casa a casa, se tiraron paredes bajas de tarapotos por uno y otro lado, donde plantaron los indios flores para el Santo Cristo y las indias para la Virgen y tenían sus agés y algunos frutales [...]) después seguían para arriba otras dos calles, puestas las casas entre los huecos de las bajas, y como era declive el terreno, todas gozaban la vista del río y de muy lejos las divisaban las canoas. Con el lado de la iglesia, el Cabildo y el trapiche en el centro, y la casa del misionero al otro extremo, se formaba una plaza mediana, que tenía en medio su reloj de sol, y por delante un jardín con flores, margaritas, claveles de árbol, aromas y otras coloradas, como azucenas, que daban todo el año; ni faltaban sus frutales; higueras, naranjos dulces y agrios, limones [...] (p.173) .

Bajé a San Miguel [anexo de San Joaquín de Omaguas] a bautizar y doctrinar, y les animé a que se poblaran en la boca del Aguarico, donde hay una extendida llanura; y desmontando el sitio preciso planté una cruz y di la traza del pueblo, que había de ser: una plaza cuadrada grande, cubierta de casas, quedando el testero cubierto con la casa del Misionero y una huerta hacia el puerto, y en medio la iglesia [...] (p. 111).

Espacialmente las reducciones se dividían en tres sectores diferentes, siendo la plaza central con su reloj de sol, el elemento cohesionador del conjunto. El PRIMERO SECTOR, se hallaba ubicado sobre uno de los lados de la plaza y estaba conformado por la iglesia y el baptisterio. Alrededor de ambos se dejaba un área libre que se empleaba como atrio, con funciones que iban desde las procesiones, los rituales de la Cuaresma hasta las de cementerio. En el centro de dicho atrio se disponía una gran cruz (denominada generalmente *cruz atrial*), que frecuentemente estaba alineada con el reloj de sol. En la mayor parte de las descripciones de los poblados, el atrio era de grandes dimensiones, ya que durante las frecuentes epidemias que cíclicamente azotaban a las reducciones, eran centenares los difuntos que debían ser enterrados¹⁶ en el corto espacio de unas pocas semanas.

Este sector contenía también la casa del misionero y una escuela para niños. En algunas descripciones de reducciones con pequeñas dimensiones, la casa del misionero se ubicaba detrás del muro testero de la iglesia, mientras que en las grandes reducciones formaba un edificio aparte. Una de las descripciones que documenta la casa del misionero aparece en la descripción de la reducción de San Pablo de Napeanos:

[...] la casa del Misionero, entre la cual, que caía a la izquierda, había un pasadizo cubierto y cerrado todo con tarapotes, como barandillas, y su jardín de flores entre ambas paredes que hacían el centro a la plaza. La casa era alta con sus claustros, como colegio; tres aposentos bajos y tres altos con terraplén liso y por fuera tenía linda vista con ventanas de arcos y rejillas de tarapotos. Delante de la puerta había su alpendio ¹⁷ o zaguán, correspondiente al de la iglesia [...].¹⁸

En esta área, y generalmente separado espacialmente por un patio o por la huerta, se edificaba la cocina, la cual era atendida por mujeres y adolescentes, que vivían en una casa de recogimiento, conjuntamente con niñas pequeñas, a quienes se les educaba en la nueva forma de vida y en las tareas asociadas al hogar. Las mujeres una vez preparada la comida, la entregaban a un fiscal, quien a su vez la distribuía al misionero y a los “neófitos”.¹⁹

Próxima a la cocina y en el terreno de la huerta se construía, de acuerdo a los animales disponibles (animales foráneos introducidos por los religiosos, tales como gallinas, patos o puercos) un pequeño corral. Un tipo especializado de corral que nunca faltaba en una reducción era la “charapera” o “charapedilla” en la cual se criaban tortugas.²⁰

Este primer sector estaba complementado por un puerto, con su pequeño embarcadero, que constituía un elemento de significativa importancia, ya que era imprescindible para recibir los despachos de Quito y al mismo tiempo enviar fuera de cada reducción otros productos comercializables.

Finalmente y tomando en cuenta que muchas de las reducciones casi no eran visibles desde el río, debido a la densa vegetación, siempre se disponían tres cruces grandes en fila, a la orilla del río —si era posible sobre un promontorio— para que éstas señalaran la ubicación del puerto y del poblado.

El SEGUNDO SECTOR de una reducción estaba compuesto por los servicios comunales, y se situaba en uno de los lados de la plaza. Los edificios con funciones públicas estaban formados por el cabildo —a cargo de alcaldes y varayos²¹ de las diversas parcialidades indígenas que vivían en la reducción— la cárcel, el trapiche, la herrería y la carpintería²² y finalmente el puerto y las cruces del viajero.

El cabildo representaba la organización política en las reducciones de la misión y se daba a partir del gobernador de la población, cargo que era vitalicio. Junto con él estaban los capitanes de todas las parcialidades, los cuales eran confirmados por el gobernador general de Maynas. En cuanto al aspecto militar estaban el alférez y el sargento de milicia, los que debían juntar a los pobladores varones en las denominadas “milicias indígenas” para realizar las “entradas” a nuevos territorios.

Entre los cargos elegidos figuraban los varayos de cada parcialidad, acompañados por un alcalde mayor. Estos realizaban varias labores, cambiando en el encargo cada semana. Debían acudir uno del barrio alto y otro del bajo en presencia del misionero, cada mañana y tarde, para dar cuenta de todo y recibir indicaciones de lo que se debía hacer. Estaban encargados de hacer las rondas de los domingos y días de fiesta, para controlar a los que se excedían en las bebidas. Tenían bajo su responsabilidad el cuidado y reparación de la iglesia, la casa del misionero y las canoas de la reducción (calafatearlas, señalar bogas, indicar día y hora de los viajes, etc.). Estaban en la obligación de supervisar el desbrozado de la plaza (las mujeres debían realizar esta labor los sábados y los hombres, empleando sus macanas, cada tres meses). Para este punto es interesante reseñar lo señalado por el P. Lorenzo Lucero desde el poblado de Santiago de la Laguna:

Aun los pueblos gozan de aquel despejo que les da la importunidad de las hachas y machetes, y es tanto el vicio de la tierra, que a seis meses de descuido están los pueblos sin forma de pueblos, porque la infinita ramazón del selvaje nuevo los encubre de forma que parece han desaparecido (Roma: Biblioteca de la Historia de los Jesuitas: legajo 218, foja 2).

Elemento indispensable fue el trapiche, que podía estar situado al lado del Cabildo o próximo a la casa del misionero y era utilizado solamente para la producción destinada al autoconsumo. El volumen producido en cada reducción no sólo era escaso, sino que no se daba en

todos los poblados. Debido a esto, el azúcar generalmente era traído desde Quito en el despacho anual o semestral.

La herrería y la carpintería constituían dos talleres muy importantes por las labores de fabricación y reparación de piezas de metal y madera que se realizaban en ellos, al mismo tiempo que permitían enseñar a los indígenas un oficio. La herrería servía no solamente para reparar las herramientas de metal que los jesuitas entregaban a los indígenas, sino para fabricar, utilizando una fragua, llaves, bisagras etc.

La carpintería era aún más importante y prácticamente no había poblado que no la tuviese. En un medio ecológico donde no existían las piedras para edificar, los carpinteros y torneros eran los llamados para elaborar desde muebles, ventanas, puertas, techos, escaleras y barandas hasta retablos y en algunas reducciones, había “imagineros” o “santeros” que habían alcanzado una notable habilidad en el esculpido de imágenes sacras.

El TERCER SECTOR estaba formado por las viviendas de los indígenas reducidos. Estas solían tener una dimensión aproximada de 15 x 12 varas castellanas²³ y estaban separadas entre sí unas 12 a 16 varas, ya que los incendios eran frecuentes y al estar las viviendas próximas, la reducción era usualmente arrasada por el fuego rápidamente. Al respecto, basta reseñar uno de los muchos casos recogidos por los misioneros: “A eso de las once estaba yo en la iglesia cuando sentí cerca humareda y oí estallidos de fuego, y al otro lado de la iglesia estaba ardiendo una casa; ésta pegó a la del Capitán y ésta a la iglesia en un momento [...] pegó todas las casas que estaban en lo largo en fila, sin escapar ni una [...] pero gracias a Dios nadie pereció”.²⁴ En este espacio de separación entre viviendas fueron surgiendo pequeñas huertas con vegetales, frutas y hasta algunas flores para el ornato del templo y las procesiones.

4. “PIEDRA SOBRE PIEDRA”, AUNQUE SIN ELLAS

Una vez fundada la reducción, la dificultad mayor que encontraron los misioneros fue la inexistencia de materiales constructivos tradicionales, como las piedras o la arcilla. Algunos religiosos intentaron fabricar ladrillos, pero debieron desistir muy pronto, ya que éstos se quebraban por la falta de arcilla de calidad.²⁵

Debido al hecho que Maynas presentaba un ecosistema totalmente diferente a los conocidos por los misio-

neros, éstos debieron adaptar la arquitectura a los materiales disponibles, construyendo las iglesias con *tarapotos*, que es una especie de palma “de cuyo tronco en abriendo y apartando el meollo, se hacen unas como tablas que sirven para cercar las casas y armar barbacoas [...] para cama, mesa asiento y otras cosas semejantes”.²⁶ En otros casos, las iglesias y demás edificaciones se construían con *bajareque*,²⁷ que era una pared hecha con tarima de cañas y barro. Debido a las fuertes lluvias estacionales, estos muros no fueron apoyados directamente sobre el suelo, sino que se utilizaron unos palos o “estantes” para sobre-elevar la edificación y evitar no solamente que se inundase, sino que el agua afectase las paredes revestidas con barro. Una vez terminadas las paredes, se enlucían con barro y enjabelgaban con yeso.

Los techos de la iglesia y la casa del misionero se hacían con “*tijeras y traviesas de tarapoto*”,²⁸ apoyadas sobre gruesos “estantes” de hasta quince varas de alto. Sin embargo, en casos de fuertes vientos era imprescindible un recurso adicional, el de fijar toda la edificación al suelo por medio de estribos, ya que al ser una construcción liviana, tendía a ser arrasada fácilmente. Uriarte ejemplifica el empleo de estribos señalando que:

Se había ladeado la iglesia [en la reducción del Nombre de Jesús] con los ventarrones y amenazaba ruina la casa; y Correa descubrió la alzaprima que es un árbol, grueso y pesado en el cabo y lo demás delgado como un estante regular, el que [...] tirando a modo de bomba por la punta, enderezó la iglesia y aseguró la casa, atacando después la tierra y poniendo por más seguridad estribos de estantes (1989:135).

De todas las edificaciones que componían una reducción, la iglesia siempre fue la de mayor trascendencia espacial, inmanencia funcional e importancia simbólica. Las formas descritas en los documentos señalan que éstas tenían planta rectangular alargada y las había de una y tres naves. En algunas de las crónicas misionales se describen iglesias con 16 varas de frente (13.36 m), con una y hasta tres puertas de ingreso, la central con sus correspondientes postigos. Toda iglesia debía además contar con un alpende; si la edificación era de reducidas dimensiones, éste era solamente frontal, mientras que las iglesias de las reducciones más importantes tenían el alpende o pórtico techado, que rodeaba toda la edificación. Este espacio arquitectónico fue utilizado para la catequesis de los niños y en casos de fuertes lluvias, era

posible llevar a cabo las procesiones, utilizando el alpende que rodeaba al templo como senda procesional.

Todas las iglesias poseían un coro alto de considerables dimensiones, ya que siempre se cultivó el canto y la música en todas las reducciones virreinales. El acceso al coro se realizaba a partir de una escalera de cedro dispuesta sobre uno de los lados de la nave(s). En el interior de la iglesia se oficiaba misa diariamente, se rezaba el rosario y las letanías por las tardes y tres días a la semana se llevaba a cabo el rezo general de todos los habitantes de la reducción. La siguiente cita puede ilustrar lo afirmado:

Tenía delante su alpendio o pórtico que recorría el ámbito de la Iglesia a lo largo como dieciséis varas y de ocho de ancho, cerrado con tapia francesa ancha como dos cuartas; y tres puertas anchas de a dos postigos, una en medio y dos a los lados, para entrar y salir las procesiones y la gente, y con apoyos de tablas, donde se gozaba el río y hacía de Doctrina de tarde los niños. El altar mayor tenía dos gradas vistosas en lo alto. Acabado el presbiterio, había baranda comulgatorio de palo precioso, entre colorado y blanco y negro, muy bien torneado; seguíanse cuatro gradas majestuosas de cedro, y entre plan y pared de cada nave, se pusieron los dos altares con retablos de cedro, columnas, remates de obelisco y sirenas, con sus nichos capaces; a la derecha, del Santo Cristo, cuerpo regular y de talla; a los lados, la Dolorosa y San Juan y la Magdalena [...].²⁹

Sin embargo, en la iglesia no solamente se llevaban a cabo los rituales y la catequesis, sino que además se elegían a los Fiscales del poblado, “*[...]estos se nombraban en el presbiterio, sentado el Padre al lado del evangelio, con una mesita, Santo Cristo y dos velas, y recibiendo cada uno su vara de rodillas, y besando las cruces y mano del Misionero; este les explicaba en alto sus obligaciones. [...].*”³⁰ (Lo mismo se hacía en el Cabildo con todos los varayos, aunque sin mesita ni Santo Cristo). Las obligaciones de los Fiscales eran las siguientes: 1) Que dieran buen ejemplo y cuidaran el aseo de la iglesia. 2) Que dos semaneros tocaran la campana mayor al Ave María (al amanecer y al atardecer) y tres campanadas “*al alzar en la Misa*”. 3) Que tocasen las campanas los miércoles, viernes y domingo para el rezo general de los pobladores (dentro de la iglesia). 4) Que tocasen las campanas los sábados en la mañana y fiestas

para la Misa en el altar de la Virgen, para la Salve y las Letanías en la tarde y para el Rosario los domingos en la tarde (esto último por orden del Padre Visitador Zárate para “*impedir los bebezones*”. 5) Que cuidasen a los pobladores para que mantuviesen la adecuada compostura dentro del templo y no saliesen de éste si no era imprescindible y urgente. 6) Que los Fiscales rezasen juntos en el lado de la Epístola y próximos al presbiterio y que los indios repitiesen las oraciones. 7) Que informasen al misionero de los nacimientos y muertes y de las personas que necesitaban los sacramentos. 8) Que cuidasen que no corriesen abusos a la hora de enterrar (niños recién nacidos, personas en agonía etc.).

Finalmente, en el templo, se nombraban también a los sacristanes (generalmente entre dos y seis, dependiendo del número de religiosos y de habitantes) entre aquellos que habían sido muchachos de los Padres, y sabían ayudar en la misa. Solían tener su asiento adosado a las paredes colaterales del presbiterio. Dos de ellos eran los semaneros que se ocupaban de tareas como el aseo de la sacristía y los ornamentos, hacer lavar y componer la ropa, preparar las hostias y velas, armar los monumentos para las fiestas etc.

Adosada sobre uno de los lados del presbiterio o capilla mayor, se disponía la sacristía, la cual tenía un mobiliario compuesto por cajonerías (donde se guardaban extendidos los ornamentos, la ropa blanca, los roquetillos de los niños, los palios de seda y otras cosas), gavetas (en las cuales se acomodaba la plata labrada, como candeleros mayas, custodias, cálices, cruces, incensarios, etc.) y varias navetas, de diferente tamaño, que contenían los misales, velas, vinajeras de vidrio, hisopos, y otras muchas cosas.

El baptisterio completaba el diseño de la iglesia. Este era de forma cuadrangular y en su interior se disponía una pila de cedro, generalmente labrada y pintada, dentro de la cual se colocaba otra pila de barro, capaz de contener agua. En un pequeño armario se guardaban los óleos y el crisma.

El exterior del templo presentaba una portada de pies, ornamentada generalmente con columnas, entablamentos, ventanas y óculos, todos profusamente pintados. Finalmente existía una espadaña con dos o más campanas para convocar a los pobladores a la oración, a la catequesis o simplemente para comunicar alguna noticia urgente. En ninguna reducción, por pequeña que ésta fuese, faltaban las campanas.

Si la arquitectura de las iglesias fue espacialmente elemental, el diseño de los retablos y portadas, no sugiere una simple improvisación, sino el conocimiento de maestros en el arte de diseñar y proponer soluciones adaptadas plenamente al medio. Las fuentes primarias nos informan del uso de columnas salomónicas, de pulpitos tallados, y sillerías corales labradas. Sabemos además de la presencia de algunos arquitectos de renombre, tal es el caso del P. Leonardo Deubler, quien trabajó en Quito en el diseño y dirección parcial de la construcción de la portada de pies de la iglesia de la Compañía de Jesús (1722) y quien además diseñó una serie de retablos en varias iglesias quiteñas. La presencia de Deubler en la misión de Maynas fue prolongada, aun cuando su objetivo primordial fue la evangelización de los indígenas, es muy probable que su talento fuese de gran utilidad en el diseño de la arquitectura religiosa. Sus aportes concretos en el arte y arquitectura de Maynas deben todavía ser documentados. Deubler salió de las misiones durante la etapa de la expulsión de los jesuitas y debido a su avanzada edad y malas condiciones de salud, murió en la cárcel pública de Açeitão mientras esperaba ser trasladado al puerto de Santa Marta.

5. LAS ARTES EN LAS REDUCCIONES MAYNENSES

Las dos principales manifestaciones vinculadas con la arquitectura de la misión de Maynas fueron la pintura y la escultura. La pintura era mural y se aplicaba sobre las paredes de tarapotos o bajareques que habían sido previamente blanqueadas con yeso. Sobre esta superficie, artistas indígenas pintaron diseños imitando el mármol o la representación de figuras sacras, las cuales coloreaban mezclando tierras de colores con leche de Palo.

También se conocía la técnica pictórica denominada “barniz de Pasto” que consistía en recoger la resina de ciertos árboles con las cuales preparaban diversos barnices. Jorge Juan y Antonio de Ulloa señalan que:

*El método para aplicarlo es poniendo en la boca una parte de la resina, y desleída, humedecen el pincel con ella; después de lo cual cogen el color que quieren aplicar y lo van poniendo en la pieza, donde se seca y queda permanente, vivo y lustroso [...].*³¹

En algunos casos, cuando no había personas con la sensibilidad para pintar se utilizaban las estampas de pa-

pel, provenientes de Quito y en otros casos las llamadas “mantas de Lamas”, que eran lienzos pintados provenientes de la ciudad de Lamas. Algunos jesuitas también llevaron desde Quito diversos lienzos pintados al óleo con temas religiosos. La pintura fue utilizada desde el primer momento con una finalidad didáctica. Uriarte al referirse a la reducción de San Joaquín de Omaguas, nos brinda un claro ejemplo al señalar que

*[...] estaban pintadas las Animas, y más arriba, el Sagrado Corazón de Jesús, con ángeles que les daban la mano, y a un lado y al otro, rosarios y escapularios, de que asían para salir de las llamas, con que les explicábamos a los indios lo que valía la devoción al Corazón de Jesús y a la Virgen.*³²

La escultura fue también un recurso muy importante para la difusión del evangelio. Si bien la mayor parte de las imágenes en bulto provenía de Quito, algunas reducciones fomentaron en ciertos indígenas con sensibilidad para el arte, su innata habilidad para el entallado, realizando obras de calidad y gran originalidad. Está documentada la presencia de varios escultores, entalladores e imagineros en la reducción de San Joaquín de Omaguas y sus anexos; entre éstos podemos mencionar a Javier Tyri y Bartolo Yurimagua, ambos buenos escultores y torneros. En el trabajo de imágenes en bulto destacaron Gaspar Mayquimui y Javier Cararina.

Además de las imágenes en bulto, también se realizaron obras en relieves, utilizando para ello maderas blandas. Uriarte reseña que un artista de nombre Pazmiño quien,

*[...] había hecho sus perspectivas con un corazón de achúa, cierta palma que, aserrando con una cuerda y cosiendo con aguja e hilo, y labrando a cuchillo como en queso fresco, se hacen tablas, molduras y marcos lucidos, que de suyo son fuertes y no se apolillan; luego mezclando tierras de colores con leche de Palo, dan su golpe de retablos, jaspes y mármoles.*³³

Los artistas indígenas también entallaron y labraron tribunas, cajonerías para las sacristías, retablos con columnas salomónicas y hornacinas para las imágenes sacras. El acabado de los retablos era generalmente pintado y plateado. La técnica del plateado es propia de esta misión y no utilizaba panes de plata como la Escuela de Quito, sino que logró desarrollar una técnica propia, adecuada al medio ambiente en el cual florecía un arte

espontáneo, lleno de recursos imaginativos. Para el plateado de las superficies, una vez pulida finamente la madera, se cubría ésta con una delgada capa de brea natural o con ciertas resinas y estando aún frescas se aplicaban “[...]conchas molidas o madres de perlas [...]”³⁴ con lo cual la superficie presentaba un acabado plateado y brillante, que se asemejaba visualmente a la técnica virreinal del “enconchado”.

6. LA CONCLUSIÓN DEL PROYECTO MISIONERO JESUÍTICO EN LA AMAZONÍA

La expulsión de los Jesuitas de las posesiones españolas y portuguesas en América entre 1759 y 1767, culminó en 1768 con la salida definitiva de los religiosos de la misión de Maynas. Al tiempo del arresto y expulsión de los Jesuitas, la misión, de acuerdo con la reorganización territorial realizada en 1753 –a petición de los superiores de la Compañía de Jesús– estaba dividida administrativamente en tres tenencias y a cada una de ellas le correspondía una circunscripción misional. A San Francisco de Borja le correspondía la Misión Alta del Marañón, mientras que para San Joaquín de Omaguas era la Misión Baja del Marañón y finalmente a las reducciones del río Napo y sus afluentes pertenecían a la Misión del Napo.

En 1768 la misión comprendía 41 reducciones, atendidas por un total de 28 misioneros. Estos poblados se encontraban en las orillas de los ríos Napo, Pastaza y Bobonaza, Marañón o Amazonas, Huallaga, Aepena, Nanay y Tigre.³⁵ A comienzos de ese mismo año, el Presidente de Quito, don José Diguja, decidió que se enviase a la misión de Maynas 25 clérigos seculares acompañados por el comisionado regio y por su escolta para ejecutar la orden de expulsión de los jesuitas.

Entre 1768 y 1770 los seculares que estuvieron a cargo de las reducciones enfrentaron muchas dificultades, tales como el desplazarse en un medio amazónico

desconocido para ellos, el tener que acostumbrarse a una dieta alimenticia diferente, sin pan y sin carne, el doctrinar a indígenas que no hablaban el español, sino en algunos casos comprendían el quechua y muchos de ellos sólo hablaban las lenguas locales.

Frente a esta situación, los religiosos franciscanos de Quito se ofrecieron en 1770 como voluntarios para la misión de Maynas, haciéndose cargo de ella y administrándola hasta 1774. Sin embargo la situación no mejoró para los poblados y los “neófitos” de Maynas. El número de reducciones seguía disminuyendo, ya que los indígenas preferían regresar a la selva a quedar abandonados a su propia suerte en las reducciones,³⁶ ahora franciscanas. En 1774 la Junta de Temporalidades³⁷ decidió suspender definitivamente la presencia de los franciscanos y encomendar nuevamente la misión de Maynas al clero secular, esta vez con el encargo de que cada religioso permaneciese en ella un período de cuatro años. En 1783 la Junta de Temporalidades ratificó la entrega en propiedad de la de la misión de Maynas al obispo de Quito.

La visión idealizada de la misión de Maynas se había perdido irremediamente para siempre. Las formas y recursos de establecimiento en la región amazónica, las manifestaciones de la arquitectura y arte plenamente adaptados al medio, lamentablemente no han llegado hasta nosotros, sino a través de las descripciones en las crónicas jesuíticas. El ecosistema de la selva baja en la cual se desarrolló la misión de Maynas, no permitió que estas obras inspiradas en el evangelio sobrevivieran a través de los siglos. De la labor de los ciento sesenta y un religiosos que trabajaron en la compleja y difícil misión de Maynas durante ciento treinta años, y de los indígenas que compartieron sus alegrías, logros y esperanzas, tenemos la historia escrita por los misioneros-cronistas, que fueron protagonistas de los hechos y cuyos resultados finales deben ser todavía evaluados en su real dimensión histórica.

Notas

- [1] El dibujo de la reconstrucción historiográfica de una reducción en la misión de Maynas fue realizado por el arquitecto Samuel Amórós.
- 1 En ciertos casos, el número de habitantes que fundaban una ciudad era solamente de 20 a 25 individuos. Considerando el escaso número de “vecinos” empadronados en esta región, varias de las tempranas “ciudades” se establecieron con un número todavía inferior, contraviniendo –de manera inevitable– las ordenanzas de fundación de ciudades del siglo XVI.
 - 2 PONCE LEIVA, P. Relaciones histórico-geográficas de la Audiencia de Quito (siglo XVI-XIX), Quito, 1994, tomo 2, p. 101.
 - 3 El virrey al que se le solicitó el permiso para fundar la ciudad de San Francisco de Borja en 1619, fue don Francisco de Borja y Aragón, príncipe de Esquilache (1615-1621).
 - 4 La expulsión de los jesuitas en el siglo XVIII fue llevada a cabo por representantes de Portugal en 1759, Francia en 1764 y España en 1767.
 - 5 Es necesario además señalar que casi todas las rutas propuestas tenían como punto de partida la ciudad de Quito, ya que entre los siglos XVI y XIX el acceder a dicha región desde Lima, capital del virreinato del Perú, era una empresa de mayor envergadura, no sólo por la gran distancia existente, sino a la imperativa necesidad de cruzar los Andes, para alcanzar la Amazonía, todo lo cual repercutía negativamente en tiempo y costos. Por estas circunstancias geográficas, la misión de Maynas, dependió siempre de la Compañía de Jesús de la Provincia de Quito y administrativamente formaba una sola Gobernación bajo la responsabilidad de un gobernador, nombrado por el rey.
 - 6 URIARTE, M. Diario de un misionero de Maynas. Lima, 1986, p. 189.
 - 7 Las mantas de Lamas fueron tejidos finos de algodón con diseños geométricos pintados, que esta ciudad comercializaba en la misión de Maynas. Fueron empleadas como ornamento en el interior de las iglesias de las reducciones. Un documento señala que una de estas mantas fue enviada por Manuel de Uriarte S.J. a su hermana, que era religiosa dominica en Santa Cruz de Vitória.
 - 8 Un despacho a Quito solía tomar tres meses de viaje desde la reducción de Santiago de la Laguna. Este comprendía generalmente de 4 a 5 canoas grandes de carga, acompañadas de otras tantas embarcaciones pequeñas y ligeras con indígenas encargados de cazar, pescar y luego preparar los alimentos para los remeros y los campamentos en las orillas por las noches.
 - 9 Varios cronistas como Uriarte, Jouanen y Chantre describen la muerte de centenares de pobladores debido a las epidemias. Existen dos indicadores importantes que no aparecen claros en los documentos: a) la real extensión territorial que abarcó cada epidemia y b) el número de pobladores que habitaba dicha región y el número y motivo de las defunciones por año. Esta información aparece muy imprecisa y confusa, y muchas veces es inexistente, debido a la falta de censos sistemáticos en Maynas durante la colonia. El investigador Waltraud GROHS, en su obra *Los indios del alto Amazonas del siglo XVI al XVII* (1974) llama la atención sobre éste polémico tema. Todavía hoy, a finales del siglo XX, los resultados de los censos en relación a etnias amazónicas resultan imprecisos e incompletos.
 - 10 De acuerdo a lo señalado por el geógrafo Javier Pulgar Vidal, la palabra *omagua* tiene muy diversas acepciones “[...] es el nombre de una tribu, de un gran sector de la selva, de una cultura primitiva, de un legendario país que hacía par al del Dorado [...]” (s/f: 165). La región omagua o selva baja se eleva desde los 80 hasta los 400 m.s.n.m y tiene un régimen fluvial general de seis meses de relativa escasez de agua y otros 6 de gran abundancia.
 - 11 En 1691 el P. Heinrich Richter había aceptado unirse a la expedición organizada por el gobernador de Borja, para intentar pacificar a los indios jíbaro y al mismo tiempo retomar el viejo proyecto de su evangelización. La expedición duró dos años, en los cuales la etnia jíbaro no se dejó pacificar y menos aún, cristianizar. En la empresa murieron la mitad de los que participaron. Cuando en 1695 Richter regresa al Alto Ucayali, los neófitos, temerosos de que les haga participar en otro enfrentamiento con los jíbaro, se confederan con la nación piro y asesinan al P. Richter, destruyendo a continuación la mayor parte de las misiones del alto Ucayali.
 - 12 Reseñada por Jouanen como una de las más desastrosas (1941-tomo 2).
 - 13 Fernando Santos (1992) afirma que esta epidemia cobró el 15% de las vidas de los indígenas reducidos que por aquel momento eran unos 12.000.
 - 14 Jouanen, J. Historia de la Compañía de Jesús en la antigua provincia de Quito, 1570-1773.
 - 15 En relación a la traza de un poblado, Uriarte señala textualmente lo siguiente: “Bajé a San Miguel a bautizar y doctrinar, y les animé a que se poblaran en la boca del Aguarico, donde hay una extendida llanura; y desmontando el sitio preciso planté una cruz y di la traza del pueblo, que había de ser: una plaza cuadrada grande, cubierta de casas, quedando el testero cubierto con la casa del Misionero y una huerta hacia el puerto, y en medio la iglesia [...] esperaba sería un gran pueblo [...] mas no lo pude lograr en cuatro años. Proveídos de herramientas y vestuario volví a mi pueblo, Nombre de Jesús y traté de alguna economía en lo espiritual y temporal” (1989:111).
 - 16 El interés de los religiosos no solamente se orientó a que los difuntos fuesen enterrados en los atrios de las iglesias, sino que también se velasen cristianamente. Uriarte señala para San Joaquín de Omaguas lo siguiente: “Púsose aquí a la izquierda del Bautisterio, un ataúd bien labrado, con barandillas, pies bajos, torneados, arco arriba y sus cuatro puntas para cargar, con cruz en el remate, todo bien teñido de negro y parinari [*resina*]. Con esta idea de las andas se consiguió que fueran dejando la costumbre de traer los difuntos en hamacas, y para los niños se hicieron otras pequeñas, curiosas, y se entabló que les pusieran sus guirnalda de flores y otros ramos de ellas en la mano, y cuando se podía llevaba a los músicos, y con repiques se les mostraba que sus almas vivían en el cielo [...]” (171).
 - 17 La denominación de alpendio o alpende es una voz de origen portugués que se utiliza para designar una terraza techada, abierta frontalmente y dispuesta sobre-elevada del suelo. El muro de

pies de las iglesias de la misión de Maynas, así como la casa del misionero solían contar con un alpendio con diversas funciones vinculadas con la evangelización y la enseñanza.

18 Uriarte, M. op.cit (p.192).

19 El término “neófito” fue frecuentemente utilizado por los jesuitas que misionaban en Maynas para designar a aquellos adultos que estaban en proceso de evangelización a través de la doctrina, impartida tres veces por semana, y todavía no habían recibido el sacramento del bautismo. Si bien el término muchas veces ha sido empleado como sinónimo de catecúmeno, éste último no se dio nunca en América virreinal, ya en Europa el régimen del catecumenado se mantiene solamente durante los tres primeros siglos de la Iglesia.

20 Se denomina “charapa” a la tortuga que habita en los ríos de la Amazonía. Los indios recolectaban los huevos de estos quelonios, ya sea para comerlos o para elaborar con ellos manteca y a partir de la llegada de los misioneros, las velas para las iglesias. Las tortugas eran capturadas vivas, de diferentes tamaños, y se criaban en las “charaperas” algunas veces por dos o tres años y constituían una reserva de carne fresca.

21 El “varayoc” era la autoridad de mayor categoría en un poblado. Su investidura y la entrega de “la vara” se realiza por medio de la elección comunal. Su origen es probablemente anterior a la llegada de los españoles al Perú, aunque hay una determinante influencia española en la fijación de sus caracteres y funciones actuales. Se trata en todo caso de una institución de origen andino y su difusión a la amazonía es un tema polémico no resuelto. A los varayoc o varayos se le debe respeto y consideración, ya que al cesar sus funciones no vuelven a ejercer otro cargo en la vida comunal, como no sea los de simples consejeros.

22 En las reducciones de importancia había también un trapiche para moler la caña de azúcar, una casa de recogimiento para las niñas y una herrería, la cual era muy útil, considerando lo importante que era reparar las herramientas que eran entregadas como prenda primera por los Misioneros a los gentiles que aceptaban reducirse. “Acudían de toda la Misión baja, Napo, Nanai, Tigre y había su carpintería seguida al Cabildo y muy hábiles carpinteros, escultores, torneros [...]” (Uriarte 1986:183).

23 Una vara de Castilla, llamada también vara de Burgos, equivale a 835 metros.

24 Uriarte, M. Op.cit (p. 162).

25 El P. Manuel Uriarte fue uno de los religiosos que ante la frustración por la falta de materiales constructivos, intentó fabricar ladrillos en la reducción de Santiago de la Laguna para poder concluir la iglesia. Su experiencia fue la siguiente: *[mandó a hacer]* “[...] ladrillos cuadrados con barniz blanco y negro, como jaspes, para el presbiterio, después se intentó enlosar de tablas de cedro, con división de sepulturas toda la iglesia, traer cal y tejas para el techo

y paredes de fuera; mas por mudarse los misioneros no se pudo ejecutar (Op. cit. p.183).

26 Ver en P.Maroni (1988:164).

27 Se denomina bajareque o pajareque la construcción de muros hechos con troncos y ramas trenzadas con cañas y barro. El término fue traído por los españoles desde las Antillas. En algunas regiones del Virreinato del Perú, entre ellas, Maynas, se le denominó también “tapia francesa”. Manuel Uriarte señala que: “De la Trinidad tuve buenas nuevas: el Hermano Lorenzo había sacado del monte unas ochenta almas [...] Al Hermano Lorenzo envié e Tiri-ri, donde hizo una curiosa iglesia de tapia francesa, con la ayuda de dos blancos y seis indios portugueses [...]” (1986:110).

28 Se denonima tarapoto al tronco ahuecado de una palmera, el cual era muy utilizado para hacer muros y techos.

29 Uriarte, M. op. cit. (p.167 y ss).

30 Uriarte, M. op. cit. (p.180).

51 JUAN, Jorge y Antonio de ULLOA (1742?) *Noticias secretas de América* (p.145).

32 Uriarte, M. Op. cit. (p.168).

33 Uriarte, M. Op. cit (p.119).

34 Uriarte, M. Op. cit (p.461).

35 El número de reducciones jesuitas existentes en 1768 varía ligeramente en las diversas fuentes. En el Informe General atribuido al oidor de Quito, Juan Romualdo Navarro, dirigido a su Majestad, acerca del gobierno de la Audiencia, transcrito por Rumazo González y presentado por María Elena Porras(1987) señala la existencia de 40 reducciones, si bien el listado adjunto sólo contiene 35 y en el mapa nº 3, acerca de Maynas antes de la expulsión jesuita, sólo se grafican 31. El historiador Francisco de Borja Medina S.J. (1997) señala que fueron 40 pueblos servidos por 28 misioneros (27 sacerdotes y un hermano).

36 Entre los documentos publicados en 1988 por F. Miranda, deseamos a manera de ejemplo señalar el relativo a la reducción de los Xeberos, en el río Aepena: “[*cuando llegaron los franciscanos*] a este pueblo, lo más del año en los días domingos y de festividad mayor, quedaban sin doctrina ni misa, por razón de que el Padre estaba lo más del tiempo ebrio; que en este mismo tiempo se ahuyentó toda la gente tomando el portante a Moyobamba y Lamas, quedando enteramente el pueblo asolado [...]” (p.77).

37 Por Real Cédula de 9 de julio de 1769 se ordenaba constituir en América y Filipinas, diez Juntas Superiores de Temporalidades para la administración de los bienes de la Compañía de Jesús en los dominios de ultramar. En el caso de Maynas, se creó la Junta de Temporalidades en la provincia de Quito, bajo la jurisdicción del virrey de Santa Fe.

Bibliografía general

- ABURTO, Carlos
1996 Régimen político y economía en un espacio fronterizo colonial, Maynas durante la segunda mitad del siglo XVIII.
En: *Revista Histórica*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, julio de 1996, vol. XX, nº 1.
- ACUÑA, Cristóbal de, S.J.
(1891) *Nuevo descubrimiento del Amazonas*. Colección Monumenta Amazónica, tomo 1. Iquitos: IIAP-CETA, 1985.
- AMICH, José y Fernando PALLARES y Vicente CALVO, O.F.M.
(1771) *Historia de las misiones del convento de Santa Rosa de Ocopa*. Lima: Milla Batres, 1975.
- ARDITO, Wilfredo
1990 Mecanismos iniciales de contacto de los misioneros jesuitas de Maynas, (p. 353-364).
En: *Actas del 1º Congreso Peruano de Historia Eclesiástica*. Arequipa: Arzobispado de Arequipa.
- 1990 Obligaciones y sanciones de los indios en las reducciones de Maynas. (p. 365-376).
En: *Actas del 1º Congreso Peruano de Historia Eclesiástica*. Arequipa: Arzobispado de Arequipa.
- BARNUEVO, Rodrigo de, S.J.
(1643) *Relación apologética, así del antiguo como del nuevo descubrimiento del río de las Amazonas, hecho por los religiosos de la Compañía de Jesús de Quito*. Colección Monumenta Amazónica, t. 1. Iquitos: IIAP-CETA, 1985.
- BERTMAN, Eric
1994 Pintor y cartógrafo en las Amazonas: Francisco Requena.
En: *Anales del Museo de América*, Madrid, vol 2, (p. 83-97).
- BIEDMA, Manuel, O.F.M.
(1682) *Memorial presentado al virrey duque de la Palata*. Jauja: Archivo de Ocopa, legajo nº 75.
- BLOCK, David
1994 *Mission culture on the Upper Amazon, native tradition, jesuit enterprise and secular policy in Moxos (1660-1880)*. Nebraska: University of Nebraska Press.
- BONILLA, Víctor Daniel
1968 *Siervos de Dios y amos de indios*. Bogotá: Tercer Mundo.
- CHANTRE Y HERRERA, José, S.J.
1901 *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español (1637-1767)*. Madrid: Avrial.
- ECHEVERRÍA, Manuel de y Francisco DE AGUILAR Y SALDANA
(1784) Documentos para la historia de las misiones de Maynas. En: *Boletín de la Real Academia de Historia*, Santiago de Chile, Informes nº 1.
- FIGUEROA, Francisco, S.J.
(1661) *Informe de las misiones del Marañón, Gran Pará o Río de las Amazonas*. Colección Monumenta Amazónica, t.1. Iquitos: IIAP-CETA, 1985.
- GARCÍA, Santos S.J.
1942 La Amazonia peruana y los jesuitas (p.135-144)
En: *El Mercurio Peruano*. Lima, año XVII, nº 180.
- GROHS, Waltraud
1974 *Los indios del alto Amazonas del siglo XVI al XVII*. Bonn: Estudios Americanos de Bonn, vol. 2.
- JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos
Relaciones Geográficas de Indias, Perú. Madrid: Manuel Hernández, 1881-1997, 3 tomos.
- JUAN, Jorge y Antonio de ULLOA
(1742?) *Noticias secretas de América*. Buenos Aires: Mar Océano, 1953.
- JUAN Y SANTACILIA, Jorge
1918 *Noticias secretas de América sobre el estado naval, militar y político de los reynos del Perú y provincia de Quito, costas de Nueva Granada y Chile*. Madrid: América.
- JOUANEN, José S.J.
1941 *Historia de la Compañía de Jesús en la antigua Provincia de Quito: 1570-1774*. Quito: Editorial Ecuatoriana, 2 tomos.
- LA CONDAMINE, Carlos María de
(1743) *Relación abreviada de un viaje hecho por la América Meridional, desde la costa del Mar del Sur hasta las costas del Brasil y de la Guayana, siguiendo el río de las Amazonas*. Madrid: s/e, 1921.

- LARRABURE Y CORREA, Carlos
Colección de leyes, decretos, resoluciones y otros documentos oficiales, referentes al departamento de Loreto. Lima: La Opinión Nacional, 1905-1908, 18 volúmenes.
- LEHM ARDAYA, Zulema
 1992 Efectos de las reducciones jesuíticas en las poblaciones jesuíticas de Maynas y Mojos (pp.135-164). En: Fernando Santos (compilador). *Opresión colonial y resistencia indígena.* Quito: Abya-Yala y Flacso.
- LUCENA GIRALDO, Manuel
 (1782) *Francisco de Requena y otros: Ilustrados y bárbaros. Diario de la exploración de límites al Amazonas.* Madrid: Alianza Editorial, 1991.
- MAGNIN, Juan
 (1783) *Breve descripción de la Provincia de Quito en la América Meridional, y de sus misiones de Sucumbios de religiosos de San Francisco, y de Maynas de P.P. de la Compañía de JHS a las orillas del gran río Marañón, hecha para el mapa que se hizo el año de 1740, por el P. Juan Magnin, de dicha Compañía, Misionero en dichas misiones.* Colección Monumenta Amazónica. Iquitos: IIAP-CETA, 1988.
- MARONI, Pablo, S.J.
 (1738) *Noticias secretas del río Marañón y misión apostólica de la Compañía de Jesús en la provincia de Quito.* Colección Monumenta Amazónica, t. B-4. Iquitos: IIAP-CETA, 1988.
- MARTÍN RUBIO, María del Carmen
 1991 *Historia de Maynas, un paraíso perdido en el Amazonas.* Madrid: Atlas.
- MARZAL, Manuel S.J.
 1981 Las reducciones indígenas en la amazonia virreinal. En: *Amazonia Peruana*, Lima, julio de 1981, vol. V, nº 10, (p. 7-45).
- 1994 *La utopía posible, indios y jesuitas en la América colonial.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2 tomos.
- NEGRO, Sandra
 "El urbanismo jesuítico en la misión de Maynas". En: *Pueblos de las misiones jesuíticas en Sudamérica: continuidad, rupturas y cambios en los siglos XVIII-XX.*
- (En el CD-ROM titulado: *Impacto en América de la expulsión de los jesuitas.* Toledo: Fundación Talavera (en preparación).
- PONCE LEIVA, Pilar (transcripción)
 1994 *Relaciones histórico-geográficas de la Audiencia de Quito (siglo XVI-XIX),* Quito: Abya-Yala y Marka, 2 tomos.
- PORRAS, María Elena
 1987 *La gobernación y el obispado de Maynas (siglos XVII y XVIII).* Quito: Abya-Yala y Taller de Estudios Históricos.
- PRINZ, Ulrike
 1997 Los Omagua entre resistencia y adaptación (1542-1768). (p.77-105). En: María Susana Cipolletti (compiladora) *Resistencia y adaptación nativas en las tierras bajas Latinoamericanas.* Quito: Abya-Yala.
- PULGAR VIDAL, Javier
Geografía del Perú. Lima: Universo, s/f
- QUEVEDO, Francisco O.F.M.
 1942 *El ilustrísimo Fray Hipólito Sánchez Rangel, primer obispo de Maynas.* Buenos Aires: Coni.
- RAIMONDI, Antonio
 1983 *El Perú.* Lima: Editores Técnicos Asociados, 4 tomos.
- REGAN, Jaime S.J.
 1983, Las reducciones de los jesuitas en Maynas. En: *Hacia la tierra sin mal.* Iquitos: CETA, 2 tomos.
- RENARD-CASEVITZ, F.M y Theodore SAIGNES y Anee Christine TAYLOR
 1988 *Al este de los Andes, relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XV y XVII.* Quito: Abya-Yala e IFEA.
- RODRÍGUEZ, Manuel S.J.
 (1648) *El Marañón y Amazonas. Historia de los descubrimientos, entradas y reducción de naciones, trabajos malogrados de algunos conquistadores y dichosos de otros, así temporales como espirituales en las dilatadas montañas y mayores ríos de América.* Madrid: Antonio González de Reyes, 1648.
- RODRÍGUEZ CASTELO, Hernán. (compilador)
 1997 *Diario del padre Fritz.* Quito: Studio 21.

ROTH, Alexandra.

- 1997 The Xebero "indios amigos? Their part in the ancient province of Mainas.
En: María Susana Cipolletti (compiladora) *Resistencia y adaptación nativas en las tierras bajas Latinoamericanas*. Quito: Abya-Yala, (pp.107-122).

RUIZ, Hipólito

- 1952 *Relación histórica del viaje a los reynos de Perú y Chile*. Madrid: s/e.

SANTOS, Fernando

- 1992 *Etnohistoria de la Alta Amazonia, siglos XV al XVIII*. Quito: ABYA-YALA.

SCHULLER, Rodolfo

- 1911 Documentos para la historia de las misiones de Maynas.
En: *Boletín de la Real Academia de Historia*, Madrid, noviembre de 1911, vol. LIX (p. 262-276).

TAYLOR, Anne Christine y

Cristóbal LANDAZURI (compiladores)

- 1994 *Conquista de la región jívaro (1550-1650)*. Quito: Marka, IFEA y Abya-Yala.

URIARTE, Luis

Poblaciones nativas de la Amazonia peruana.

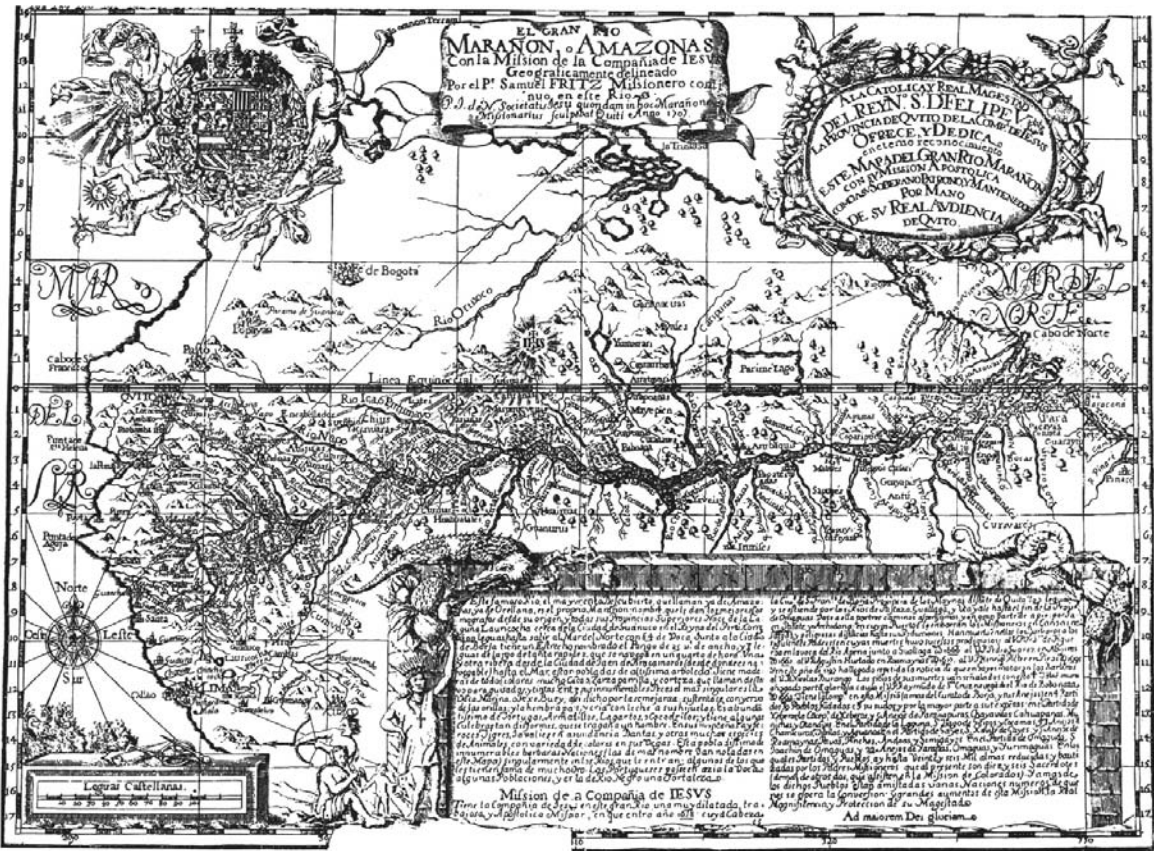
En: *Amazonia Peruana*, Lima, 1876-1878, vol. 1, nº 1 (pp. 9-58).

URIARTE, Manuel, S.J.

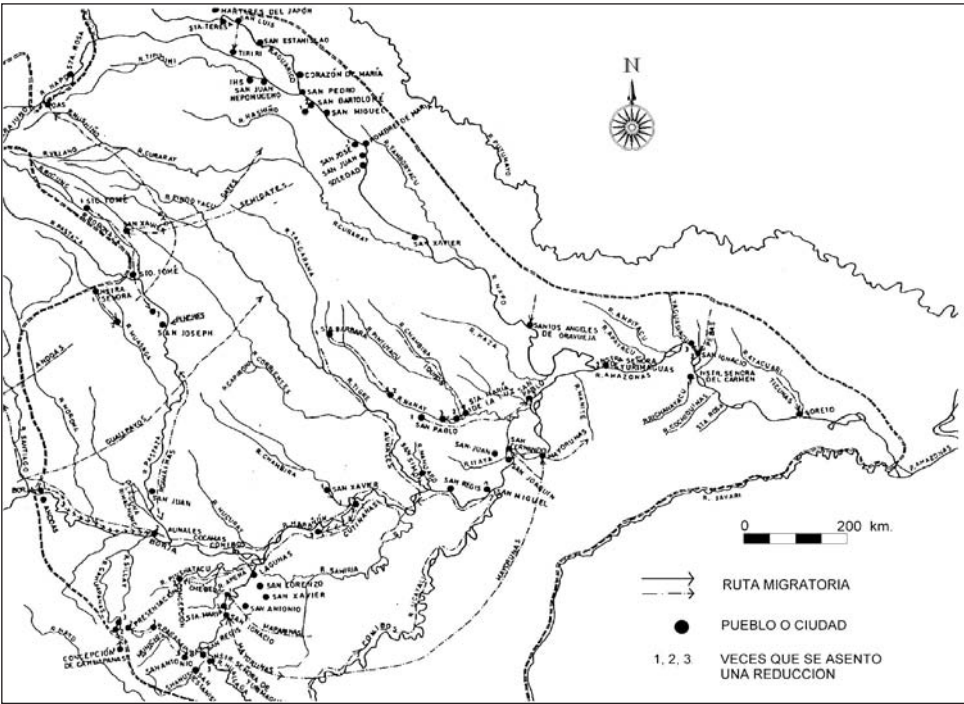
- (1775) *Diario de un misionero de Maynas*. Colección Monumenta Amazónica, t. B-2, Iquitos: IIAP-CETA, 1986.

VELASCO, Juan de, S.J. (1788)

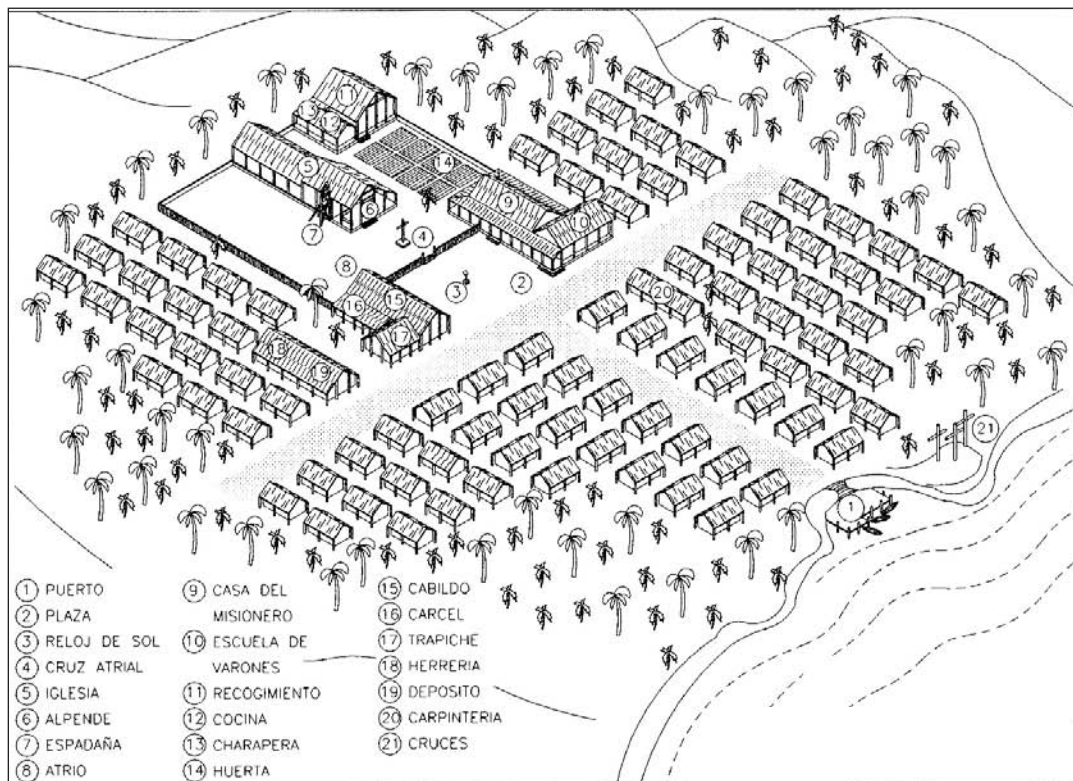
- 1841 *Historia del reino de Quito en la América meridional*. Quito.



Mapa del Amazonas dibujado por Samuel Fritz S.J. (1707)



Virreinato del Perú
Reducciones jesuíticas fundadas entre 1638 y 1767 (Fuente: K. Mira s/f)



Poblado de la misión de maynas (Reconstrucción historiográfica ideal [1])



La ex-reducción de San Ignacio de Pebas en la actualidad (Fuente, F. Marussi, 1998)

LA HACIENDA DE CIENEGUILLA EN ZACATECAS



Luis Arnal Simón

Universidad Nacional Autónoma de México.
México D.F., México

Los Jesuitas llegan a la Nueva España en 1572, con la conciencia de fundar Colegios para atender el bien espiritual y temporal de los hijos de vecinos; tenían como propósito educar a la juventud y como condición inseparable de ésta, se dedican a fundar misiones con un espíritu de cruzada que los impulsa a explorar y conquistar espiritualmente tierras de gentiles, iniciándose un rápido avance hacia el norte de la Nueva España; ya para finales del siglo XVII estaban asentados en Sonora y California.

Los colegios fueron fundados donde había poblaciones ya formadas como Oaxaca, Veracruz, Puebla, Morelia, Guadalajara, Durango y México, pero también incursionaron rápidamente en aquellos apartados lugares donde se empezaban a asentar los pobladores, sobre todo, en zona de guerra. Así, dos años después de su arribo ya visitaban Zacatecas y otros centros mineros de Durango. Durante esas entradas, entendiendo éstas como la primera aproximación al territorio y debido a que el camino estaba infestado de indios de guerra, eran acompañados por soldados de frontera.

Los Jesuitas llegados a la Nueva España eran hombres de pensamiento, convencidos de la educación en las artes y ciencias, abiertos a las ideas, con espíritu de observación y análisis, con voluntad de aprender y ponerse en contacto con otras culturas y con una gran conciencia de unidad, de fe en la orden y amalgamados en un equipo de trabajo disciplinado y sobre todo, con una enorme vocación apostólica. Esto les permitió avanzar rápidamente en cuanto a la obtención de concesiones, terrenos agrícolas y propiedades urbanas, que supieron aprovechar para mantener y acrecentar los Colegios.

Las haciendas jesuitas del siglo XVIII abarcaban una extensión de más de dos millones de hectáreas y en-

tre todas, producían los recursos para mantener la extensa estructura educativa y de misión.

Cuando llegaron, encontraron que las otras órdenes habían establecido una serie de conventos que dejaban casi todo el territorio conocido en sus manos; por otro lado, los Jesuitas requerían de pueblos con cierta organización para intentar su "misión", palabra que tiene el mismo significado que la palabra *Apostolein*, que significa mandar, cuando se trata de personas, es un grupo que ha sido mandado por la iglesia en un trabajo de conversión, pero cuando se habla de lugar, es un área en la cual se llevan a cabo actividades de convencimiento, y también es el lugar donde reside el misionero.¹

Por eso, los Colegios aparecen en la zona central ocupada por poblados de españoles y las misiones en las áreas donde era posible reunir a grupos de tribus en una nueva organización, aunque la misión siempre incorporará más territorio del que puede *controlar*.

Baja California, Sinaloa, Sonora, Chihuahua y Arizona, fueron los lugares de la experiencia misional Jesuítica, quienes llevados de una gran determinación, superarán las condiciones naturales y las dificultades de idiomas, costumbres y ritos de los pueblos de indios. El resultado final será la recuperación de un territorio que después se aprovechará en su explotación y utilización, aunque las consecuencias inmediatas serán el cambio de patrón de conducta de los indios, la pérdida del hábitat natural y la incorporación de nuevas especies de animales, factores que causarán la pérdida de algunos grupos de tribus locales, sin embargo, a la vez que se establecían en sus Colegios y se definía el territorio de misión, los Jesuitas se preocuparon de crear un aparato que pudiera mantener los enormes gastos que esta labor representaba.

Esto sólo fue posible al tener un sistema productivo y financiero de acumulación de tierras de ganado, labor y minas e ingenios con el cual sostener el gran esfuerzo misional e incluso los gastos derivados del mantenimiento y conservación de los Colegios. Esta vocación por el campo, proviene de los consejos, que Alonso de Villaseca, su primer patrono en la Nueva España, les dio cuando les dijo que las mejores inversiones que podían hacer para sostener sus Colegios eran “haciendas de campo a medio hacer, pues en tal estado costaban poco y con la solicitud y trabajo de los nuestros valdrían mucho”.²

Así pues, desde 1576, el Colegio de México adquirió una gran hacienda de ganado mayor “Santa Lucía” con los recursos de la donación de Villaseca, en Puebla, el fundador del Colegio del Espíritu Santo, Melchor de Covarrubias les aconseja comprarán tierras y ganado, gracias a Ruiz de Ahumada, benefactor del Colegio de Tepotzotlán, adquieren la gran propiedad de Santa Inés, otros bienhechores, comerciantes, mineros y ganaderos, nombran a los Jesuitas sus ejecutores testamentarios o simplemente les donan enormes fortunas como Álvaro de Lorenzana, Martín Ruiz de Zavala (fundador del Colegio de San Luis Potosí), Juan de Chavarría; incluso entre el clero secular, los Jesuitas hicieron grandes alianzas como con el obispo Mota y Escobar, quien dejó sus tierras y rentas a la orden para fundar un segundo Colegio en Puebla, así como el Colegio de Guadalajara que fue dotado por el propio cabildo catedralicio y el Colegio de Veracruz, quien tuvo como benefactor a un canónigo poblano.

Así vemos cómo el origen de la hacienda de Cieneguilla está relacionado con este tipo de donadores y también con los deseos de la orden de establecer misiones en el norte, en plena zona de guerra chichimeca, ya hemos mencionado como iniciaron desde muy temprano “entradas” en territorio hostil donde se habían establecido pobladores cerca de los centros mineros, sobre todo, en la región cercana a Zacatecas, considerada el centro de la pereza, la molicie y los vicios y donde la práctica religiosa era casi nula, fue durante una de esas visitas, en las que los Padres Suárez de la Concha y Sánchez Baquero, conocieron a Don Vicente Zaldívar, maese de campo, quien protegió con sus soldados parte del viaje de los padres, de esto “quedó tan aficionado y devoto a la Compañía que después nos fundó liberalísimamente el Colegio que en aquella ciudad –Zacatecas– tiene la Compañía.” En 1578, ya habían decidido seguir conservando esas visitas periódicas que servían para “lavar crí-

menes y pecados y para renovar la vida cristiana tan constantemente amenazada en este emporio”.³

Los Jesuitas habían predicado en Zacatecas varias veces, hasta que en 1589 “*aceptan la donación de un sitio cercano a la Ermita de San Sebastián y algún dinero para arreglar unas piezas donde vivirían los nuestros el tiempo que vinieran a misiones*”, al año siguiente y accediendo a los deseos de los habitantes y para preparar las misiones del norte, se pone residencia estable con unas casas provisionales. Pero será hasta 1617 que el capitán Zaldívar, quien ya se había convertido en un rico minero y terrateniente, haga la donación de la hacienda de ganado mayor de Cieneguilla para que la orden contara con los medios económicos que le permitieran sostenerse. El P. Florencia menciona que “se logró, –la donación– felizmente en Zacatecas por la liberalidad del Maese de Campo Don Vicente Zaldívar y Mendoza caballero de la orden de Santiago, pacificador y capitán general que había sido de aquella provincia y uno de sus primeros pobladores, era muy antiguo en este notable caballero el afecto a la Compañía de Jesús y el deseo de fundar un Colegio en aquella ciudad, lo acabó de resolver el ejemplo de su nobilísima esposa Doña Ana de Bañuelos, –Pérez de Rivas⁴ dice que gastaron en el templo y sus torres como ocho mil pesos– que poco antes había dejado en su testamento el quinto de sus bienes para la fundación de este Colegio, siguiendo el Maese de Campo tan piadoso ejemplo, añadió al dicho legado otras cantidades hasta la suma de veintisiete mil cuatrocientos pesos, ocho mil para la fábrica de la iglesia y el resto para fondos en que se sustentase la comunidad y que se emplearon por su dirección en la compra de las haciendas de la Cieneguilla, contribuyó fuera de eso para muchas obras de adorno de la iglesia, su torre, retablos y algunas otras alhajas para el servicio de los altares”.⁵

Dice Chevalier,⁶

Es curioso ver cómo la Compañía empleó esas montañas de buenos pesos mexicanos en formar y desarrollar sus propiedades territoriales, como a partir de innumerables donativos, compras y cambios de tierras, modestos a menudo, nacieron vastos conjuntos rurales y opulentas haciendas... pues habiendo comenzado con nada, los Jesuitas tuvieron muy pronto los más ricos rebaños de ovejas, los más florecientes ingenios de azúcar, las haciendas mejor administradas, sin hablar de la indiscutible superioridad de sus colegios y de sus misiones.

No cabe duda de que los Jesuitas tenían una gran percepción para detectar a la gente poderosa que pudieran ayudarlos y también un enorme conocimiento de los territorios, conocimiento adquirido en sus recorridos por el norte, y también por su preparación, muchos de sus coadjutores y encargados de las haciendas habían hecho estudios sobre producción y técnicas de riego, tenían conocimientos sobre arquitectura y organización urbana.

Toda la actividad de desarrollo en la fundación de misiones y de algunos presidios como los costos de operación y mantenimiento en aquellas retiradas posiciones, así como la manutención del aparato administrativo de los Colegios, no podía sustentarse por sí sola a base de fe, el apoyo material era tan vital para el crecimiento, de ahí que los colegios no fueran sólo centros de educación, sino el mando director del aparato económico, eran los sitios de donde salía el dinero y desde donde se distribuían las órdenes a los diferentes lugares; haciendas, trapiches, minas, rancharías, etc., que manejaban los administradores, pero también a los Colegios llegaban los productos y resultados financieros de las haciendas, hay que recordar que no sólo se manejaban recursos de efectivo, sino plata y oro y letras de cambio, pagarés y documentos por cobrar, como anticipo de cosechas o para comprar granos y ganado, de esta forma, la organización Jesuítica aparece como un enorme sistema bancario y financiero, que además recibía apoyos o financiaba proyectos similares de otros personajes poderosos como el Conde de Regla.

La administración de las haciendas

Las fuentes sobre la actividad de las haciendas jesuitas han sido conservadas celosamente, sobre todo en el ANCH (Archivo Nacional de Chile), debido a que al momento de su expulsión se formaron juntas de aplicaciones y enajenaciones de los bienes de la Compañía (temporalidades). En 1764, excluyendo las posesiones de los Colegios de Oaxaca, Veracruz, Yucatán y Chiapas, los Colegios de la provincia Jesuítica eran dueños de 56 haciendas a pesar de lo reducido del grupo de Jesuitas, era evidente ya que no sólo conservaron sus propiedades, sino que en la mayoría de los casos las acrecentaron, en 1653 había únicamente 336 miembros de la orden repartidos en toda la Nueva España incluida Guatemala y las misiones del norte, con esta escasa población se atendía a más de cien fundaciones (Colegios, casas y misiones) y más de 70 haciendas.⁷

Los Jesuitas demostraron que entendían no sólo cómo hacerse de propiedades, sino cómo concentrar esa propiedad en pocas manos, ya que en muchas haciendas sólo había un administrador de la orden, y era suficiente debido a una organización preocupada por rendimientos, diversificación de cultivos, crianzas y multiplicación y uso eficiente de los recursos.

La administración de las haciendas estaba en manos de un administrador que controlaba la hacienda y de un mayordomo; pero el Colegio mantenía una estricta vigilancia a través de normas reunidas en el *"Manual de instrucciones a los Hermanos Jesuitas administradores de haciendas de campo"*, que exigía que se llevaran nueve libros para registrar las entradas y los gastos, las cosechas, inventarios y deudas, registros de trabajo y labores y los documentos legales, forma de adquisición y composición de la hacienda. Era deber del rector del Colegio, revisar esas cuentas y compararlas con las llevadas por el encargado de negocios.

Se nota por estas instrucciones y procedimientos que los Jesuitas hacían muy pocos negocios basados en la confianza, de esta manera, el colegio tenía un fuerte control sobre los administradores de las propiedades, detrás de cada compra, de cada adjudicación, había una investigación y se tenía mucha cautela al seleccionar los terrenos aunque fueran por donativo, *"en todo caso es fácil ver como los Colegios no se contentaban con recibir y comprar tales o cuales bienes raíces, sino que los cambiaban, los vendían o los revendían según la utilidad o conveniencia"*.⁸

El procedimiento para ir engrandeciendo la propiedad se basaba en dos aspectos: por un lado, proteger las propiedades obtenidas y unificarlas, y por otro, buscar la multiplicidad de cultivos o de crianzas por regiones, o de acuerdo a las condiciones geográficas o climáticas, ya que lo que se pretendía era la autosuficiencia tanto en calidad y producto de las tierras, como en infraestructura, para almacenar o conducir el agua, caminos, almacenes y otras fábricas de apoyo al campo; de esta manera, se evitaban los arrendamientos a terceros por derechos de uso, paso o vías de agua, *"ciertos conjuntos territoriales parecen contruidos... como si su objeto fuera suministrarles a los religiosos los diferentes productos de la Nueva España"*.⁹

Para mantener el control y conocimientos sobre los extensos territorios de la orden, se había establecido una división regional que tomando como centro de decisión

los colegios, se iba transmitiendo hasta los administradores de hacienda.

Sin embargo, las haciendas Jesuitas no diferían casi de las otras, más que por tener mejor llevadas las cuentas, mejor trato a los sirvientes y esclavos y una utilización más racional de la tierra; este celo y solicitud por sus haciendas hacían que algunos colegios o sus miembros, se desviarán de sus fines espirituales, incluso algunos hermanos administradores fueron expulsados por faltas contra la regla.

Existían en las haciendas tres especies de trabajadores:¹⁰

1. Los esclavos negros y mulatos a los que los Jesuitas recomendaban mostrarse clementes con ellos, aunque si se les tenía que castigar, debía de hacerse “como padres de familia”.
2. Los sirvientes o gañanes y gente de a caballo, que vivían en la hacienda como “hombres libres”, para el pago de su jornal se procedía a la *raya semanal* “mes cumplido, mes pagado y nada adelantado”.
3. Una última categoría de gente empleada, era la de los indios reclutados entre los pueblos de la región, aunque también se tenía a chichimecas pacificados y no tanto, que eran incorporados a las labores. Estas cuadrillas venían siempre con sus “capitanes” y con sus indias que les preparaban la comida. Para que no se escapasen, los encerraban en barracones.

También había hombres de a caballo para vigilar las faenas del campo y controlar y conducir los ganados, éstos se contrataban libremente.

El término *lista de raya*, apareció en estas haciendas regulando su operatividad, en el “Manual de instrucciones”, se menciona:

[...]han de tener el cuaderno de la raya de los gañanes de la hacienda, el cual han de escribir en la forma acostumbrada, poniendo en el margen de enfrente de cada nombre una raya y otra después del nombre hasta el fin del margen[...] han de anotar por rayas que denotan reales y otras cifras que denotan pesos[...] lo que va llevando cada uno a su cuenta y en la segunda los días que van trabajando.

Por último, también había cuadrillas sacadas de los pueblos, pagándoles por adelantado a los capitanes de dichas cuadrillas, ésto sólo se hacía cuando eran las épocas de cosecha para acelerar las siembras.

En cuanto a la extensión y cultivos de las haciendas jesuitas, éstos tenían desde pequeños ranchos de menos de 100 hectáreas, hasta enormes latifundios de 180.000 hectáreas.¹¹ (ver cuadro 1).

Respecto al género de cultivos y crianzas, abarcaban tierras de labor, trapiches de ingenios de azúcar, ganado mayor y menor, minas, molinos y haciendas pulqueras y de leña. (ver cuadro 2).

De esta forma, la extensión y variedad de cultivos daba a los Jesuitas, la oportunidad de tener un mercado diversificado y controlar así, los precios de las cosechas y crear un sistema interhacendario de abastos.

La institución clave para abastecer a todas las haciendas era la bodega del Colegio Máximo que operaba como el agente central de compras y de almacenamiento, y era capaz de proveer a las haciendas de casi todo lo que necesitaban; ésto por lo regular, se hacía por partidas y una o dos veces al año; en esos tiempos, la bodega enviaba los implementos necesarios o el dinero para las cosechas, también absorbía los excedentes de las ventas para conservar los precios estables y convenientes para la empresa agrícola.

Infraestructura y producción (ver cuadro 3)

La Hacienda de Cieneguilla era una de las más extensas en tierras, al momento de la expulsión de la orden tenía 43.747 hectáreas, obtenidas por diversos modos a partir de su fundación por Don Vicente Zaldívar; estas formas de ir adquiriendo tierra, fueron desde las compras, composiciones reales y otros donativos, sin embargo, para que la tierra pudiera producir había que dotarla de infraestructura agrícola, canales, presas, puentes, jagüeyes, corrales, bordos, silos y almacenes que en conjunto llegaron a valer más que las tierras, en los avalúos realizados por la junta de temporalidades, las tierras valían 124.630 pesos, mientras que la infraestructura 132.164 pesos, estas obras además de ser necesarias, ayudaban a producir más.

La hacienda de Cieneguilla por su extensión y ubicación, adquirió un valor predominante, al surtir de alimentos a las poblaciones cercanas (Zacatecas, San Luis Potosí y Aguascalientes). Desde 1617, año en que toman posesión de las tierras, los Jesuitas consideraron a esta hacienda como una de las más importantes para la Compañía, aunque había otras en la región como Tetillas, Ciénega Grande, La Parada y Linares, que también

dependían administrativamente del Colegio de Zacatecas.

La producción de la hacienda mostraba meses muy buenos como marzo, abril, junio, julio y septiembre; esto significa que las variaciones estacionales, que suponen escasez de agua en los primeros meses del año, era suplida con la infraestructura hidráulica, lo que proporcionaba buenos resultados, aún en esos meses de sequía, estas ventas tempranas o tardías de cosechas, daban la oportunidad de poder establecer precios altos en muchos productos, sin embargo, la época normal de cosecha, eran los meses de septiembre a noviembre, por lo que los ingresos mayores para el colegio era alrededor de esas fechas, ya que muchas cosechas se vendían por adelantado.¹²

Sin embargo, los gastos mayores, también eran en la época de cosecha, debido a los gastos de recolección, fletes y contratación de personal excedente que hacían incrementar las raciones.

La renta del suelo no utilizado también dio muy buenos ingresos para la hacienda, lo que servía para compensar las épocas de crisis, como menciona Florescano¹³ *“los años de cosechas abundantes significan[...] años de precios bajos, en los productos”*, en casi todas las haciendas jesuíticas, existía un número significativo de arrendatarios, en Cieneguilla para la segunda mitad del siglo XVIII, había 74 arrendatarios que producían poco más de mil pesos de renta al año, las tierras dadas en arriendo eran normalmente tierras alejadas, malsanas o “enmontadas”, que poco a poco eran habilitadas por los mismos arrendatarios, con lo que la hacienda las iba recuperando y se podían volver a arrendar a precios más altos cada vez.

En Cieneguilla se arrendaban 5.000 hectáreas en promedio cada año, pero en términos generales en haciendas grandes se arrendaba hasta el 10% del total.

Aunque los Jesuitas del Colegio de Zacatecas tenían otras propiedades urbanas, representaban poco más del 1% de sus productos, aunque la media en todos los colegios era del 8% del ingreso por rentas de casas en los sectores urbanos.

Origen y composición de la hacienda

La preocupación de los mineros Zacatecanos, era que cada vez que se hacía una incursión persiguiendo a los indios hostiles que atacaban las caravanas y peque-

ñas rancherías, la ciudad se quedaba desguarnecida, para evitar esta situación Pedro Ahumada Sámano y otros capitanes de frontera como Juan de Portugal, establecieron varios presidios para proteger la zona cercana a los reales de minas, presidios que habían sido la estrategia militar para tomar el control del territorio desde los primeros Virreyes, pero que desarrolló en la frontera ampliamente el Virrey Enríquez.

Los presidios tenían como objetivo proteger los caminos, las zonas agrícolas y mineras y funcionaban también como mesones y almacenes de víveres y pertrechos. Juan de Portugal obtiene la merced de tierra que da origen a la hacienda de Cieneguilla en 1569 y construye un presidio (Ciénege de Portugal), para defensa de la ruta entre Aguascalientes y Guadalajara, este presidio durará hasta finales del siglo XVI, ya que los asaltos fueron disminuyendo con la pacificación de los indios Guachichiles y Zacatecos. Estas mercedes de tierras se obtenían de la corona a través de los Gobernadores, mercedes que tenían como finalidad crear áreas de cultivo y ganadería para consolidar la frontera y seguir el avance hacia el norte; sin embargo, estas mercedes estaban condicionadas *“para que dentro de tres años la pueble con casas y ganados y cultive la tierra y no la pueda tener despoblada y otros tres años continuos durante los cuales no la pueda vender a ninguna persona y en ningún tiempo a iglesia, monasterio ni persona eclesiástica, so pena que las ventas que en otra manera hubiese, sea en si ninguna y de ningún valor ni efecto y que conque siendo necesario poblar en ella ciudad villa o congregación[...]”*¹⁴ Este propósito además de despejar el territorio de indios chichimecas servía para recompensar a los particulares que habían ayudado a la corona en el descubrimiento y conquista de nuevos territorios o colaboraban en construir la infraestructura regional con caminos, puentes, acueductos y protección de la frontera proporcionando soldados para su defensa.

Así que edificar el presidio de Ciénege de Portugal fue el primer paso para ir liberando estas tierras de gentiles, presidio que seguramente no utilizaron los Jesuitas, ya que siempre trataron de evitar en lo posible el contacto con los presidios *“donde haya presidios de soldados debe haber curas o pastores privados, los nuestros –jesuitas– podrán asistirlos en su ministerio pero ésto sólo puede hacerse con la atención de que no resulte perjudicada la misma iglesia y pueblos cuya atención es primordial”*,¹⁵ sin embargo, en sus recorridos hacia Zacatecas debían de conocer las tierras que

después gracias al donador llegaron a ser parte de su patrimonio.

Otro poseedor de tierras aledañas a Cieneguilla fue el gobernador de Nueva Galicia en 1576, Don Jerónimo de Orozco, quien por medio de sentencia adjudicatoria poseyó ciertas tierras hacia 1556 en esa región. Las relaciones políticas y el poder económico van de la mano en este proceso de consolidación de la gran propiedad que fue formándose en Cieneguilla. (ver cuadro 4).

Se observa cómo Don Vicente Zaldívar le compra a Juan de Zepeda las tierras de Cieneguilla con todos los montes, pastos, aguas y abrevaderos, potreros, cajas y corrales, cercados, ganados mayores y menores, bueyes y carretas, herramientas y aperos, tierras de pan llevar, sementeras de maíz y otras semillas frutales y hortalizas¹⁶. Las tierras en ese momento, en que las adquiere Zaldívar tienen una extensión de más de 16.000 hectáreas. El caso del Maese de Campo Zaldívar es excepcional en cuanto a que siendo un minero, no poseía autoridad política –directamente– que le hubiera permitido hacerse de grandes extensiones por el método de las mercedes, sin embargo, entre sus propiedades además de Cieneguilla, tenía otra bastante extensa en el valle de Suchil al poniente de Sombrerete, y en ella criaba ganado vacuno, caballar y cultivaba granos para abastecer las minas cercanas que poseía en San Martín. Aunque este procedimiento de acumulación de tierras y minas no permitía, a la larga, conservar ambas actividades con igual rendimiento, servía para mantener la autosuficiencia de ambas actividades, la minería en el siglo XVII, sufre una decadencia, lo que provocó en las haciendas, lo que podría denominarse un “cambio de giro” y al no depender de la necesidad de crianza de mulas, cueros y alimentos para las minas, las haciendas se convierten en unidades cerradas, más aisladas y autosuficientes, de lo que habían sido en otros tiempos.

A partir de 1617 en que la hacienda pasa a poder de la Compañía, se procede a su deslinde y poco después en 1644 se obtiene una “composición” de tierras de más de 6.000 hectáreas de parte de Felipe IV *“de todos los huecos realengos, baldíos y demasías que existieran entre caballeriza y caballeriza, para que no quedase en medio ninguna fracción sin titular a nombre de la Compañía”*.¹⁷

Otra parte, 20.000 hectáreas de la hacienda son compradas simbólicamente a Diego de los Ríos Proaño

ya que sólo le pagan 250 pesos por esa enorme extensión de tierra.

Hacia 1564 una parte denominada San Nicolás Chapultepec, fué vendida por los Jesuitas por medio del P. Lorenzo López a un comerciante de Zacatecas, aunque en realidad no hubo tal entrega de dinero sino que se puso a censo en propiedades del comerciante, que la Compañía administró.

Entre 1654 y 1767 se inicia la producción sistemática y ordenada, durante esos años, la Compañía ha iniciado su labor de misión en el norte: California, Sonora, Arizona y Chihuahua, por lo tanto, su esfuerzo por mantener esas misiones y la carga económica que representan, los obligan a ser más eficientes y a adquirir nuevas propiedades, son los años de gran auge y en Cieneguilla empiezan a aparecer las primeras construcciones de la hacienda, seguramente aprovechando los restos del presidio abandonado hacia 1591, se inician las grandes obras de infraestructura, presas, caminos, puentes y trojes o almacenes, así como las viviendas de los trabajadores.

La casa principal fue construida entre 1714 y 1735, consta de una sola planta con tres patios grandes, el más antiguo quizá formaba parte del antiguo presidio, mide treinta por cuarenta varas y en el centro de la arquería sur, se encuentra la fecha de construcción, labrada en la dovela central: 25 de mayo de 1715 y abajo el nombre del P. Ignacio Enríquez, administrador de la hacienda y su constructor en esas fechas.

El crecimiento económico y la necesidad de incrementar la producción, encuentran en el P. Baltazar López, al eficiente administrador que acabará de dar forma al edificio, él desarrollará en el patio principal, una historia iconográfica, con variadas formas escultóricas y simbólicas. Este patio está limitado por cuatro arcos iguales en sus lados, sostenidos por columnas cuadradas o pilastras, que soportan unas bóvedas de medio punto, de piedra cortada en cubos colocados en círculos concéntricos.

Las gárgolas tienen figuras labradas en piedra con los símbolos de los evangelistas, el toro, el león y el águila, por cuyas bocas arrojan el agua de lluvia de las bóvedas y que seguramente era recogida en barriles en la época jesuítica, el labrado de las piezas es de gran calidad, así como las figuras de ángeles y flores que acompañan el entablamento en todo el perímetro del patio el

águila bicéfala de los austrias aparece rítmicamente entre angelotes, haciendo con esto un homenaje a Felipe IV, en el lado oriente del patio y al centro del entablamento, aparece la fecha de construcción de este patio dividida entre las panzas de los ángeles y el pecho de un águila bicéfala: 1734 y el nombre del Rev. P. Baltasar López, quien fungió como administrador de la hacienda de 1730 a 1744, el P. López, nació en Burgos en 1698 e ingresó al noviciado en 1721, para 1730, ya estaba en el Colegio de Zacatecas, ocupado en los quehaceres del campo, en 1732, cierra los arcos del claustro y como hemos visto dos años después, termina toda la ornamentación y cornisamientos, en ese año, hace sus últimos votos y en 1737 lo manda el Colegio de Zacatecas a otra hacienda, probablemente Santa Rosa Saucedo. En 1744, lo encontramos en el Colegio de Valladolid trabajando en el campo en la hacienda de Parangueo, entre sus cualidades figuran las de “ingenio y prudencia, suficiente de juicio, bueno de mucha experiencia, de gran talento para lo del campo”. En 1751, a los 53 años, lo encontramos de nuevo en el Colegio de Zacatecas y termina sus días como dispensero en el Colegio de Durango en 1755.¹⁸

¿Cómo un hombre tan prudente cede a la vanidad de poner su nombre en la cornisa de la hacienda entre ángeles y flores?. Quizá su cualidad de “ingenio suficiente” lo hace aprovechar la circunstancia de que habiendo habido otro P. Baltasar López, quien muere hacia 1650 y había sido filósofo y erudito autor de los “Quince libros de Retórica” (1632) y era llamado príncipe de la latinidad de nuestro tiempo, maestro de elocuencia y Cicerón de nuestra provincia, sirva entonces esta coincidencia para que en homenaje a su nombre y al de él, ponga su nombre entre los ángeles músicos de Cieneguilla.

Gran parte de la hacienda tiene transformaciones arquitectónicas de estilo y crecimiento durante el siglo XIX, tanto en el uso y función, como en los detalles y estilos en puertas y ventanas, crecimientos y adiciones que se hacen para adaptar su uso a nuevas funciones, ya que la hacienda pasa a manos de particulares después de su expulsión, en la mayor operación de compra venta de todo el siglo XVIII, cuando el Conde de Regla –rico minero de Pachuca– compra en un millón de pesos antiguos, haciendas jesuitas, entre ellas: Santa Lucía, Xalpa, Portales, San Xavier, Santa Inés, Casablanca, Temoaya, La Gavia, Cieneguilla y Tetillas, las primeras del Colegio de San Pedro y San Pablo y del Noviciado de Tepotzo-

tlán y las últimas del Colegio de Zacatecas, en una sola operación se hace de más de 300,000 hectáreas, ¡por algo era el banquero de los Jesuitas!.

A finales del siglo XIX, la vocación de la hacienda cambia, si bien siempre había tenido ganado mayor, el maíz era su principal cultivo, así que los nuevos dueños, la familia Rul y sus descendientes le volverán a dar más importancia a la ganadería y sus subproductos, con esto el suelo se erosionará y parte de la infraestructura hidráulica se abandona, a finales de siglo, cerca de 900 reses se llevaban diariamente a Aguascalientes para enviar a Zacatecas e incluso a Estados Unidos, por el nuevo ferrocarril. Para principios de este siglo, se dedican a las reses bravas debido al auge de la tauromaquia en México en esas fechas, grandes toreros de la talla de “Alcachofa”, “Cuatro Dedos”, Talabarero y el mismo Rodolfo Gaona, exigían en sus contratos lidiar con toros de Cieneguilla.

Volviendo a la arquitectura de la hacienda, podemos decir que este es un ejemplo notable, ya que es de las pocas haciendas Jesuitas que se conservan en buen estado, ya que las modificaciones de épocas subsiguientes no alteraron lo fundamental del partido arquitectónico original, aunque algunos elementos formales, son sustituidos por los gustos y estilos de la época, así, por ejemplo, la portada original de la iglesia fué cambiada por una de gusto ecléctico.

Las haciendas eran unidades autosuficientes, por lo que tenían que poseer varios sistemas de producción que servían de apoyo, tales como carpinterías, herrerías, telares y en algunos casos, fábricas de loza y cerámica, en Cieneguilla se han encontrado restos de cerámica y de los hornos, ésta era de varios tipos de barro, simplemente con añadidos de color, pero también de cerámica con motivos fitomórficos en colores verde, negro y café. Es natural pensar que se necesitaba una masa poblacional suficiente para poder llevar a cabo todas las labores del campo, en la época de auge jesuita, había cerca de 5,000 personas habitando en casas de adobe en la hacienda, lo que integraba un conjunto urbano con calles y dependencias administrativas complementarias.

Los Jesuitas tenían en mente un sistema de producción, pero también las haciendas funcionaban para acercar las distancias entre Colegios y misiones, así que servían de lugares de hospedaje en los tránsitos hacia el norte a las misiones de Sonora y Sinaloa.

El sistema de hacienda diseñado por los Jesuitas, dejó muchos elementos que después de su expulsión siguieron funcionando, quizá las utilidades para los nuevos dueños no fueron tan buenas, al tener que pagar alcabalas e impuestos que los Jesuitas no pagaban o al no poder disponer de mano de obra suficiente, sin embargo sus sistemas de producción, interés por la infraestructu-

ra del campo y el conocimiento de cultivos, dio por resultado una empresa notable, que hizo posible la doctrina y socialización de muchas tribus del norte; delimitó una frontera y animó a los pobladores a establecerse en regiones lejanas, a su expulsión, el sistema se derrumba y los nuevos dueños de hacienda, nunca podrán hacer producir con la misma intensidad al campo.

Notas

- 1 Polzer, Charles N. "Rules and Precepts of the Jesuit Missions of Northwestern New Spain" p. 20. University of Arizona Press, Tucson, Arizona, 1976.
- 2 Chevalier, Francois. "La Formación de los latifundios en México", F.C.E., 1975 pp 294 y ss.
- 3 Archivo de la Hacienda de Cieneguilla, Volumen de Composición de la Hacienda.
- 4 Pérez de Ribas, Andrés. "Historia de los triunfos de nuestra Santa Fe...", Madrid, 1645.
- 5 Alegre, Francisco Javier. "Historia de la provincia de la Compañía de Jesús", México, 1961. 4 Vols. p.269.
- 6 Chevalier, Francois. op. cit. p.299.
- 7 Fonseca, Fabián de y Urrutia, Carlos de. "Historia General de la Real Hacienda". Imprenta de Vicente García Torres, México 1845-1853.
- 8 Archivo de la Hacienda de Cieneguilla. Volumen de la Composición de la Hacienda".
- 9 Cuevas, Mariano. "Historia de la Iglesia en México", México, 1924, Tomo III, p. 237.
- 10 Chevalier, Francois. "Manual de Instrucciones de los Hermanos Jesuitas, administradores de Haciendas". UNAM. 1950.
- 11 Florescano, Enrique. "Haciendas, Latifundios y Plantaciones en América Latina". Simposio de Roma, 1975, pp.158 y 221.
- 12 Florescano, Enrique. "Haciendas, Latifundios y Plantaciones en América Latina". Simposio de Roma, 1975, pp.1165.
- 13 Florescano, Enrique. "Origen y Desarrollo de los Problemas Agrarios en México 1500-1821", ERA, 1971, México, pp. 58 y ss.
- 14 Texto de la Merced a Francisco Venegas, dada por el Gobernador de Nueva Galicia, propietario de parte de las tierras de Cieneguilla (Río de Ávalos) en 1599, Archivo de la Hacienda.
- 15 Polzer, Charles N. "Rules and Precepts of the Jesuit Missions of Northwestern New Spain", University of Arizona Press, Tucson, Arizona, 1976.
- 16 Tomado de las escrituras originales de la Hacienda de Cieneguilla.
- 17 Tomado de las escrituras originales de la Hacienda de Cieneguilla.
- 18 P.J. Zambrano y Gutiérrez Casillas. "Diccionario Bibliográfico de la Compañía de Jesús en México", México, 1977.

Bibliografía

- ALEGRE, Francisco Javier S.J.
1958 *Historia de la Compañía de Jesús de Nueva España*. Roma.
- ARCHIVO DE LA HACIENDA DE CIENEGUILLA
Volumen de Composición de la Hacienda.
- BAKEWELL, P.J.,
Minería y Sociedad en el México Colonial. Zacatecas (1546-1700). México: Fondo de Cultura Económica.
- BRADING, D.A.
1978 *Haciendas y ranchos in the Mexican Bajío*, Cambridge.
- CHEVALIER, Francois.
1950 *Instrucciones a los Hermanos Jesuitas Administradores de Haciendas*. México: UNAM.
- CHEVALIER, Francois.
1952 *La Formation des grands domaines au Mexique*, París.
- CUEVAS, Mariano S.J.,
1924 *Historia de la Iglesia en México*. México.
- CUEVAS, Mariano S.J.
1944 *Tesoros Documentales de México Siglo XVIII*. México.
- DÁVILA, Garibi José Ignacio.
1939 *La Sociedad de Zacatecas en los albores del Régimen Colonial*. México.
- DECORME, Gerard S.J.
La Obra de los Jesuitas Mexicanos durante la Época Colonial 1572-1762. México: Porrúa, s/f.
- FLORENCIA, P.J.
1955 *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, México.
- FLORESCANO, Enrique.
Descripciones económicas, regionales de Nueva España 1766-1827. SEP-INAH.
- 1975 *Haciendas, Latifundios y Plantaciones en América Latina*. En: *Simposio de Roma*.
- 1971 *Origen y desarrollo de los problemas agrarios en México 1500-1821*. ERA.
- FONSECA, Fabián de y Carlos de URRUTIA
Historia General de la Real Hacienda, 1845-1853. México: Imprenta de Vicente García Torres.
- GIBSON, Charles.
1967 *Los Aztecas bajo el Dominio Español 1519-1810*. México: Siglo XXI.
- PÉREZ DE RIBAS, Andrés.
1645 *Historia de los triunfos de nuestra Santa Fe*. Madrid.
- POLZER, Charles
1976 *Rules and Precepts of the Jesuit Missions of Northwestern New Spain*. Tucson, Arizona: University of Arizona Press.
- ZAMBRANO Francisco S.J. y José Gutiérrez CASILLAS
1974 *Diccionario Bibliográfico de la Compañía de Jesús*. México.

Cuadro 1
Colegios y sus haciendas, de la Compañía de Jesús en Nueva España

Colegio	Nombre de la Hacienda	Caballerías	Hectáreas
Obispado de Puebla del Espíritu Santo	Ozumba	91 1/4	3923
	San Juan y Ojo de Agua	64 1/4	2762
	San Lorenzo y San Felipe	15 1/2	666
	Rancho San José	1	43
	Ranchos de San Juan Petlalcingo y Quajilote	84	3612
San Xavier	San Miguel Mendocina	39 1/2	1698
	Acocuilco y Agregadas	19 1/2	838
	San Juan Xaltipan	9 3/4	419
Obispado de México Máximo de San Pedro y San Pablo	San Pablo y San Ignacio	289 1/4	14437
	Chicavasco	208 1/4	8954
	Las Prietas	140	6020
	Santa Lucía	270 1/4	11620
	La Florida	264	11352
	Concepción	299	17157
	Tepeneme	268 1/2	11546
	San Francisco Xavier	743	31949
Noviciado San Francisco Xavier	Xalpa	343 1/2	14770
	Casa Blanca	97	4171
Noviciado San Francisco Xavier (Tepotzotlán)	Ntra. Sra. de la Concepción	228 1/2	9826
	Gavia	4182	179826
	Xuchimangas	34 1/2	1483
	Portales	205 1/4	8826
	Santa Inés	123	5289
	Xiloxingo	199 1/2	8578
	Temoaya	329	14147
	El Panal	36	1548
San Ignacio	San Xavier de la Barranca	274 1/2	11803
	San Lucas	238 3/4	10266
	Ovejas	1531 1/4	65844
Obispado de Guadalajara. San Luis Gonzaga. (Zacatecas)	Cieneguilla	10173/5	43747
	Tetillas	3961	170323
	La Parada	N.D.	N.D.
	Linares	90 1/2	3891
Guadalajara	Teluquilla	217 3/4	9363
Obispado de Durango Chihuahua	Tabaloapa	604 3/4	26004
Obispado de Valladolid de la Santísima Trinidad (Guanajuato)	Parangueo	523 1/2	22510
	Barreto	18	774
San Xavier (Valladolid)	Santa Clara Saucedá	187	8041
	San José de Queréndaro y sus anexas,	1047	60501
	Chapitiro, Sinsismo		
San Luis de la Paz	Lobos y Santa Ana	509 1/8	21892
	Manzanares	553 4/7	23803
	Cebras	2591	111413
Suma Total de las 44 haciendas			965635

Cuadro 2
Haciendas, Ranchos, Ingenios y Molinos propiedad de la Compañía de Jesús (c. 1767)

Nombre de la Hacienda	Especialización	Arzobispado de México Jurisdicción
Santa Lucía	de pastar ganado	Pachuca y S. Juan Teotihuacán
San Xavier	cría ganado mayor	Pachuca
San Francisco Hueytepeque	cría ganado menor y mayor	Pachuca, Tetepango y Actopan
San Francisco Chicavasco	labor y cría de ganado mayor	Tetepango y Actopan
San Pablo	labor y cría de ganado mayor y menor	Tetepango
Florida	cría de ganado mayor	Ixmiquilpan
Quesalapa	trapiche	Ixmiquilpan
La Negra	ovejas	Malinalco
San Nicolás	labor y cría de ganado mayor y de cerda	Malinalco
Santa Catarina	cría de ganado mayor	Malinalco
Xalmolonga	ingenio de azúcar	Malinalco
San José de Chalco	labor con riego	Tlalmanalco
Jesús del Monte	leña	Tacuba
Chicomocelo	labor con riego	Cuautila de Amilpas y Atlixco
Guautepeque*	labor con riego	Cuautila
San José Oculman	labor con riego	Texcoco
San Miguel	labor con riego	Cuautilán
Ayotla	ingenio de azúcar	Teutilán del Camino
San Borja	labor con riego	Coyoacán
Molinos de Belén	trigos	Coyoacán
San Nicolás de Buenavista	labor	Mexicalcingo
Chapingo	labor con riego	Texcoco
San Antonio Oculman	labor con riego	Texcoco
Tiripitío	trapiche de panocha con cría de ganado mayor	San Juan Zitácuaro
Barreto	trapiche de azúcar	Cuernavaca
Xochimancas	ingenio de azúcar	Cuernavaca
Xalpa	labor, cría de ganado mayor y pulques	Cuautilán y Zumpango
Santa Inés	cría de ganado mayor	Zumpango
Casa Blanca	labor con riego, cría ganado mayor y pulque	Tetepan
Temoaya	labor, cría ganado mayor y menor con pulque	Tetepango
Concepción	labor y ganado mayor	Cuautilán
Xuchimangas	labor y pastos con riego	Cuautilán
San Ignacio	ovejas	Colima
Colima	labor y ganado menor	Colima
La Prieta	ovejas	Metepeque
La Nueva	ovejas	Metepeque
La Gavia	labor, cría de ganado mayor y menor	Metepeque
Portales	labor con riego	Tacuba y San Cristóbal
Sabanilla	labor	Celaya
Barranca	labor y cría de ganados mayores	Celaya
San Lucas	labor y ovejas con riego	Celaya
		Obispado de Puebla
San Gerónimo	matanza, trasquila y labor	Tepeaca
San Luis	labor	Tepeji de la Seda
Carneros	labor	Tepeji de la Seda
Santo Domingo	labor	Tepeji de la Seda
Santa Ana	yeguas	Tepeji de la Seda
Petlalcingo	cabras y yeguas	Acatlán
Cuajilote	ganado mayor	Acatlán

Nombre de la Hacienda	Especialización	Arzobispado de México Jurisdicción
San Xavier	labor	Acatlán
Buenavista	cabras	Tepeaca
Zongolica	labor	Antigua Veracruz
Xoxotla	labor	Orizaba
San Salvador	ganado mayor y menor	Tehuacán
Petiflor	labor	Tepeaca
Estanziga	cabras	Tepeaca
Atiopa	labor	Antigua Veracruz
Putla	ovejas y ganado mayor	Justlahuaca
Tlacamama	ovejas	Xamiltepeque
San Pablo	labor con dos ranchos unidos a ella	Tepeaca
Ozumba	labor	Tepeaca
San Juan	ojo de agua de labor	Tlaxcala
Nuestra Señora de Loreto	labor	Tepeaca
La Noria	labor	San Juan de los Llanos
Teoloyuca	labor	San Juan de los Llanos
Santa Lugarda	labor	San Juan de los Llanos
San Martín	labor	San Juan de los Llanos
Los Reyes	labor	Tlaxcala
Amaluca	labor	Puebla
San Lorenzo	labor	Puebla
San Felipe	labor	Puebla
Nuestra Señora del Rosario	cabras	Guajuapán
Soquiaque	matanza	Tepeji de la Seda
La Concepción	labor	San Juan de los Llanos
Chichispesco	labor	San Juan de los Llanos
San Miguel	labor	San Juan de los Llanos
Santa Rosa	labor	San Juan de los Llanos
Huautepique	labor	San Juan de los Llanos
San Juan Bautista	labor	Tlaxcala
San Diego	labor	Tlaxcala
Santa Cruz	labor	Tlaxcala
Molino de Topoyanco	tierras laborías	Tlaxcala
La Alfonsina	labor	Atlixco
Santa Ana	ganado mayor	Chautla de la Sal
Tecolalpan	ganado mayor	Tlalpan
Acazonica	ovejas	La Antigua Veracruz
Carretas	ganado mayor	La Antigua Veracruz
Cacahuatal	labor y platanar	La Antigua Veracruz
Casa de Trasquila	trasquila	San Juan de los Llanos
La Mendosina	labor	Huejocingo
Acuicuilco	labor	Huejocingo
San Juan Bautista	pastos	Tlaxcala
Molino de San Simón	molino	Huejocingo
		Obispado de Oaxaca
Santa Inés	ganado mayor y menor	Michautlan
San Miguel	labor	Oajaca
		Obispado de Valladolid
Queréndaro	ganado mayor, menor y labor	Tlalpujagua
Santa Clara Saucedo	cría ganado mayor y menor	Guadalajara
La Tareta	hacienda	Pátzcuaro
Camargo	huerta olivar con molino de aceite y labor	Celaya

Nombre de la Hacienda	Especialización	Arzobispado de México Jurisdicción
San Isidro y San Ignacio Lobos y Santa Anita Manzanares San Nicolás Parangueo y agregadas (Cerrito y Quiriceo) San Nicolás de los Aguirres San Pedro de la Loza San Miguel San Ignacio La Parada**	labor y riego, cría de ganado mular y caballar labor y cría ganado mayor y menor labor y cría ganado mayor y menor y matanza labor y riego con molino labor labor ganado mayor y caballar ganado mayor y caballar cría de ganado mayor, menor y labor	Valle de Santiago San Luis de la Paz San Luis de la Paz Valle de Santiago Villa de León Guanajuato Guanajuato Guanajuato San Luis Potosí
		Obispado de Guadalajara
Cieneguilla Tetillas Ciénega Grande***	labor, ganado mayor y menor ganado mayor y menor con alguna labor plata, ganado mayor	Zacatecas (sic) Sombrerete Aguascalientes
		Obispado de Durango
San Isidro de la Punta Cincuenta y seis Sitios Nuestra Señora de los Dolores Tabaloapa La Ciénega Estancia de San Diego San José del Salitre Santa Catarina de los Corrales y San Isidro Iturralde Los Hornos Siete Viñas	labor con riego y estancias de ganado mayor y caballar ganado mayor y montes labor labor cría de caballada cría de ganado mayor cría de ganado mayor y caballar labor labor viñas	Nombre de Dios Durango Chihuahua Chihuahua Chihuahua Chihuahua San José del Parral Valle de San Bartolomé Parras Parras

* Los nombres están tomados de la fuente que es "Historia General de la Real Hacienda", imprenta de Vicente García Torres. México, 1845-1853, por lo que la fonética no coincide con el nombre actual de los poblados en algunos casos, por ejemplo: Guautepeque es actualmente Oaxtepec.

** San Luis Potosí defendía el Obispado de Guadalajara, sin embargo, aparece en el Obispado de Valladolid esta hacienda.

*** No registran la Hacienda de Linares y ésta de Ciénega Grande no aparece en ninguna otra fuente. ¿no será la misma? ¡Cieneguilla!

Fuente: Fabián de Fonseca y Carlos de Urrutia. "Historia General de Real Hacienda", Imprenta de Vicente García Torres. México. 1845-1853. 6 Vols. Tomo V pp. 227-233.

De acuerdo con los avalúos de 1767 (y posteriores) se tomaron los siguientes valores de algunas haciendas Jesuitas, con valores en pesos y la descomposición de su valor tomando en cuenta la infraestructura y los bienes.

Cuadro 3
Valor general de las Haciendas Jesuitas en México.
(1a. parte)

Nombre de la Hacienda	Valor de la Tierra	%	Valor de los ganados	%	Valor de la infraestructura	%
Acocuילו y Agregadas			-		24468	
Cieneguilla	25735	49.0	34952	-	132164	47.3
Barreto	124630	38.5	2986	10.8	10161	40.8
Chicavasco	24800	53.2	1828	6.4	-	21.8
Chicomozuelo	74291	81.5	-	2.0	-	-
El Panal	47564	48.0	-	-	7760	-
Casa Blanca	18000	69.9	9370	-	29137	30.1
Gavia	58900	59.9	16608	9.5	10600	29.6
La Florida	153000	84.3	5125	9.3	1863	5.9
La Barranca	23500	76.9	9305	16.8	18758	5.7
Las Prietas	14648	29.4	17742	18.7	-	37.8
Manzanares	4720	21.0	3865	78.9	1494	-
Mendocina	13230	54.3	-	15.9	6641	6.0
Ovejas	36345	74.8	36403	-	299	13
Parangueo	6948	15.7	28667	83.9	9089	0.4
Portales	73144	61.4	1852	24.1	15930	7.8
San Francisco Xavier	33100	63.4	18314	3.5	46241	30.1
San Lucas	414037	86.3	5989	3.8	32562	9.8
San Pablo y San Ignacio	6220	11.5	17436	11.1	14946	60.6
San Lorenzo y	67640	65.7	2768	17.0	11063	14.5
San Felipe	8050	36.1		12.4		49.1
Santa Ana y Lobos			231		1055	
Santa Inés	36851	77.4	285	0.5	945	2.8
Santa Lucía	9840	88.9	7898	2.6	39126	8.5
Tabaloapa	93994	66.1	-	5.6	5581	27.9
Temoaya	19590	77.8	9989	-	23498	22.2
Tepeneme	163500	86.7	-	5.1	1118	12.0
Tetillas	71352	98.3	117962	-	17824	1.7
Xalpa	136000	48.3	71523	42.3	35955	6.9
Xaltipan	53925	33.1	-	43.9	-	22.5
Xiloxingo	11180	100.0	-	-	804	-
Xuchimangas	31150	97.5	-	-	6401	2.5

Este cuadro está tomado del estudio de Hermes Tovar, "La Empresa Agraria Jesuita en México", HLPAL. Editorial Siglo XXI.

**Valor general de las Haciendas Jesuitas en México.
(2a. parte)**

Nombre de la Hacienda	Valor Total	Año
Acocuilco y Agregadas	52603	1802
Cieneguilla	324191	1767
Barreto	46642	1768
Chicavasco	91160	1767
Chicomozuelo	96978	1784
El Panal	25760	1775
Casa Blanca	98286	1775
Gavia	181440	1775
La Florida	30566	1777
La Barranca	49871	1767
Las Prietas	22498	1777
Manzanares	24344	1767
Mendocina	48546	1802
Ovejas	43808	1767
Parangueo	119114	1767
Portales	52180	1777
San Francisco Xavier	477977	1777
San Lucas	53926	1767
San Pablo y San Ignacio	102398	1777
San Lorenzo y San Felipe	22267	1770
Santa Ana y Lobos	47468	1767
Santa Inés	11073	1777
Santa Lucía	142060	1767
Tabaloapa	25171	1769
Temoaya	195431	1775
Tepeneme	72568	1776
Tetillas	281368	1767
Xalpa	163053	1775
Xaltipan	11180	1802
Xiloxingo	31954	1775
Xuchimangas	8101	1775

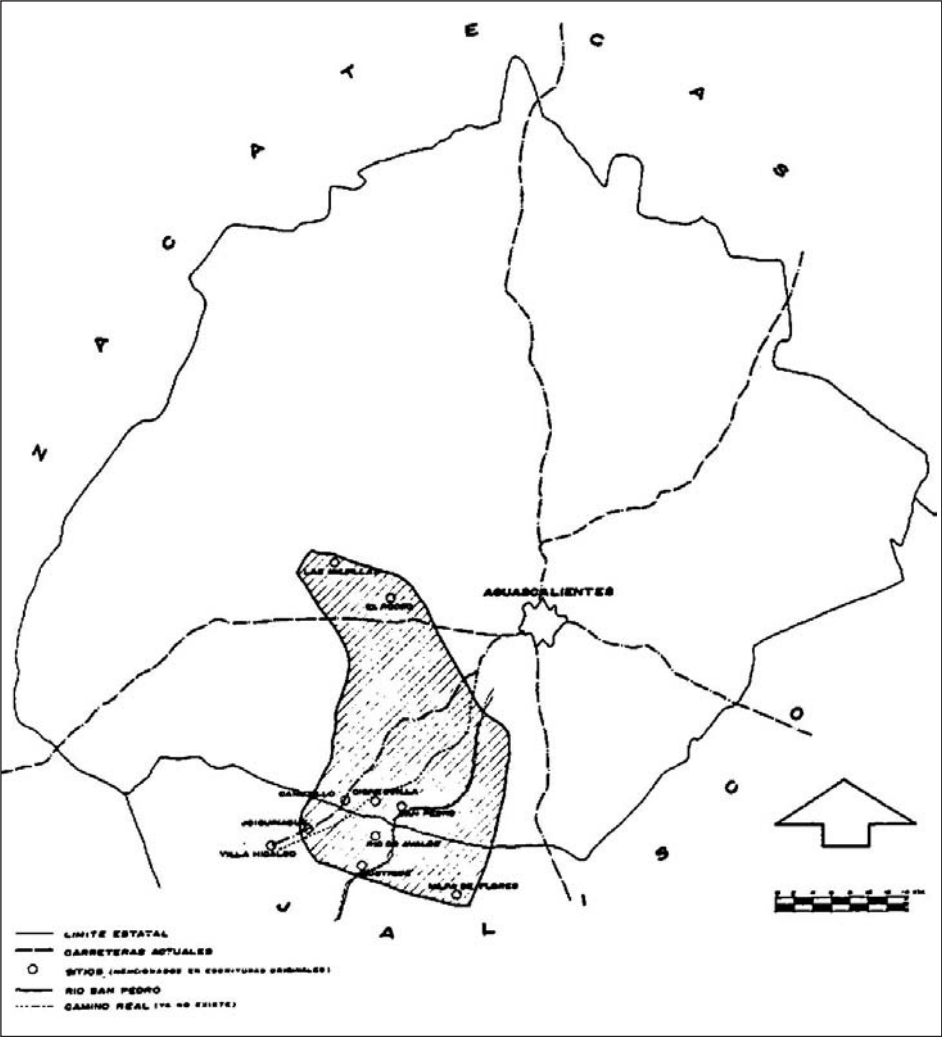
Cuadro 4
Formación de las tierras y poseedores de la Hacienda

Año - mes	Extensión	Forma de adquisición	Dueño	Lugar
1555 - nov.	??	Denuncia	Fernández de Proaño y Alonso Vazques	-
1556 - mar.	??	Sentencia	Jerónimo de Orozco (Jaco)	-
1560 - feb.	??	Cesión de derechos	J. de Orozco a Hernán Flores de la Torre	-
??	??	Derechos compartidos	H. Flores de la Torre y Fernández de Proaño	-
??	??	Merced	Sebastián de Medina	Tepetitlán
??	??	Venta	S. de Medina a Hernán Flores de la Torre	Tepetitlán
1569 - mar.	1 sitio menor	Merced	Juan de Portugal	Zieneguilla
1576 - ago.	1 sitio menor	Merced	Francisco Rodríguez Ronquillo	Vallehermoso (Gustique)
1591 - sep.	1 sitio menor 4 caballerías	Herencia/venta	Diego Gómez a F. Rodríguez Ronquillo	Zieneguilla
1591 - ?	de sitio menor a mayor	Merced	Francisco Rodríguez Ronquillo	Zieneguilla
1599 - ene.	3 sitios mayor	Herencia/venta	F. Rodríguez Ronquillo a Jorge de Alvarado	Tepetitlán (Valle de Flores Río Morcenique).
1599 - oct.	1 sitio menor 2 caballerías	Merced	Francisco Venegas	Río de Avalos
1601 - feb.	un sitio menor 2 caballerías	Donación	Andrés Martín	Río de Avalos
1605 - may.	un sitio menor 2 caballerías	Venta	De Andrés Martín a F. Rodríguez Ronquillo	Río de Avalos
1602 - ago.	un sitio mayor 4 caballerías	Merced	Francisco Rodríguez Ronquillo	Ciénega de Tule
1602 - jul.	3 sitios mayor un sitio menor 4 caballerías	Merced	Francisco Rodríguez Ronquillo	Boga de Benavente
1604 - mar.	8 caballerías	Merced	Francisco Rodríguez Ronquillo	El Canutillo
??	8 caballerías	Herencia	a Elvira Rodríguez de F. Rodríguez Ronquillo	Todas las propiedades
1612 - ?		Herencia	Juan de Zepeda de Elvira Rodríguez	Todas las propiedades
1617 - nov.		Venta en 19401 pesos	Vicente Zaldívar y Mendoza	Todas las propiedades de Juan de Zepeda.
1617 - jul.	7 sitios mayor 4 sitios menor 24 caballerías 16402 hectáreas	Donación	Fundación del Colegio de Zacatecas de la Compañía de Jesús	“Todo reunido se llama San Joseph de Cieneguilla y reúnen, La Cieneguilla, La Boca de Benavente, Milpa de Flores, Canutilla, Estancia El Rodeo, Guaxotitlán, Miscatitlán, Tepetitlán, Río de Avalos, Valle Hermoso” (Del libro del Colegio de Zacatecas. A.H.C.)

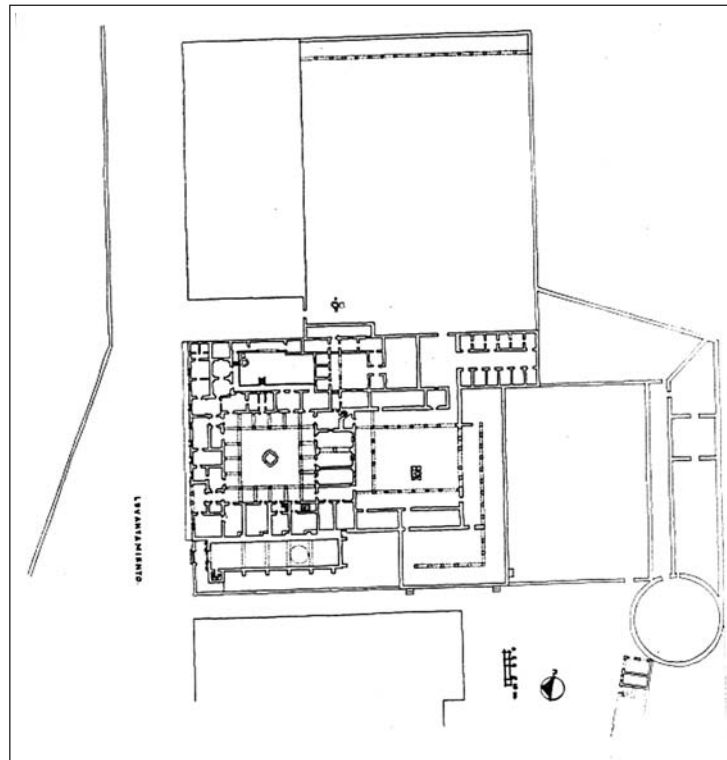
Año - mes	Extensión	Forma de adquisición	Dueño	Lugar
1637 - jul.	20000 has ?	Compra (??)250 pesos	El Colegio de Zacatecas de la Compañía de Jesús a Diego de los Ríos Proaño	La fracción con la que empieza este cuadro (1555)
1644	61/4 sitios menor 28 caballerías	Composición con el Rey Felipe IV ante el Visitador Cristóbal de Torres a cambio de 450 pesos	El colegio de Zacatecas de la Compañía de Jesús	“De todos los huecos realengos, baldíos y demasías, que existen entre caballeriza y caballeriza (sic) para que no quedase en medio ninguna fracción sin titular a nombre de la Compañía” Las Milpillas de Morán
*1612 - oct.	2 caballerías	Merced	Diego Pequero	Las Milpillas de Morán
??	2 caballerías	Venta	De Diego Pequero a Diego Morán	San Nicolás Chapultepec
??	2	Venta	Sr. Rivera Vecino de Aguascalientes al Colegio de Zacatecas de la Compañía de Jesús	San Nicolás Chapultepec
1653 - ene.	??	Venta	Del Colegio de Zacatecas a Miguel León	Zienega de Lozano
1712 - abr.	2 sitios mayor 4 caballerías	Venta	Nicolás Delgado a Rodrigo Emazabal	(Juiquinaque) Zienega de Lozano
??	2 sitios mayor 4 caballerías	Venta	De Rodrigo Emazabal al Colegio de Zacatecas de la Compañía de Jesús	(Juiquinaque)
1767 - jun.	43747 hectáreas		Junta de Temporalidades	Hacienda de Cieneguilla
1775	43747 hectáreas	Venta en 324191 pesos	De la Junta a Don Pedro Romero de Terreros. Conde de Regla	Hacienda de Cieneguilla
1799 - ?	??	Venta en 140676 pesos	Marqués de San Francisco al Coronel Diego Rul	Hacienda de Cieneguilla
1812 - ?	??	Herencia	Doña Ignacia de Obregón Vda. de Rul	Hacienda de Cieneguilla
1842 - ?	??	Herencia	Manuel Rul y Obregón	Hacienda de Cieneguilla
1865 - ago.	??	Herencia	Miguel Rul	Hacienda de Cieneguilla
1899 - mar.	??	Venta	De Mariana Olmedo Vda. de Rul a Don Serapión y Don Octaviano Fernández (proindiviso)	Hacienda de Cieneguilla
1904 - mar.	? (1/2)	Herencia	Al morir Don Octaviano	
			Fernández, sus hijos heredan su mitad correspondiente	Hacienda de Cieneguilla
1908 - oct.	??	Venta en 431000 pesos	De los hijos de Don Octaviano a Don Serapión Fernández	Hacienda de Cieneguilla
1909 - ?	??	Herencia	Al morir Don Serapión, a su esposa Agapita Anaya Vda. de Fernández e hijos, Jorge, Sara, Ana, Berta y Paz Fernández	

Año - mes	Extensión	Forma de adquisición	Dueño	Lugar
1911 - ago.	??	Venta en 195000 pesos	A Manuel de Gamboa	Hacienda de Cieneguilla
1913 - ene.	??	Permuta	A Francisco A. de Vélez y Guadalupe Goribar de Vélez	Hacienda de Cieneguilla
1915 - oct.	??	Venta en 450000 pesos	Al Ing. José Rivera Río	Hacienda de Cieneguilla
1948 - ago.	8875 hectáreas	Venta en 5000 pesos	A Manuel Rivera Río y Prida	Hacienda de Cieneguilla
1949	8875 hectáreas	Herencia	Ing. José Rivera Río	Hacienda de Cieneguilla
	8875 hectáreas	Herencia	Arq. José Rivera Río y Prida	Hacienda de Cieneguilla
	540 hectáreas	Venta	A Doña Margarita Rivera Río y Prida	La Huerta y el casco de la Hacienda
	540 hectáreas	Venta	A Doña Margarita Rivera Río y Prida	"El enlame y arroyo de Potrero Zarco"

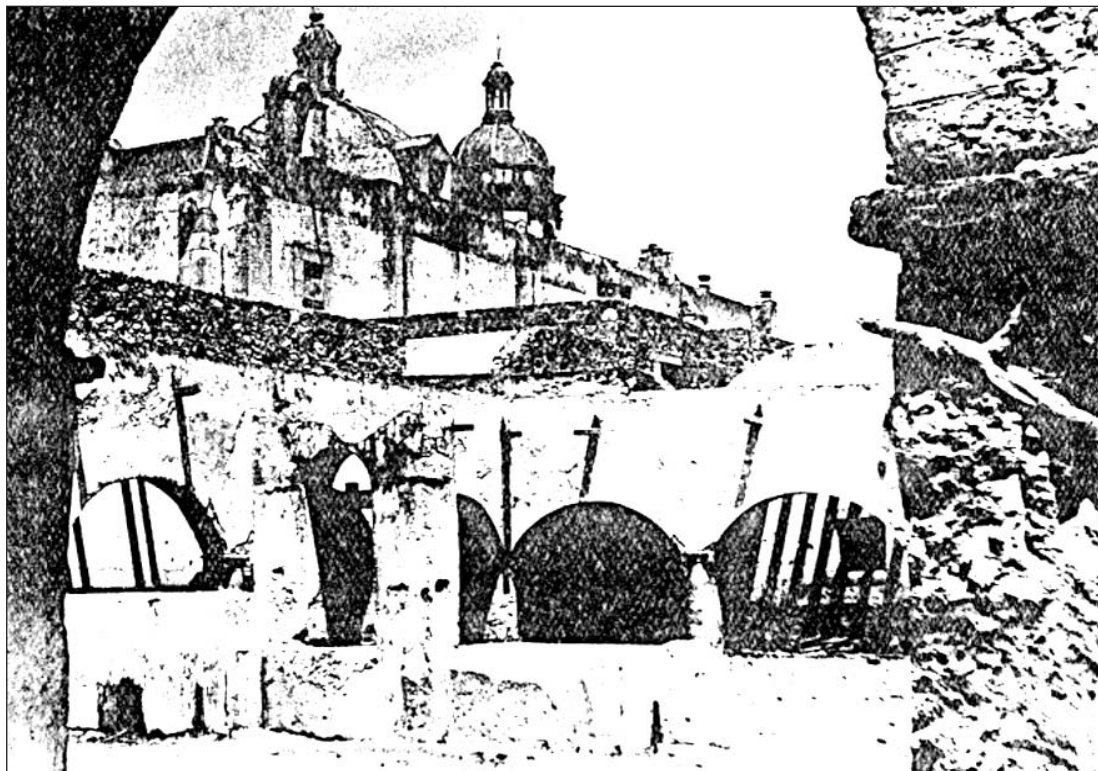
* He alterado el orden cronológico para no interrumpir la secuencia de la donación de las tierras y adquisiciones Jesuitas.



Extensión aproximada de la hacienda en 1776
con los principales sitios mencionados en las escrituras



Levantamiento



MUNDO INTELECTUAL Y LINGÜÍSTICA INDÍGENA

LA CRÓNICA DEL P. BETENDORF: UN MISIONERO DEL SIGLO XVII EN EL AMAZONAS PORTUGUÉS



María Eugenia Codina ¹

Pontificia Universidad Católica del Perú
Lima, Perú

El cronista Padre João Felipe Betendorf, a pesar de su importancia, es un personaje poco conocido dentro de la historiografía misionera de los jesuitas en el Maranhão portugués. Tal vez la figura de Vieira, tan carismática e influyente, haya sido uno de varios factores que contribuyeron a que otros misioneros, como Betendorf, fueran menos estudiados en la historia del desarrollo de las misiones en el Maranhão. Prueba de ello son las escasas fuentes sobre la vida y obra de ese cronista. Existen trabajos parciales sobre Betendorf, como el artículo de Carl Borromäus Ebner, escrito en 1975, que es una biografía basada en la crónica misma y en otras fuentes, como el archivo parroquial de Lintgen y la obra de Serafim Leite, de quien toma la siguiente cita: "Después del P. Antonio Vieira y el P. Luis Figueira, el P. Bettendorf es el personaje más importante de la misión del siglo XVII".² Asimismo, Kiemen en su libro *Indian Policy of Portugal in the Amazon Region 1614-1693* dice lo siguiente: "El Padre João Betendorf, el más notable e influyente misionero jesuita en el estado del Maranhão y Pará, quien tenía considerable influencia en la Corte [...]" (Kiemen, 1954:99). Por otro lado, Sweet en su tesis *A rich realm of nature destroyed: the Middle Amazon Valley 1640-1750* utiliza algunos datos de esta crónica. (Sweet, 1975: 356-7).

Estando perdido el original de la crónica, la edición a partir de la cual se ha hecho este estudio, es copia de una copia del original obtenida en la Torre do Tombo en Lisboa por Antonio Gonçalves Días. Este poeta del romanticismo brasileño y representante del indigenismo (nacido en el Maranhão, 1823-1864), prologó asimismo, en 1849, los *Annaes Históricos do Estado do Maranhão* escrito por Bernardo Pereira de Berredo, gobernador del Estado del Maranhão, en el siglo XVIII. Ese autor relata en su obra, en calidad de administrador de la Corona, una serie de problemas políticos, económicos y sociales,

a los cuales Betendorf, a partir de su óptica misionera, también hace referencia. Berredo, además, se refiere a Betendorf, diciendo que en el año 1661 éste residía entre los Tapajóz agregando que "*El modo de predicar de estos Misioneros es con el Evangelio en una mano, y con las Leyes de su Majestad en la otra [...]*" (Berredo, 1989: 477).

Al comentar la crónica de Betendorf, tanto Leite como Ebner, anotan que la obra contiene faltas e imprecisiones, como por ejemplo, en las fechas, en el énfasis dado a unas personalidades más que a otras, según su interés, en incluir una serie de datos que a veces se confunden en el tiempo y se entremezclan, todo lo cual es completamente cierto. Pero hay que tener en cuenta que Betendorf escribió la crónica a edad avanzada y que, según Leite, la muerte interrumpió su redacción; además nunca se ha tenido acceso al original. (Leite, 1943: T. IV, Cap. VI, 317-318). Para Leite:

Además de los datos históricos, propiamente dichos, la Crónica de Bettendorf tiene una clara intención económica y social: producción, selva, ríos, minas, piedras preciosas, calidad de tierra, aires, habitabilidad, medidas de higiene, salubridad [...] (Leite, 1943: T. IV, Cap. VI, 318).

Dentro de la variedad temática que contiene la crónica, se han escogido cuatro temas específicos, que se interrelacionan, para ser desarrollados en este trabajo. Estos son:

1. El misionero y su contexto;
2. El proyecto misional y el proyecto colonizador: sus características y su dependencia de un mismo factor decisivo, la política indigenista de la Corona.
3. La evangelización y sus características;
4. La información sobre las culturas nativas a nivel religioso y social.

A través de la lectura de la crónica, se verá que algunos de los temas arriba propuestos son apenas mencionados, mientras que otros han sido más desarrollados y proporcionan una información más detallada. Esto nos permitirá hacer un balance de los problemas que, para Betendorf, eran en aquel momento de vital importancia, así como de su interés en evidenciar el desempeño de la Orden Jesuita dentro de ese contexto histórico.

EL MISIONERO Y SU CONTEXTO

Según Ebner, Johann Philipp Bettendorf nació en Lintgen, Luxemburgo el 25 de agosto de 1626. Sin embargo, en la introducción que aparece en la crónica y cuyo autor se desconoce, se mencionan dos fechas: 1623 y 1628. En este caso, se asume que Ebner, al haber consultado los archivos de la parroquia de Lintgen, nos proporciona el dato correcto. (Ebner, 1975: 81). A través de la lectura de la crónica y del artículo de Ebner se puede dividir su vida en tres períodos: Período de Formación, Período Misional y Período del Colegio de San Alexandre del Pará.

1. **Período de Formación** (desde 1626, año de su nacimiento hasta 1660, cuando se embarca al Maranhão).
 - Betendorf estudió en el colegio de los jesuitas y de allí pasó por varias universidades, hasta que en 1647 inició su noviciado en Tournai (Bélgica). En 1659, estando Betendorf en el Colegio de Douai, se ordenó sacerdote. Ya en ese tiempo había pedido que lo mandaran a Japón o China, pero el Superior decidió enviarlo al Maranhão porque Vieira había pedido misioneros para esa región. Betendorf llegó a Lisboa a finales de 1659, pero tuvo que esperar hasta el 24 de Noviembre de 1660 para embarcarse con otros compañeros, llegando a São Luiz del Maranhão el 20 de enero de 1661, después de un viaje lleno de contratiempos, lo que era común en esa época.
2. **Período misional** (desde 1661 a 1693).
 - Luego de pasar unos días en el Maranhão, Betendorf y sus compañeros se dirigieron a Belém do Pará, donde el P. Vieira, Superior de la misión, los esperaba. Por algún tiempo acompañó a Vieira —a quien respetaba profundamente— en varios de sus viajes y luego fue enviado a fundar una misión entre los Tapajóz en el Amazonas, cosa que logró, a pesar de las dificultades.

- Además del reto que significaba el trabajo en las misiones, los padres tenían un problema adicional: la disputa entre los colonos, el gobernador y sus funcionarios, así como entre las otras órdenes religiosas y los jesuitas, por el control de la mano de obra nativa. En junio de 1661, el pueblo del Maranhão se levantó contra los Padres y los expulsó. La embarcación, con destino a Lisboa donde iba Betendorf y algunos otros, sufrió una avería y tuvo que regresar al Pará. En el transcurso de estos eventos las cosas se calmaron y Betendorf se quedó allí. En cambio, el Padre Vieira sí llegó a Lisboa y fue prohibido de regresar al Maranhão.
 - Desde el inicio de su trabajo misional, Betendorf ocupó cargos importantes y después de estar un tiempo en el Pará, fue nombrado Superior de la casa del Maranhão y, en 1669, Superior de toda la misión, cargo que desempeñó durante seis años. En este tiempo, hizo visitas a las diferentes misiones, resolvió problemas de demandas por tierras y mejoró las condiciones de las misiones dentro de lo posible, entre otras cosas. En 1674, deja el cargo de Superior y es nombrado rector del colegio de Nuestra Señora de la Luz en Sao Luis.
 - En 1684, los jesuitas son nuevamente expulsados por los colonos, por el mismo problema: el control de la mano de obra indígena. Betendorf, en esta oportunidad, viaja a Lisboa como Procurador General de las misiones, para encargarse de las conversaciones con la Corona respecto del problema indígena. El 27 de Abril de 1688, sale de Lisboa y llega al Maranhão donde fue nombrado rector del colegio; en 1690, es nuevamente nombrado Superior de la misión, hasta 1693, en que regresa al Pará con 68 años y un poco a disgusto, porque deseaba continuar trabajando en las misiones.
3. **Período del Colegio de San Alexandre del Pará** (1693 a 1698).
 - Allí, a pedido del Superior Bento de Oliveira y su sucesor P. José Ferreira, Betendorf empieza a escribir su crónica, pero al mismo tiempo visita algunas aldeas, a pesar de estar ya bastante enfermo. Betendorf murió el 5 de agosto de 1698 en el Colegio de San Alexandre y fue enterrado en la iglesia de San Francisco Xavier.
 - Sobre su trabajo en esos 37 años en el Maranhão, se puede decir que visitó y trabajó en varias misio-

nes del Amazonas, Tocantins, Boccas, Xingú entre otras. Trató de hacer mejoras materiales en la construcción de residencias, iglesias, plantaciones y defendió las tierras que correspondían a los jesuitas por donaciones y herencias. Además, quiso aprender la mayor cantidad de lenguas posible para comunicarse con diferentes grupos nativos y así ganar su confianza para poder catequizarlos, darles los sacramentos y organizarlos en aldeas. A través de su crónica y de su trabajo misionero, Betendorf reveló, al tratar los problemas del gobierno temporal y espiritual de los indios, en su contexto histórico específico, una personalidad paciente, dedicada y muy pragmática, de una total obediencia a sus Superiores religiosos y una tendencia a concertar intereses opuestos.

Dentro del contexto ideológico en el que Betendorf y sus contemporáneos se hallaban inmersos, la concepción jerárquica del hombre era fundamental y fue usada para ubicar a los indígenas americanos, siendo tema de discusión el grado de humanidad en que se hallaban. Como afirma Margaret Hodgen, en su libro *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, donde hace referencia a las diferentes teorías y a la reformulación acerca del "otro", no era inusual en los siglos XVI y XVII leer sobre criaturas fantásticas o de costumbres excéntricas. Un ejemplo dado por ella es el de Boemus (c.1520) –uno de los primeros coleccionistas de hábitos y costumbres– sobre los Padae de la India, que mataban a sus familiares ancianos y enfermos y se los comían, mientras otros grupos vivían únicamente alimentándose de hierbas. (Hodgen, 1964: 142).

- La creación de varias tipologías del hombre, basadas en la relación comparativa con el mundo occidental y en las que los indígenas amazónicos ocupaban el último lugar, responde a la necesidad de ubicar y ordenar este nuevo grupo de gentes, que se hallaba en los territorios descubiertos. Dicho grupo debía encajar dentro de la escala jerárquica lo que, como afirman tanto Hodgen como Elliot, no sólo daba a cada entidad natural su lugar dentro del esquema total, sino que ayudaba a racionalizar las relaciones entre los hombres en la sociedad (Hodgen 1964: 397, Elliot, 1976: 18).
- Las diferentes tipologías sobre los "bárbaros", que presentan cronistas como Cobo y Acosta, son im-

portantes porque fueron uno de los fundamentos en la forma de educar, evangelizar y gobernar a los indígenas. La influencia de estas tipologías se puede ver claramente en un párrafo de la crónica de Betendorf donde dice: [...] "como no hay que fiarse de los indios sin fé, sin ley y sin rey, no oí que se mudaran hasta hoy." (Betendorf, 1910: 492). Además, es común encontrar adjetivos como "bárbaros", "salvajes", "niños", "animales brutos" para referirse a los nativos. Pero Betendorf no es una excepción y Uriarte en su *Diario de un Misionero en Maynas* dice: "Y porque en las cabezas blindadas contra todo lo espiritual resbalan el tesón del misionero y la alteza de la doctrina cristiana." (Uriarte, 1986: 23).

- En el marco histórico, hay que recordar, como lo anotan Weckmann y Domingues, que, mientras España luchó contra los moros hasta 1492, Portugal concluyó dicha guerra mucho antes, con la captura de Faro en 1249, lo que le permitió unificar su territorio y buscar la expansión ultramarina hacia Asia, Africa y América, ya que la expansión hacia España había probado ser inútil. (Weckmann, 1993:18, Domingues, 1996:19). Durante el reinado de Manuel (1495-1521), Portugal se vuelve una potencia comercial, al aumentar sus colonias con los viajes de Vasco da Gama, que llega a la India en 1498 y Alvarez Cabral, al Brasil en 1500. La organización económica en las colonias del Asia y Africa se basó en la creación de las "factorías", que eran depósitos donde se almacenaban mercancías para luego venderlas. Los portugueses crearon una cadena de estos puestos que, a su vez, necesitaban ser defendidos de ladrones y agresiones locales, para lo cual se construyeron fuertes y bases navales. (Clark, 1963:93).
- Comandados por Pedro Alvarez Cabral, los portugueses llegaron al Brasil el 22 de abril de 1500, territorio que correspondía a Portugal por el Tratado de Tordesillas de 1494. Al inicio, pocos portugueses quisieron establecerse en el Brasil, y por eso la Corona decidió darle el monopolio comercial a una compañía de cristianos nuevos, cuya prosperidad, basada especialmente en la madera llamada "pau brasil",² fue el inicio de un creciente interés por la colonia. La producción del "pau brasil" fue la base del comercio exterior, que luego se diversificó con el del azúcar³, que pasó a tener prioridad, en las zonas de Pernambuco, Bahía y Río; otros

productos importantes de intercambio eran el algodón, tabaco, harinas, maíz, especias y ganado.

- En 1530, durante el reinado de Don Juan III, se promovió la colonización brasileña, porque Inglaterra, Francia y Holanda demostraban interés en esas tierras. El rey Juan III decide dividir al Brasil en quince capitanías hereditarias,⁴ de las que sólo tres prosperaron: la de San Vicente, la de Bahía y la de Pernambuco. Posteriormente, entre 1626 y 1772, la región del Pará fue administrada como una colonia aparte, pues no dependía del gobierno general, sino directamente de Lisboa, ya que las corrientes marinas y los vientos hacían más fácil su comunicación con ésta, que con Recife o Salvador (Lang 1979:157).
- El nuevo estado se llamó Estado del Maranhão y Grão Pará y se componía de lo que hoy son los estados de Ceará, Piauí, Maranhão, Pará y Amazonas. De estos cinco estados, los tres últimos fueron permanentes. (Kiemen, 1954: 27).
- El rey, al ver que el sistema de capitanías no estaba teniendo mucho éxito, decide en 1548, dar una ley creando un gobierno central cuyo primer gobernador fue Tomé de Souza. Este gobierno central tuvo como fines uniformizar la administración del país; regular las relaciones entre los capitanes y crear una autoridad superior con sede en el país;⁵ hacer efectiva la protección de las costas contra los contrabandistas franceses; defender a los donatarios de las insurrecciones indias, de piratas e intrusos y avanzar con el poblamiento del territorio (Rocha Pombo, 1958: 75). El gobierno central tenía, además, como lo indica Lang, otro fin, que era controlar a las autoridades y donatarios para que no crearan sus propios sistemas de comercio y favorecieran la red y las alianzas familiares. Sin embargo, ni siquiera en Bahía que era la sede del gobierno, esto pudo ser evitado. (Lang 1979:71).
- Con respecto a la colonización del Estado del Maranhão y Pará, ésta se inició con la desastrosa expedición de Pero Coelho de Sousa, que salió en 1603 de Olinda, Pernambuco, para explorar lo que hoy es la costa del Estado del Ceará y para capturar indios. En Ibiapaba, la expedición, atacada por los indios, fracasó. El segundo intento fue el de los jesuitas de Pernambuco, P. Francisco Pinto y P. Figueira que, el 20 de enero de 1607, salieron con indios cristianos y sin soldados. Lograron entrar a Ibiapaba, pero allí nuevamente fueron atacados, muriendo el P. Pinto y salvándose el P. Figueira.
- En 1604, los franceses con La Ravardière empezaron a explorar las costas de Guyana y consiguieron autorización para colonizar Cayenne, pero en 1610, abandonaron la empresa. Sin embargo, el rey francés autorizó a La Ravardière fundar una colonia en el Maranhão conocida como São Luiz, y que se encontraba en territorio que correspondía a Portugal, por lo que en octubre de 1615, Alexandre de Moura salió desde Recife con 600 hombres y por la fuerza expulsó a los franceses del Maranhão. Moura, por orden de la Corona, debía hacer asentamientos en el Amazonas y expulsar a todos los foráneos. Para esto escogió a Francisco Caldeira de Castelo Branco, cuya expedición salió el 25 de diciembre de 1615, fundando el 12 de enero la ciudad de Nuestra Señora de Belém en la región llamada Pará, donde llegaron franciscanos en 1617 para hacerse cargo de los indios. A partir de este momento, la influencia portuguesa se va a esparcir desde el Maranhão y Pará hacia la Guyana francesa al norte y hacia Perú y Ecuador al oeste. (Kiemen, 1954: 18).
- Con respecto a los indios, tanto los del Maranhão como los del Pará se rebelaron en 1618, atacando los asentamientos de los colonos. Una vez que se pacificó el Maranhão, le fue encargado al Capitán Parente ir hacia el Pará con instrucciones estrictas de que si los indios se rendían no habría venganza y que no se debían tocar a las tribus que no habían participado en ataques contra los blancos. Sin embargo esto no se cumplió y arrasaron con todo lo que encontraron. El jesuita P. Manuel Gomes, que se quedó allí hasta 1618, en una carta escrita en 1621 acusó a las autoridades del Pará de haber matado más de 30.000 indios y dice: "En Cumá, a 80 leguas a la redonda, no quedó un solo indio." (Kiemen: 1954:10).
- En esta época, los holandeses e ingleses también estaban recorriendo el Amazonas con fines comerciales, militares y políticos. Como afirma Sweet, en su trabajo sobre el valle central del Amazonas, los colonos del Pará sabían que los holandeses comerciaban productos de mejor calidad y de hecho ellos los preferían, ya que además estaban exentos de los

impuestos que los productos portugueses tenían. (Sweet: 1975: 270). Al respecto Betendorf, como visitador de las misiones en 1684, dice que los indios no hacían caso de la herramientas de los portugueses, porque les venían otras mejores del río Negro, provenientes del intercambio con los holandeses. (Betendorf, 1910: 356-7). A finales del s. XVII, los colonos del Pará, a raíz de su pobreza crónica, se dirigieron hacia el noroeste para explotar los productos y conseguir mano de obra, con resultados catastróficos demográficamente para la población indígena. (Sweet, 1975: 465).

PROYECTO COLONIZADOR

Políticas indigenistas

La política indigenista de Portugal, controlada a partir de 1642 a través del Consejo Ultramarino, estuvo llena de marchas y contramarchas con respecto a la forma de tratar e incorporar a los indígenas al nuevo orden traído por la conquista. Tales políticas, como se verá, tuvieron gran importancia en el desarrollo del trabajo misional, teniendo en cuenta que la administración de la Iglesia en la colonia se regía por el sistema de Patronato y fueron, en muchos casos, causa de controversia y distanciamiento entre misioneros, gobernantes y colonos y cuya consecuencia, entre otras, fue la expulsión de los jesuitas en varias ocasiones.

La primera colonización en el Maranhão y Pará estuvo conformada básicamente por soldados, mercenarios, ex-convictos y hombres que no tenían mayor futuro en Portugal. Estos se encontraron con una naturaleza difícil y un estado pobre a nivel administrativo. La llegada de colonos de las Azores al Maranhão, en 1619, inició un cambio en la colonización de la región. (Kiemen, 1954: 24). En el caso del Pará, como lo indica Betendorf, refiriéndose a 1661, la ciudad de Belem, era muy limitada y fue creciendo, pero siempre en pobreza. Esto no porque faltaran medios para hacerla rica, sino por la desidia de los colonos que querían vivir *“la ley de la nobleza, ser servidos y no trabajar directamente sus posesiones.”* (Betendorf, 1910: 23-24).

No se puede dejar de mencionar –a propósito del comentario de Betendorf– que uno de los rasgos distintivos de la cultura ibérica fue la pervivencia de elementos medievales que los portugueses llevaron al Brasil. Algunos de ellos como los Cabildos Municipales o Cámaras,

la devoción a la Virgen, la tenencia feudal de tierras, la existencia de la nobleza, la Orden de Cristo, los autos sacramentales, el artesanado, el escolasticismo en la educación y formas de devoción popular entre otros, moldearon el desarrollo histórico de esa colonia. (Weckmann, 1993: 18.).

La historia de lo que se podría llamar el proyecto colonizador, desde sus inicios hasta 1700, es la historia no de un proyecto en sí, sino de medidas, reglas y leyes contradictorias que se fueron dando en un intento de equilibrar los intereses contrapuestos de los colonos, los gobernadores y funcionarios de la Corona, los jesuitas, las otras órdenes religiosas y los intereses específicos de la Corona. El problema central sobre el cual giró el proyecto colonizador fué el de la esclavitud de la mano de obra indígena. Los colonos se defendían diciendo que no se podía comparar al Maranhão con el resto del Brasil, donde existían esclavos negros, mientras que ellos dependían de los indios.⁶

La crónica de Betendorf contiene mucha información sobre este problema. En este aspecto, se refiere a la legislación de 1655, que Vieira logra del rey Juan IV y en la que los jesuitas adquieren el gobierno temporal y espiritual de los indios, así como el derecho a las entradas. Eso dejaba sin ningún poder legal a los colonos, pero no de hecho. La queja constante de Betendorf es que las leyes eran transgredidas a cada momento y que efectivamente se esclavizaba y se hacían entradas sin el consentimiento de los jesuitas. La legislación de 1655 es muy clara al decir que los indios se convierten en esclavos cuando se oponen a la evangelización y cuando ya han sido esclavizados por otras tribus. Es decir, la esclavitud en sí misma no era el problema, sino el encontrar medios para limitarla y evitar así la explotación y exterminio de los nativos. El problema del exterminio, a raíz de la esclavitud, es anotado por Betendorf en el libro segundo de su crónica donde se refiere a como, al inicio de la colonización, se dedicaron a esclavizar y perseguir indios llegando a morir dos millones con todas las guerras injustas que se dieron. (Betendorf, 1910: 72). Por esto, Betendorf, cuando se refiere a las entradas en las cuales los jesuitas participaron, para ver posibilidades de expandir su área de trabajo, da a entender que ellos sí se preocuparon en cuidar que no se cometieran excesos, definiendo qué indios eran forros⁷ y cuales esclavos. Otro factor básico para entender la disminución de nativos en poco tiempo, también anotado en la crónica, fueron las continuas pestes que asolaron ese Estado. Pestes

de viruela, verrugas y gripe acabaron diezmando grupos enteros y, como consecuencia, muchos decidieron migrar hacia el interior para no ser alcanzados por las enfermedades. Este hecho, a su vez, agudizó el problema de la mano de obra y la necesidad de hacer entradas para traer indios a las ciudades y plantaciones.

En 1663, dos años después de la expulsión de los jesuitas (1661), se dió una ley que les permitió regresar, pero con todos sus poderes temporales recortados. Diez años después, en 1673, la Corona decidió poner en vigencia nuevamente la ley de 1655. Los años de 1673 a 1680 fueron de incertidumbre en el Maranhão y Pará. La nueva ley de 1680, en la que Vieira tuvo participación, y por la que nuevamente se prohibía la esclavitud del indio, generó la revuelta de 1684. Por la necesidad de llegar a un acuerdo, en 1688 se permite nuevamente la esclavitud en algunos casos, como las guerras justas y se reparten las misiones entre las diferentes Ordenes, aliviando así las tensiones. Los jesuitas, como dice Kiemen, aprendieron que el ideal de Vieira sobre el control total de las misiones era imposible. Y aunque parezca contradictorio ésta fue la mejor época para su desarrollo. (Kiemen, 1954).

PROYECTO MISIONAL

El proyecto misional, a diferencia del proyecto colonizador, fue mucho más coherente. Según Marzal, en el Tomo I de *La Utopía Posible*, los primeros jesuitas que tratan de sistematizar la relación con los indios fueron Nóbrega y Figueira.⁸ Pero, el que hace el trabajo final y más completo es Vieira, quien, en 1653, logra que el rey Juan IV apruebe su "Reglamento de las Aldeas", que sería la base de la organización de las misiones para la región Amazónica. Las misiones en este caso funcionaban, además, como un espacio físico donde el indio estaba protegido de las tropas esclavistas y podían ser evangelizados y civilizados de manera más ordenada.

El proyecto misional en términos generales fue paternalista, pero, tuvo una característica inspirada en el *De procuranda indorum salute* que Marzal recoge en el Tomo II de la *La Utopía Posible*:

Hay que ir poco a poco imbuyendo a los indios, en las costumbres cristianas y en nuestra forma de vivir. Y hay que cortar paso a paso los ritos supersticiosos y sacrílegos y los hábitos de bárbara fiereza. Pero en los puntos en que sus costumbres no se

oponen a la religión o a la justicia, no creo que se las deba cambiar así porque sí [...] (Marzal, 1994: 595-6).

Betendorf da un ejemplo de la aplicación de este principio en el Pará, diciendo con relación a las fiestas que los indios celebraban: "sin embargo para no cortar con todos sus principios se les permitió que se visitaran y bebieran con moderación las fechas de sus fiestas." (Betendorf, 1910: 170) Tanto BurrIDGE como Duignan están de acuerdo en que el intento jesuita de no imponer de manera absoluta sus conceptos y forma de vida contrasta, por los resultados, con los intentos menos flexibles de los franciscanos y dominicos con los que se mantuvo una permanente polémica sobre éste punto.⁹

Otro aspecto de esta aproximación al indígena fue el aprendizaje de las lenguas nativas para catequizar mejor, y de lo cual Betendorf es un claro ejemplo. Antes de partir hacia el Maranhão en 1660, Betendorf ya había tenido contacto con la lengua general o Tupí, cuya gramática había traducido al latín, según dice él en su crónica. Ese interés por el aprendizaje de las lenguas nativas lo acompañaría durante toda su vida misionera y es interesante anotar la rapidez con que él dice que aprendía las lenguas nativas, en contraste con la dificultad que otros misioneros encontraban para aprenderlas.¹⁰

Una característica más de estas misiones en la Amazonia era su permanente movilidad de los misioneros y de aldeas. Como dice Betendorf:

Nadie extrañe tantos cambios de los sujetos de una parte a otra, porque son tales nuestras misiones que, o por la razón de los indios o de los aires o de los achaques y enfermedades, o también de los genios de los mismos sujetos, siempre las hubo y las habrá, por lo que a mí me parece, mientras estemos con ellas. (Betendorf, 1910: 508-9).

EVANGELIZACIÓN

Con respecto a la evangelización, la crónica de Betendorf nos informa sobre la manera de acercarse a los indígenas, a través de formas pacíficas y por medio de regalos, y con el recurso a las fiestas religiosas que tanto gustaban a los indios. Al respecto, me limito a cuatro temas específicos que son: la libertad del indio, la licitud de la esclavitud, los sacramentos y la catequesis.

1. La libertad de los indios:

No he encontrado en la crónica ningún juicio argumentado sobre la libertad del indio, sino una mención dando por supuesta su libertad, en el contexto de la defensa de los indios en la política indigenista.

Dice Betendorf:

[...] pues estas tierras son de los indios, naturales de ellas, y nadie se las puede quitar sin gran injusticia, ni obligarlos a trabajos sino conforme a las leyes de su Majestad [...] porque o nunca se les propuso bien, ni explicaron como deben ser sus obligaciones de esas leyes, o porque como son indios de poco entendimiento, no comprenden bien esos puntos [...] y porque no entienden lo que hacen, obligándolos a lo que no harían si hubieran tenido buena noticia y conocimiento de ellas, es terrible cosa obligar a estos pobres a tan pesados trabajos (Betendorf, 1910: 481, 483).

En este pasaje Betendorf hace hincapié en la libertad y en la propiedad de la tierra, como rasgos naturales del hombre, pero inmediatamente agrega que esta libertad y propiedad pueden ser limitadas, a través de las leyes de la Corona. En otro pasaje dice Betendorf, que recomendó a uno de los que acompañó al P. Fritz de regreso a sus misiones entre los Cambebas, que no capturara indios cuando volviera:

[...] pero él trajo mucha gente, la cual examinada por mí en el Maranhão, delante del gobernador y oidor, quedó toda forra, por ser cautivados en guerra injusta que él les había dado. Sin embargo, le pareció a la junta que se habían de repartir entre aquellos soldados como forros, pero a mí pesó siempre haber consentido en tal repartición, porque ahora entiendo haber sido en perjuicio de su libertad. (Betendorf, 1910: 418).

2. La licitud o ilicitud de la esclavitud tanto de indios como de negros

El tema de la esclavitud es bastante contradictorio. A través de la crónica, se puede ver que Betendorf no pone mayor reparo en la esclavitud de los negros o la de los indios capturados en guerras justas. Dice, por ejemplo, que en la época en que era Superior de la Casa del Maranhão, se fueron

comprando unos tapahunos y negros que eran baratos, costando los negros 30 y los indios 80 mil reis, pero al mismo tiempo, hace hincapié que la Compañía nunca hizo esclavos injustamente sino siempre de acuerdo a la ley (Betendorf, 1910: 225). Se puede decir, a través de la lectura de ciertos pasajes de la crónica, que Betendorf sigue el pensamiento de Vieira expresado en su Sermón sobre la esclavitud, (Maranhão, 1653). Allí afirma que la esclavitud, como tal es injusta, pero teniendo en cuenta la situación concreta de ese Estado se debía llegar a una serie de soluciones que se plasmarían por fin, como ya se dijo, en las leyes indigenistas de 1655.

3. La idoneidad de los indios para los sacramentos

Al respecto, recojo tres citas que contienen el pensamiento de la época sobre cómo debían ser tratados estos indios, su capacidad para la conversión y los casos en que podían recibir los sacramentos. Sus argumentos se basan en dos ideas: una era que, aunque el indio podía considerarse inferior, tal inferioridad no anulaba su capacidad para reconocer el bien, lo que lo hacía idóneo para ser adoctrinado y recibir sacramentos; la otra, la caridad y paciencia cristiana que debían prevalecer en el trabajo de evangelización.

Dice Betendorf:

Y de allí se coge que si los Tapuyas fueran tratados con amor y caridad por todos los portugueses, no habrían de levantarse tantas veces contra ellos, porque, aunque son bárbaros y brutos, no dejarían de reconocer el bien que se les hace; visto que los propios animales y todos los brutos son agradecidos por los beneficios y el buen trato que se les da [...]. No niego que ni puedo negar que con esta gente salvaje se ha de tratar con toda cautela, principalmente en cuanto no estén domesticados y ablandados, por la enseñanza de la verdadera fé y virtudes cristianas, cuanto lo permite su brutez natural. (Betendorf, 1910: 568).

En otro párrafo, dice Betendorf que algunos se quedaron en sus tierras, pues no querían dejar a sus mujeres, su libertad. Dice de los Guajajaras que estos son flojos, poco valientes, inconstantes y con tendencia a escaparse de las aldeas. El P. João María les enseñó a tocar una gaita pequeña y

“no hay duda que uno de los medios para entretenerlos y convencerlos a quedarse con los padres es enseñarles a tocar algún instrumento para sus melodías en días de sus fiestas en que hacen procesiones y danzas”. (Betendorf, 1910: 272). Esta cita menciona una práctica recurrente en los jesuitas, que era el uso de la música como un medio para atraer a los indios a la doctrina y la incorporación de las danzas indígenas en las fiestas religiosas.

Entre los sacramentos, se menciona primero el Bautismo, que los niños recibían hasta los 7 u 8 años y los adultos, cuando ya estaban suficientemente preparados para recibirlo o en caso de muerte. Dice Betendorf al respecto:

[...] le respondí que bautizara a los inocentes de los indios ya antiguos y seguros, y que a los adultos les fuera enseñando y haciendo catecúmenos, para después bautizarlos en necesidad última, o cuando ya fuera seguro que no retornarían a sus tierras, y que entonces los bautizara como a los demás cristianos. (Betendorf, 1910: 493).

Asistieron allí los padres, cerca de un año, enseñando a todos los misterios de nuestra Santa Fé, acudiendo a los adultos con el bautismo a la hora de la muerte, y bautizando a los niños en tiempo que se hallara más conveniente, todo con gran fruto y satisfacción de los indios [...] (Betendorf, 1910: 464).

Betendorf añade que, como los niños indios son muy inocentes, aún pasados los siete años, “y parecen no tener uso de razón”, se puede bautizarlos sin previa preparación. (Betendorf, 1910: 156) En algunos casos hubo rechazo a este sacramento, como entre los Tapajoz, cuando una india se negó a bautizar a su hijo porque creía que los niños bautizados se morían con más frecuencia que los otros. (Betendorf, 1910: 261). Un caso parecido es mencionado por Marzal, sobre las misiones del noroeste de México, en que los “sacerdotes autóctonos” decían que el bautismo era la causa de las epidemias. (Marzal, 1994:221-222).

Para facilitar la catequesis y la administración de los sacramentos en las lenguas indígenas, Betendorf con la ayuda del alférez João Correa y “algunos indios grandes lenguas”, hizo catecismos en

varios idiomas, y en la lengua general (Betendorf, 1910: 168).

Sobre el sacramento de la Confesión, Betendorf se refiere al uso de lenguas nativas, recursos como el uso de intérpretes, dibujos y grabados. En la aldea de Cametá que estaba toda tomada por la peste, separó a los más enfermos para confesarlos: [...] “y es increíble cuánto me costó confesar a una vieja que decía que no tenía pecados”. (Betendorf, 1910: 215).

Sobre el sacramento del Matrimonio, Betendorf afirma que durante su estancia entre los Tapajós, una de las mayores dificultades que encontró en su tarea evangelizadora fue hacerles entender y aceptar la monogamia. Para esto decidió reunirlos y les dió el siguiente sermón:

Hijos, como yo soy todavía poco práctico en los estilos de estas tierras, por la poca asistencia que he hecho hasta ahora, por haber llegado hace poco del Reino, deseando yo saber el verdadero modo de gobernarlas, oí decir que habéis de ser gobernados con golpes como se gobiernan a los brutos, por no seguir la razón que Dios dio a los hombres para dirigirse por ella; no puedo persuadirme que esto sea así y por lo tanto quiero hacer una experiencia antes de creerlo. Miren los Mandamientos de la Ley de Dios, todos se fundan en la razón, y quien los sigue debe llamarse hombre racional, y por el contrario quien no los quiere seguir éste puede llamarse bruto, y debe ser gobernado a golpes como se gobiernan los animales irracionales.

Luego pasó a explicarles los mandamientos y todos se mostraron muy conformes con ellos, incluyendo al 6º y el 9º. Dice que preguntó si estaba bien andar con una mujer que no era la suya y uno respondió que si su mujer era adúltera la botaba al río; luego Betendorf les dijo que eso basta para saber que no tenían que ser gobernados a golpes y les pidió que entregaran a sus mancebas y se casaran con la legítima, cosa que hicieron (Betendorf, 1910: 171). Sin embargo, no faltó más de uno que volvió a buscar y llevarse por la noche a sus mujeres. (Betendorf, 1910: 172).

La extremaunción es mencionada por Betendorf en varias ocasiones y cuenta lo sucedido al P. A. da

Cunha en su visita a los Tupinambazes. Uno de ellos estaba muriendo y el Padre, que sabía la lengua lo confesó “hasta quedar satisfecho de su confesión” y luego le quiso dar la extremaunción, pero el indio le dijo que recibía a Dios, pero no la extremaunción, porque era la que mataba. Y no hubo manera de convencerlo; [...] “murió, *in domino*, por no pecar por maldad, pero por presunción tonta de indios muy ignorantes y groseros.” Para justificar la actitud del indio Betendorf añade:

Lo mismo ocurrió en Roma en la casa del P. Pedro Luiz en que uno de sus criados no quería recibir la extremaunción porque lo acercaba a la muerte [...] “y si esta respuesta vale para un hombre blanco muy ladino como son los romanos, mucho más vale para un indio Tupinambá todavía salvaje [...] (Betendorf, 1910: 652-653).

Sobre los sacramentos de la confirmación, la comunión y el orden sacerdotal, así como la conveniencia de ordenar sacerdotes nativos no hay ninguna mención específica.

Recojo a continuación algunas citas sobre la Catequesis. Hablando de la visita del Padre Francisco Gonçalves, Betendorf describe la rutina misional en una aldea:

Primeramente consolaba a sus súbditos, animándolos a perseverar en el trabajo de la viña del Señor, con prácticas piadosas y devotas. Tenía antes de la Misa sus tres horas de oración; al salir la aurora decía la primera Misa a los indios, conforme la costumbre, para que después se fueran a trabajar en sus sembríos; acabada la Misa, enseñaba la doctrina generalmente a todos, catequizando a los adultos; después tenía media hora de recogimiento en acción de gracias, la cual acabada, iba a visitar a los enfermos, curándolos y aplicándoles todos los medicamentos necesarios, porque su mucha caridad y gran experiencia, que había tenido en las enfermerías, le había comunicado la ciencia experimental de cualquier enfermedad y toda suerte de llagas curaba siempre con sus manos. Después de visitar y consolar en lengua brasílica, en la cual era muy perito, se ponía a repartir, personalmente, el sustento que debía llegar a cada uno de ellos, conforme la enfermedad que padecía. Por las tardes continuaba con la misma doctrina y cate-

cismo, bautizando a los inocentes y adultos, que ya tenían ciencia de los principales misterios de nuestra Santa Fe; al fin de la doctrina salía con todo el auditorio a encomendar a las almas por la aldea, entonando los niños en voz alta la doctrina cristiana con la Cruz levantada, y respondiendo todos, tanto indios como indias, uniformemente a todo [...] hasta volverse a recoger a la iglesia de la cual habían salido, haciendo que se guardase esta costumbre en todas nuestras residencias. (Betendorf, 1910: 131).

Lamentablemente, un catecismo redactado por Betendorf, que se encontraba en el Libro 8 Capítulo 4, no fue incluido en la crónica, y no existe una explicación sobre el porqué de esta omisión.

Sobre el uso de figuras y dibujos de castigos divinos dice Betendorf:

Mandé venir a los indios e indias de la aldea al día siguiente, y como despedida les inculqué fuertemente el cuidado que debían tener de su salvación, afín de que fueran al cielo y no cayeran en el infierno, y para este intento les mostré unas imágenes que representaban al vivo la grandeza y variedad de las penas que padecen del fuego y los demonios las almas de los condenados; con lo que quedaron muy espantados y movidos [...] (Betendorf, 1910: 489).

Para dar un ejemplo de la influencia de estas descripciones, Betendorf relata el caso que le contó el P. João Angelo, misionero entre los Boccas. Dice que a una india se le presentó el demonio en forma de indio, pero con pies y manos de cabra; ella quedó muy asustada y con poca salud. Pero las apariciones se hicieron más frecuentes y la india se familiarizó tanto con él, que empezó a bailar y a cantar las canciones que el diablo le enseñaba hasta que murió sin confesión (Betendorf, 1910: 667). Betendorf considera este caso un castigo ya que la india estaba amancebada. Por otro lado, la repentina locura de la mujer es interpretada, al igual que el P. Angelo, como posesión del demonio. Es interesante que la figura del demonio sea un indio con manos y patas de cabra, figura que se repite en otro caso. Se puede suponer que si los misioneros seguían la costumbre de Betendorf de enseñar dibujos horripilantes de demonios y castigos, no sería raro encontrar más relatos de apariciones y pose-

siones, porque los indios tenían fama de ser muy sugestionables. Habría que mencionar también que los misioneros eran los que, en sus conversaciones, incentivaban este tipo de relatos ya que ellos mismos creían en apariciones, fantasmas y posesiones. Betendorf no es la excepción, pues menciona algunos casos.

4. Información sobre aspectos religiosos y sociales en las culturas nativas

Betendorf en su crónica, además de anotar su condición de nómades, cazadores, recolectores y horticultores, ofrece datos más específicos referentes a cada grupo nativo como sus costumbres, formas de organización, ceremonias, creencias y rituales religiosos, de los que se van a mencionar algunos ejemplos.

Sobre sus costumbres, una muy arraigada, era dejar morir a los enfermos o personas que estaban en estado terminal, o simplemente desmayadas. De hecho, en muchos casos, las enterraban vivas. Al respecto, dice Betendorf que, al visitar a los Muruans en la zona de Mortigura, los encontró enfermos de catarro y sarampión. Uno de ellos quería bautizarse, pero aparentemente murió antes, por lo que sus familiares, sin decirle nada al misionero hicieron un hoyo y lo metieron adentro sin tapanlo. Al día siguiente, como había llovido lo encontraron tiritando y se sentaron junto a la tumba esperando a que muriera. (Betendorf, 1910: 651).¹¹

Sobre la organización social de los indios, Betendorf narra lo que le contó el P. Angelo, de los Irurizes: cada aldea tiene un principal elegido de modo que el más capaz gobierne; sólo los que son parientes pueden tener casa aparte, los vasallos viven en tierras de los que los gobiernan, por lo que en las aldeas sólo viven principales, entre los que eligen un cabo que es como la cabeza de todos. Sobre la organización de los Tapajoz, Betendorf dice que acostumban escoger además de sus principales, una mujer de un rango más alto, pues la consultan como un oráculo. (Betendorf, 1910: 172).

Sobre ceremonias nativas, Betendorf narra lo que era común en el recibimiento a los misioneros. Había ido a visitar la aldea de S. Gonçalo y la "principal" Moacara le dio el encuentro con sus criados; estaban todos desnudos y *"pasándome una*

vieja horrenda la mano por el rostro, dijo sonriendo: ho hi hi, como quien dice: o que está bonito. Disimulé la cortesía bárbara y fui siguiendo a Moacara[...]" (Betendorf, 1910: 511); luego entraron a la choza se sentaron y Moacara les invitó palmito que todos comieron con lo que ella quedó satisfecha.

Cuando los grupos aún no habían recibido la visita de los misioneros, se iniciaban las conversaciones a través de los principales de otras aldeas donde ya estaban asentados los padres, para invitarlos a visitar las suyas. Betendorf relata una de estas ceremonias llena de formalidades, y con diferencias jerárquicas bien marcadas. (Betendorf, 1910: 463-66).

Con respecto a las creencias, Betendorf recoge el mito de creación de los Irurizes, que es el único que aparece en la crónica, las creencias en demonios, a los que hay que pagar tributo para calmarlos y la creencia en el poder de los hechiceros o Pagés. Al respecto, cuenta que, en 1693, siguiendo su visita por el Amazonas, llegó al río Urubú donde habían grandes pagés, que decían, según lo referido por Fray Theodosio, que los indios se iban a convertir en blancos y los blancos en indios. Los Irurizes creían, además, en presagios como el canto de un pájaro y en los sueños. (Betendorf, 1910: 355, 338).

Otra creencia mencionada por Betendorf es la de los antepasados entre los Tapajoz. Estos colgaban el cuerpo de un antepasado, debajo del techo de una casa al que llamaban *Monhangarypy*, que significa primer padre, y le hacían ofrendas y danzas. Betendorf, que había sido misionero entre los Tapajoz en 1661, quiso deshacerse del cuerpo, pero no se atrevió, pues la aldea tenía muchos indios y era peligroso alterarlos. Cuando el P. Pereira fue a misionar allí, en 1682, consideró una afrenta a la Fe la presencia de dicho cuerpo y finalmente, mandó incendiar la casa donde éste se encontraba; los Tapajoz lo sintieron mucho, pero al ver que no había solución se quedaron tranquilos, especialmente por miedo a los blancos y porque su población había disminuido notablemente. (Betendorf, 1910: 353-4).

En cuanto a los rituales, Betendorf hace mención a tres tipos: de iniciación, de prestigio y funerarios. Sobre los primeros, describe la ceremonia entre los Aruaquizes para hacerse guerreros. (Betendorf, 1910: 210). Sobre los ritos de prestigio, cuenta el sa-

crifício sin canibalismo de los prisioneros de guerra para tomar el nombre del muerto (Betendorf, 1910: 234); pero se daba también el canibalismo ritual, como en la muerte de los Padres Antonio Pereira y Bernardo Gómez en el Cabo del Norte a manos de los Oivanecas. Betendorf da dos versiones de este hecho: la primera, es que después de matarlos, los asaron y se los comieron, guardando los cráneos para beber sus bebidas, algunos huesos para hacer flautas y puntas de flecha y la grasa para untarse el cuerpo; la otra versión es que colgaron a los padres muertos y luego los quemaron para no dejar rastro de su existencia. (Betendorf, 1910:429-431). El canibalismo entre los Tupinambás, es mencionado varias veces, pero el hecho es que Betendorf no indica haber presenciado algún acto de canibalismo, sino que relata las historias escuchadas sobre el tema. Y sobre ritos funerarios, Betendorf pone varios ejemplos de los que voy a mencionar dos: el primero, en la aldea de San Pedro donde Betendorf atendía a los enfermos:

y era tan poca la cristiandad de aquellos bárbaros que, estando una pariente de ellos muriendo en su red con mi asistencia, allí mismo estaban bailando y haciendo sus poracés y borracheras, poniéndole a la enferma un pote de harina seca debajo de la red, para que de ella comiese si quisiera. (Betendorf, 1910: 180).

El otro caso se refiere a los Irurizes que enterraban a los principales dentro de unos grandes palos ahuecados, donde se enterraban también vivos a su manceba más querida y al mejor muchacho. (Betendorf, 1910: 466-7).

CONCLUSIONES

De manera general, la *Chronica da Missao dos Padres da Companhia de Jesús no Estado do Maranhão* presenta la historia política, social, económica y misional del Estado del Maranhão y Grão Pará. Betendorf, aunque se interesa en evaluar y describir la evangelización y civilización del indio, parecería más interesado en valerse de esta información para justificar la empresa misional. La lectura de la crónica revela una historia llena de conflictos en muchos aspectos, pero al mismo tiempo, expresa acerca del trabajo misional, un ideal de protección y defensa del indígena dentro del contexto histórico e ideológico de la época.

La crónica se compone de diez libros en los cuales se encuentran entremezclados una serie de datos, que, ordenados, nos dan importante información sobre lo que ocurría en el Estado del Maranhão y Grao Pará. Betendorf incluye datos autobiográficos importantes, así como el relato apologético de la vida y trabajo de algunos misioneros. Asimismo, hace mención permanente a las lenguas nativas, la catequesis, la doctrina, los sacramentos, milagros, ritos, mitos y creencias indias, a los conflictos, organización de las misiones, problemas limítrofes, legislación indígena, esclavitud, enfermedades y guerras.

Siendo éste un trabajo etnohistórico, me parece importante hacer referencia a Gareis, que, en su artículo *El efecto Rashomon en la Etnohistoria* dice que las fuentes etnohistóricas –como esta crónica– son escritas con determinados fines y por lo tanto pueden existir textos discrepantes sobre un mismo hecho. Por ejemplo, valdría la pena hacer una comparación entre la crónica de Betendorf y la obra *Annaes Históricos do Estado do Maranhão* (1722), de Bernardo Pereira de Berredo, administrador de la Corona, que se ocupa del período en que Betendorf trabajó en el Maranhão. Esta comparación nos daría una perspectiva más clara desde el punto de vista histórico de los acontecimientos, ya que, tendríamos la versión del misionero jesuita y al mismo tiempo la de un gobernador del Estado del Maranhão. Como dice Gareis, las divergencias en los textos pueden señalar los puntos neurálgicos en las relaciones históricas, pudiendo llevar a una interpretación y reevaluación de los datos. Las diferentes versiones y visiones de los textos no son un obstáculo, sino una manera de ahondar más en la interpretación y comprender mejor el pasado. (Gareis, 1994: 147) Otro aspecto que requiere un análisis específico son los datos etnográficos encontrados en esta crónica, para comprobar su validez acerca de las creencias, rituales, organización social, económica, política de los grupos nativos que Betendorf anota.

Considero importante, para hacer un balance de la misión, a través de esta crónica, no dejar de lado el contexto histórico e ideológico dentro del cual se encontró inmerso el proyecto misional, sin que esto signifique como dice Sweet, que “Preferimos tomar la consciencia del s. XVII como un dato, y atribuir con complacencia a ella lo actualmente desmedido.” (Sweet, 1992: 291). Teniendo esto en cuenta, un tema que merece especial atención es la forma cómo se llevó a cabo la conversión y evangelización de los nativos, así como sus resultados. Muchas de estas misiones tuvieron una vida llena de

contratiempos y duraron muy poco, mientras que otras, por su situación geográfica o por las características del grupo nativo encontrado, resultaron un poco más fáciles de organizar y mantener. Esta historia incluye además de las dificultades con el medio ambiente, una relación de constante tensión entre los poderes políticos y económicos de las Coronas, los colonos y las otras órdenes religiosas.

A la luz de lo ya expuesto, creo, como lo indica Alden que:

Fuera verdadero o falso, los jesuitas creyeron que el tipo de protección que ellos ofrecían a los indios los protegerían de los abusos físicos y de la depravación moral que sería su destino en manos de los colonos. Si los indios estaban significativamente mejor debajo del tutelaje de los padres que debajo

del dominio de los colonos depende del sistema de valores que uno maneje y como se lea la evidencia. Desde mi punto de vista no tengo duda de que estaban mejor con los padres (Alden, 1969: 40).

Las políticas indigenistas, específicamente para la zona del Maranhao y Grao Pará tuvieron un efecto limitado en la protección de los indios, cuyas opciones, de manera general, eran ser esclavos de los colonos; ser reducidos en pueblos por los padres jesuitas o de otras órdenes, y por último, mantener su libertad huyendo de las tropas esclavistas. Por esas razones, considero, en principio, que la opción ofrecida por los padres jesuitas, con sus defectos, virtudes e intereses particulares, fué la que de alguna manera contuvo la avanzada esclavista y significó, a nivel humano, la única protección que los nativos tuvieron dentro de las circunstancias históricas.

Notas

- 1 Egresada de la Maestría en Antropología, Departamento de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad católica del Perú.
- 2 Otros comentarios que Ebner menciona en su artículo son los del brasileño Karl Heinrich Oberacker quien dice: "Como autor de la crónica, Bettendorf dejó para las generaciones siguientes una de las más significativas fuentes de la historia del Norte del Brasil" y de otros historiadores brasileños como Franz Adolf von Varnhagen, y J. F. Lisboa, quienes reconocieron su enorme riqueza, originalidad, confiabilidad y realismo; además del Barón de Río Branco que utilizó la obra de Bettendorf para justificar las demandas del Brasil con respecto a Amapá durante la disputa con Francia, en el año 1900. Carl B. Ebner, *Johann Philipp Bettendorf SJ (1625-1698) Misionero y Pionero en el desarrollo del noroeste del Brasil*, 81. Con respecto al apellido de Bettendorf, parece que originalmente tenía dos t, pero en la crónica aparece sólo con una. Se ha adoptado el nombre tal como aparece en la crónica.

A propósito del "pau brasil" es interesante anotar que según Weckmann el término Brasil es de procedencia celta y estaba relacionado con unos viajes, verdaderos e imaginarios de unos monjes irlandeses en cuyas leyendas se hablaba de una isla de Irlanda. "Brasil", deriva probablemente del antiguo irlandés "Brés", que significa noble, afortunado, feliz y sus primeras grafías fueron Ho Brasile, O'Brasil, Hy Brasil y Bresail. En el siglo XIV, la isla Brasil "dondequiera que se hallase" se hizo famosa por su producción de un fino árbol del tinte. "Por consiguiente el nombre del más extenso país sudamericano y el de su principal producto en los inicios del s. XVI, el *pau brasil*, derivan del de la isla fabulosa, pero en qué orden aparecieron esos nombres no se sabe con certeza." (p. 36) El "pau brasil" era también conocido por los italianos con el nombre de verzino, lo importaban de oriente y su comercio era extendido en 1225 siendo mencionado por viajeros como Marco Polo. Esta isla Brasil se fue desplazando a través de los diferentes mapas hacia las Azores, a través del Atlántico hasta la costa septentrional de Sudamérica. La exportación de ese tinte desde Brasil a Portugal se inicia en 1502 y hacia mediados del siglo XVI se fusionan estas dos connotaciones dándole el nombre a la tierra descubierta por Cabral, a la que él llamó la isla de Vera Cruz. Weckmann, *La Herencia Medieval del Brasil*, 31, 38.

- 3 Weckmann indica que el año de inicio de la extracción del azúcar en el Brasil fué 1520. Weckmann: Op. cit., 83.
- 4 La capitanía hereditaria era, en términos feudales, un beneficio por el cual los reyes mantuvieron el poder en las colonias a través de la Orden de Cristo. Las capitanías hereditarias insulares se inician en 1370 con la donación (doação) del rey Fernando I a su vasallo el genovés Lanzarotto Malocello, de las islas Gomera y Lanzarote en las Canarias y terminaron en 1504 con la donación de la isla de San Juan frente a la costa de Brasil al nuevo cristiano Fernando de Loronha que luego cambió su nombre al de Noronha. La distribución de las capitanías de la costa del Brasil se inicia en 1532 y termina en 1685. Las capitanías podían ser heredadas por parte masculina (agnados) o femenina (cognados) y además por su descendencia bastarda por ambos lados. Weckmann, Op. cit. p. 1.
- 5 El régimen de capitanías no terminó con el nombramiento del primer gobernador general Tomé de Souza, pero sufrió modificaciones como por ejemplo el que los capitanes dejaran de ser gobernadores. Lang, *Portuguese Brazil*, p. 71 Weckmann, Op. cit. p. 104.
- 6 Sweet, proporciona datos interesantes sobre el poco control que tenía la corona en las entradas particulares que hacían los gobernadores para traer esclavos y productos. Además, en la región del río Negro, en 1697, los holandeses pagaban menos por los esclavos que los portugueses y los Carmelitas portugueses y el comandante del fuerte en la boca del Negro, encubrían a los holandeses para tener algún beneficio, pues necesitaban los productos de manera desesperada, productos que Portugal no era capaz de proveer. Sweet, *A rich realm destroyed: The middle Amazon Valley 1640-1740*.
- 7 *Forro*, indio libre. Los indios podían ser esclavizados en varios casos: cuando ya eran esclavos de otras tribus, cuando iban a ser comidos por sus captores o cuando eran capturados en guerras justas. Estas guerras justas eran aquellas que se podían hacer con el consentimiento de la Corona, cuando los indios se rebelaban, cuando habían matado algún colono o cuando no aceptaban la evangelización.
- 8 Ya Nóbrega había dado algunas pautas en su *Diálogo sobre a conversao do gentio* (1556-7) en el cual señala seis puntos a tener en cuenta para la evangelización y socialización del indio entre los cuales está el reunirse en un solo lugar viviendo de manera sedentaria, tener una sola mujer, sacar a los hechiceros, entre otros. Sin embargo es el Padre Vieira el que cien años después sistematiza las ideas al escribir y aplicar su Reglamento. Marzal, *La Utopía Posible I* p. 56.
- 9 Gregorio I en 60, mandó una carta a los misioneros Augustine y Melletus, donde les decía cómo deberían convertir a los salvajes británicos partiendo del principio de acomodación. Esta idea de acomodación fue tema de discusión en los s. XVI y XVII y quienes la revitalizaron fueron los jesuitas. Duignan, *Early Jesuits Missionaries: A suggestion for further study*, p. 725.
- 10 Quisiera mencionar al respecto, que los problemas que trae consigo la traducción y el trabajo misional a este nivel son temas complejos. Como lo indica Evans Pritchard en *Las Teorías de la Religión Primitiva*, "Es cierto que algunos misioneros eran hombres instruidos y habían aprendido correctamente las lenguas nativas, pero hablar una lengua correctamente es algo distinto a comprenderla...p. 20 sigue Pritchard diciendo, "Y cuando se traduce a una lengua amerindia "En principio era el Verbo"? Incluso en su forma inglesa el sentido, solo se puede expresar mediante una disquisición teológica." "Los misioneros han luchado duramente y con gran sinceridad para vencer estas dificultades, pero, según mi experiencia, gran parte de lo que enseñan a los nativos es completamente ininteligible para aquéllos entre los que llevan a cabo su obra; creo que muchos estarán dispuestos a reconocerlo". p. 31.
- 11 Vale la pena mencionar un ejemplo más, anotado por Bettendorf sobre esta costumbre: "Cosa notable: entrando en la casa de un principal, vi una red vieja y negra de humo, y, acercándome para ver lo que en ella estaba, encontré un niño inocente reducido a huesos y casi a los últimos de la muerte. Le pregunté al indio principal si ese niño estaba bautizado y me respondió que no, y que no se le estaba tratando porque estaba muy mal; entonces, reprendiendo al principal, bauticé al niño llamándolo Francisco Xavier." Bettendorf, *Chronica.....* p. 161.

Bibliografía

- ALDEN, Dauril
1969 Black Robes Versus White Settlers: The Struggle for "Freedom of Indians" in Colonial Brazil.
En: *Attitudes of Colonial Powers towards the American Indians*, Salt Lake, (p. 19-45.).
- BETENDORF, João Felipe SJ.
1910 *1698 Chronica da Missão dos Padres da Companhia de Jesús no Estado do Maranhão*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, (697 p.).
- BURRIDGE, K. O.
1975 Other People's Religion are absurd.
En: *Explorations in the Anthropology of Religion*, The Hague: Martinus Nijhoff, (p. 8-23).
- CLARK, George
1963 *La Europa Moderna 1450-1720*. México: Fondo de Cultura Económica, (222 p.).
- DOMINGUES, Beatriz.
1996 *Tradição na Modernidade e Modernidade na Tradição*. Rio de Janeiro: COPPE/ UFRJ, (237 p.).
- DUIGNAN, Peter
Early Jesuit Missionaries: A suggestion for further study.
En: *American Anthropologist*, 60 No. 4, Agosto, 1958, (p. 725-732).
- EBNER, Carl
1975 Johann Philipp Bettendorf SJ (1625-1698) Missionar und Entwicklungspionier in Nordbrasilien.
En: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, 31, (p. 81-99).
- ELLIOT, John
1976 Renaissance Europe and America: A blunted Impact.
En: *First Images of America*, Berkeley, vol.I, (p. 11-23).
- EVANS PRITCHARD, E.E.
1979 *Las Teorías de la Religión primitiva*. Madrid: Siglo XXI, (200 p.).
- GAREIS, Iris
1994 El "Efecto Rashomon" en Fuentes Etnohistóricas.
En: *América Indígena*, LIV, No. 4, Oct.-Dic. (p. 143-155).
- HODGEN, Margaret
1964 *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Century*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, (523 p.).
- KIEMEN, Mathias O.F.M.
1954 *The Indian Policy of Portugal in the Amazon Region, 1614-1693*. Washington: The Catholic University of America Press, (203 p.).
- LANG, James
1979 *Portuguese Brazil*. New York: Academic Press, (266 p.).
- MARZAL, Manuel S.J.
La Utopía Posible, indios y jesuitas en la América colonial. 2 tomos. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992 y 1994. (611 p. y 821 p.).
- PEREIRA DE BERREDO, Bernardo.
1989 *1749 Annaes Históricos do Estado do Maranhão*. Iquitos: Monumenta Amazónica, (710 p.).
- SWEET, David.
1975 *A rich realm of nature destroyed: The Middle Amazon Valley 1640-1750*, University of Wisconsin, Thesis de Ph.D, (no publicada).
- 1992 Misioneros Jesuitas e Indios "Recalcitrantes" en la Amazonía Colonial.
En: *De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo*. Madrid: Siglo XXI, (p. 265-292).
- URIARTE, Manuel S.J.
1986 *1771 Diario de un Misionero en Maynas*. Iquitos: Monumenta Amazónica, (686 p.).
- WECKMANN, Luis.
1993 *La herencia medieval en el Brasil*. México: Fondo de Cultura Económica, (400 p.).

O OFÍCIO DE FALAR: O PERFIL DO “LÍNGUA” (INTÉRPRETE) NO BRASIL DO SÉCULO XVI



Maria Cândida Drumond Mendes Barros

Museu Emílio Goeldi

Belém, Brasil

1. INTRODUÇÃO:

A (Ir.Gonçalo Alvarez)-Logo, de que me aproveita a mim a minha lingoa?

(Ir.Nogueira) - Ha, ha, ha ...Sabeis de que me rrio? De me preguntardes de que aproveita a vossa lingoa, porque vos pergunto: de que aproveita a minha forja?

(Ir.Gonçalo Alvarez) - Ya vos eu respondi a essa pergunta

(Nogueira)- Tomai a mesma resposta

(Gonçalo Alvarez) - Não que os ofícios são diferentes, porque o meu hé de falar, o vosso fazer

Manuel da Nóbrega. A Diálogo sobre a conversão do gentio. 1556-1557 (Leite 1956 vol.2:325).

No trecho acima, o jesuíta Manuel da Nóbrega escolheu um Alíngua, Gonçalo Alvarez, como interlocutor do seu Diálogo sobre a conversão do gentio.¹ A expressão “língua” com sentido de intérprete ou de pessoa com habilidade de oratória em tupi costuma aparecer nas cartas e catálogos dos jesuítas como atributo para alguns dos seus membros. É dito, por exemplo, no catálogo dos padres e irmãos da Bahia de 1566, que Gaspar Lourenço “anda por lingoa do Padre Antônio Pires”, então vice-provincial da missão no Brasil. (Leite 1956 vol.IV:364). Numa outra lista dos jesuítas da Província do Brasil em 1568 estão 28 nomes seguidos com a informação de que sabem a “língua dos índios” (Leite 1956 vol.IV:473). Esse contingente de Alínguas da Companhia de Jesus, com seu Aofício de falar na expressão de Nóbrega, são os intermediários da cristianização junto aos índios. Por eles se faz o contato entre dois mundos: o europeu e o indígena, o cristão e o pagão (Solano 1977).

Os Alínguas costumam ser uma presença anônima nos documentos coloniais (Adorno 1991/ Solano 1977), porém aqueles que entraram na Companhia de Jesus são

possíveis de serem identificados pelos nomes. A proposta é trabalhar com esse grupo de intérpretes da missão.

O objetivo da pesquisa é levantar o nome e as biografias dos jesuítas Alínguas ao longo do século XVI no Brasil e, através de suas biografias, identificar a procedência social daqueles que sabiam tupi dentro da Companhia de Jesus. A atenção centrar-se-á no contingente de Alínguas da Companhia de Jesus recrutados entre os colonos, particularmente no período do provincial P.Nóbrega (1549-1559). A pesquisa sobre o intérprete religioso colonial permite uma caracterização do tupi jesuítico através do levantamento da extensão do domínio do tupi na missão e as estratégias institucionais para obtenção de conhecimento nessa língua..

O trabalho se interessará por algumas identidades e funções associadas a esse grupo de intérpretes na Ordem, tais como a de pessoas com pouca instrução (Aidiotas), grandes oradores (Atrombetas de Cristo), sertanistas (responsáveis pelas expedições da missão) e, no caso de alguns poucos, a função de escritores em tupi de catecismo, gramática e vocabulário.

Como conclusão, comparar-se-á o perfil dos intérpretes jesuítas no Brasil com o de outros Alínguas na América Hispânica (Adorno 1991).

2. METODOLOGIA

Para a identificação dos nomes dos “línguas” jesuítas e coleta de seus dados biográficos fiz uso da obra de Serafim Leite S.I. (1956). Com a ajuda dos índices de referências das obras de Leite, o resultado foi a coleta de 60 nomes de jesuítas intérpretes de tupi (anexo).

A primeira forma de trabalhar com esse corpus para identificar a procedência social foi através de procedimento quantitativo. A proposta era fazer o perfil social dos Alínguas através da quantificação de algumas informações: local de nascimento (europeu ou nascido no Brasil), local de entrada na Companhia de Jesus (Europa ou Brasil), grau de instrução (domínio ou não do latim), sua hierarquia no interior da missão (padre ou irmão), etc.

O método quantitativo começou a apresentar problemas:

- a) ausência de dados biográficos para todos os nomes, como se pode constatar nos vazios de informações no quadro em anexo.
- b) algumas das categorias usadas para identificar a procedência social dos indivíduos, tal como Aportuguês, Amestiço ou Anascidos no Brasil assumidas como fixas no quadro, possuíam uma ambivalência nos documentos. Alguns indivíduos aparecem ora como mestiços ora como portugueses. Por exemplo, numa carta de Nóbrega para Lisboa de 1561 (Leite 1956 vol.III: 338), menciona ter recebido dois Amestiços, que Leite identifica como sendo Diogo Fernandes e Antônio de Souza. No catálogo dos jesuítas de São Vicente do ano seguinte, Diogo Fernandes é mencionado como sendo Aportuguês e Antonio de Souza como Afilho de português e mestiça (Leite 1956 vol.III: 459). Enquanto no quadro, essas categorias foram assumidas como fixas, elas parecem variar segundo o tipo de documento.
- c) quadro identifica a data de entrada do indivíduo na missão, porém não se procurou verificar se permaneceram ou não na missão. Desta maneira, o quadro supunha os intérpretes como agentes fiéis à missão e não se atinava para a inconstância do intérprete na instituição. Essa postura deixou passar despercebido o desaparecimento de muitos deles nos catálogos anuais jesuíticos, o que seria um indício de que tenham saídos da Ordem.

Diante desses problemas, o método quantitativo cedeu espaço para uma tentativa de uma abordagem qualitativa dos dados biográficos dos Alínguas do século XVI do qual esse trabalho é um primeiro exercício. Como se verá, ainda se conserva alguns dados quantitativos como forma de caracterização desse grupo

de jesuítas. A mudança na forma de procedimento com os dados surgiu a partir da leitura de outros estudos sobre os intérpretes na América hispânica (Adorno 1991/Solano 1977), que deram um tratamento qualitativo ao tema.

Uma característica desses trabalhos foi o de terem apontado a heterogeneidade da categoria de intérprete, no caso de Solano, e de ladino, no caso específico de Adorno. A heterogeneidade da categoria em Solano surge da tipologia de funções que ele propõe para o intérprete colonial: como guia de expedições, detentor não só de informações lingüísticas mas topográficas da região; como intérprete-interlocutor político, nos casos de atuação através da leitura do ARequerimento, no qual se requeria que a população indígena reconhecesse e aceitasse o cristianismo e as autoridades papal e real; como tradutores oficiais nas audiências e como intérpretes religiosos. Neste último, Solano diferencia a situação do intérprete de doutrina e de sacramentos (confessar, batizar, casar), visto que nesta última situação se requeria que o indivíduo tivesse votos para que os seus atos de fala tivessem efeitos performativos.

O trabalho sobre Aladino de Adorno aponta os diferentes papéis que o intérprete indígena ou mestiço tiveram no Peru: participação em movimentos messiânicos; acompanhantes de visitantes e inspetores; apresentador de Apetições e como escritores. A heterogeneidade da categoria de ladino surge das diferentes situações de conflitos sociais que envolvem essas funções. Por exemplo, o intérprete ladino como assistente do visitador com atuação para proibir os cultos andinos, entrava em conflito com a comunidade nativa assim como com os párocos e Acorregidores. Por fim, Adorno procura identificar a categoria de ladino através das imagens que essa categoria apresenta nos documentos coloniais, tanto de autoria de espanhóis como dos próprios ladinos e procura ver essas imagens no contexto das relações coloniais.

No caso do intérprete jesuíta no Brasil, se dará atenção a algumas identidades e funções associadas aos Alínguas do século de XVI, tais como:

- a) Alíngua como Aidiota (sem conhecimento de latim), que se refere ao grau de instrução desse grupo de jesuítas no interior da ordem;
- b) Alíngua como sertanista, que se refere aos seus conhecimentos lingüísticos, topográficos e suas

relações de aliança com a população indígena, que vão ser a base das expedições da missão pela colônia.

- c) Alíngua como grande orador: os jesuítas intérpretes são apresentados como bons oradores em tupi. A imagem do orador jesuíta em tupi surge em conflito com a do Asenhor da fala tupi, que é uma categoria tradicional de orador dos tupi.
- d) Alínguas como escritores em tupi: essa foi uma atividade menos presente nesse grupo.

Por fim, um problema persiste na pesquisa tanto na abordagem quantitativa quanto qualitativa. Este problema está relacionado a escolha de limitar a pesquisa aos Alínguas com nomes e dados biográficos. Com isso, inevitavelmente, o perfil do Alíngua religioso no mundo colonial aqui trabalhado ficou reduzido ao jesuíta Alíngua e acabou excluindo outros intérpretes religiosos presentes no mundo colonial, mas que são anônimos nas narrativas jesuíticas.

3. A FIGURA DO INTÉRPRETE NA MISSÃO

No Brasil, o tupi teve o papel de língua da conversão religiosa no período de 1549, data de chegada dos jesuítas, até 1759, quando a Companhia de Jesus foi expulsa da colônia. O papel dado ao tupi como língua da conversão nesse período foi similar ao estatuto de Alengua general na colônia hispânica. Essa política lingüística colonial se caracterizou: a) pelo uso de uma única língua indígena como língua de contato colonial, ao em vez de introduzir a língua européia; e b) pela elaboração de uma escrita alfabética nessas línguas através de catecismos, gramáticas e vocabulários. Porém, no caso do Brasil, o uso do tupi como língua de contato colonial já existia antes da chegada dos jesuítas. Algumas vilas de colonos ao longo da costa como São Vicente tinham o tupi como língua de contato.

A identificação de apenas alguns jesuítas como “língua” sugere que a regra institucional da Companhia de Jesus de que os jesuítas aprendessem a língua dos povos a converter não foi seguida uniformemente por toda missão, o que aponta para a existência de uma diglosia português/tupi sem bilinguismo no interior da Companhia de Jesus. Ou seja, o uso do tupi na evangelização não foi acompanhado pelo bilinguismo extenso a todos os seus membros. O “língua” religioso funcionaria como intermediário daqueles membros que

não sabiam a língua, que eram, em linhas gerais, a alta hierarquia jesuítica na colônia.

A falta de conhecimento do tupi pela alta hierarquia pode ser observada pelos nomes que assumiram o cargo de provincial do século XVI: do total de oito, apenas um deles, Anchieta, aparece como “língua”. Os demais, ainda que favoráveis ao uso do tupi na conversão, como foi o caso de Nóbrega (1549-1559), Luis Grã (1559-1570) e o visitador Cristovão Gouveia (1583-1589), não dominavam a “língua brasílica”. Um outro dado sobre ausência de conhecimento de tupi por parte da cúpula dos jesuítas no Brasil poderia ser tirado do catálogo de jesuítas de 1600: dos nove padres de quatro votos, apenas um é Alíngua (João Pereira).

Para os “padres do reino”, havia dispensa de aprender o tupi, assim também para os jesuítas vindos da Europa destinados a serem professores nos colégios da missão (Leite 1938 vol.II:564). Para eles, havia a promessa de se fornecer intérpretes para acompanhá-los (“dare a cada Padre dos hermanos que anden con él, los más delhos buenas lenguas”) ([P.Leonardo Nunes 1551] Leite 1956 vol.I:233).

Foram poucos os jesuítas formados nos colégios jesuíticos europeus que chegaram a ser “línguas”. Um levantamento nos catálogos jesuíticos de 1568, apontaria que, dos 28 que sabem tupi, 24 entraram na Ordem no Brasil. Entre os 33 nomes em que não há nenhuma menção de saber a língua, 20 entraram em Portugal. O grupo de Alínguas, portanto, surgiu dos quadros recrutados no Brasil.

Entre os jesuítas que vieram de Portugal, a obrigação de aprender o tupi parece ter se limitado aos que tivessem o grau de irmão, como foi o caso de Navarro e Vicente Rodrigues, os dois primeiros jesuítas encarregados de estudar a língua e traduzir materiais religiosos, e depois Anchieta.

Nessa situação de diglosia sem bilinguismo, o intérprete era um mediador entre os “padres do reino” (aqueles que já chegavam ordenados), visitantes e provinciais e os índios. Os “línguas”, enquanto eram irmãos, e portanto, ainda sem direitos de oficializar os sacramentos, acompanhavam os “padres do Reino” ou “padres de missa” (1551/Leite 1956 vol.I:226). Quanto maior o posto -o de provincial, por exemplo-, maior o número de intérpretes que o acompanhava. Nóbrega e Luis Grã são mencionados em algumas ocasiões

viajando pelas casas jesuíticas acompanhados por vários “irmãos línguas”.

A presença no domínio religioso de um intérprete como intermediário entre os padres e os índios foi uma questão controversa, particularmente nos casos dos sacramentos, atos de caráter performativo (como o da confissão), dependentes para sua realização com sucesso do status daquele que enunciava o ato de fala. Essa questão de caráter religioso envolvendo o intérprete aparece no debate epistolar indireto travado em 1552 entre Manuel da Nóbrega e o Bispo Pedro Fernandes Sardinha. Ambos escrevem para o Provincial Simões Rodrigues, em Lisboa, com diferentes posições a respeito do uso do intérprete no espaço religioso. O bispo menciona ter dado ordens para que a confissão fosse em português, para evitar a presença de intérpretes.

Tambien hallé que el Padre Nóbrega confessava ciertas mugeres mistiças por intérprete, lo que a mi me fué muy estraño, y dió que hablar y que mormurar por ser cosa tan nueva y nunca usada en la Yglesia [...] Com todo, por más que digam algunos theólogos, si bien se pondera la forma deste sacramento (ego absolvo te), consta que propriamente las tales palabras no se pueden dizir sino de aquél que por sí dize y confiesa sus pecados. Yo se stuviera más d'espacio de lo que al presente estoy, provara ser muy peligroso, pernicioso y prejudicativo a la magestad deste sancto sacramento entrudizir la tal costumbre. Yo tengo proveydo que no se haga más, y dado ordem con que todos se confiesen com mandar y poner penas a los maridos portugueses que no enseñen las mistiças sus mugeres ha hablar portuguez, porque en quanto lo no hablaren no dexan de ser gentiles en las costumbres ([Fernandes 1552] Leite 1956 vol.I:361-362).

Nóbrega, em carta ao provincial, manifestava uma posição divergente àquela defendida pelo Bispo:

Nesta casa estão meninos da terra feytos a nossa mão, com os quaes confessavamos alguma gente da terra que nom entende a nossa fala, nem nós a sua, e así escravos dos brancos e os novamente convertidos, e a molher e filhas de Diogo Alvarez Charamelu, que nom sabem nossa fala, no qual a experiência nos insina aver-se feyto fruto muyto e nenhum prejuizo ao sigillo da confissão [...] Esta hé cousa muy proveitosa e de muyta importancia nesta

terra, entretanto que nom há muytos Padres que saibao bem a lingoa, e parece grande meyo para socorrer as almas que porvetura non tem contriçao perfeita pera serem perdoados. ([Nóbrega 1552] Leite 1956 vol.I:370)

A política jesuítica ao longo do século XVI não foi de abdicar do intérprete tupi, mas de formar seu próprio quadro de “línguas” no interior da missão. Essa política pode ser acompanhada durante o período de Nóbrega. Ele parece ter sido o grande executor dessa política de criar um corpo de intérpretes dentro da missão. Entre os 60 nomes identificados como “línguas” no século XVI (anexo) na obra de Leite, 21 entraram na missão no período de Nóbrega.

3.1 A origem social do jesuíta “língua”

Os “línguas” mais famosos da literatura jesuítica como grandes intérpretes não foram os indígenas nem os mestiços, mas os portugueses. Não houve na Companhia de Jesus no Brasil a formação de quadros entre a população indígena para ocupar cargos intermediários na missão, como aconteceu nas colônias espanholas, a exemplo do Colégio de Tlatelolco (México). Quando há menção à presença de indígenas e mestiços entre os jesuítas, são histórias episódicas.

Nóbrega tinha planos de recrutar alguns filhos dos índios para serem enviados para Europa e se formarem longe do contato com a família (Leite 1956 vol.III:66*). Eles seriam escolhidos entre os melhores das Aconfrarias dos meninos, formadas pelos jesuítas com crianças indígenas. Em 1552, Nóbrega diz já ter dois meninos que já sabiam ler, escrever, cantar e que eram bons pregadores, os quais ele gostaria de enviar à Europa para aprender “latim” (Leite 1956 vol.I:353). Porém não houve interesse por parte da metrópole de seguir os planos de Nóbrega. Houve apenas uma única experiência, com Cipriano do Brasil, mestiço nascido em São Vicente, enviado em 1552 para Portugal, lá falecendo em 1563. Um outro caso de mestiço na ordem foi Baltazar Gonçalves (identificado em alguns catálogos como português), filho de Adão Gonçalves, um colono que também entrou na ordem no período de Nóbrega.

Luis Grã, segundo provincial no Brasil, substituto em 1559 de Nóbrega, foi contrário ao recrutamento dos mestiços, dando como razão o fracasso da experiência de Nóbrega.

ni parece em toda esta costa del Brasil podrá aver tan presto personas suficientes para la Compañia, porque los mestiços que aquí se dizem mamalucos no tienen taliento para ella. Hase hecho experiència en los que parecían más aptos y no sólo no correspondieron a la expectación, más aun fué necessario hecharlos de nuestra conversación porque no causasen algún descrédito en los outros. Por lo qual parecía sería necessario V.P. proveiesse a estas partes de alguns Hermanos (Leite 1956 vol.II:288).

Entre os 60 nomes de jesuítas considerados “Alínguas” nos documentos jesuíticos, 43 entraram na Ordem no Brasil. Entre estes, havia dois grupos principais de intérpretes: os meninos órfãos, trazidos de Portugal para o aprendizado do tupi, e os colonos absorvidos na missão.

Na categoria colono, estou incluindo tanto os portugueses que já estavam no Brasil na chegada dos jesuítas (portanto, chegaram no Brasil independentes da ordem religiosa), assim como seus filhos, que nasceram na colônia.

Os principais intérpretes nesse período para a Companhia de Jesus são oriundos desses grupos: Pero Correia, Antônio Rodrigues e João Pereira, dois ex-colonos e um órfão.

a) Meninos-órfãos

Uma das formas de estabelecer intérpretes religiosos foi através da vinda de órfãos, adolescentes sem recursos em Portugal. Essa era uma tradição no mundo mercantil, como no caso do “*truchement*” (Rosa 1990), incorporado à prática dos jesuítas no Brasil. Em 1551, há menção a 9 órfãos vindos de Lisboa (Leite 1956 vol.I:292). Em 1557, chegavam mais outros 20. Os meninos órfãos (“os irmãos menores”) chegavam na colônia em média com 14 anos. Vários “línguas” dos jesuítas vieram desse grupo (Simeão Gonçalves, João Pereira, Antônio Pina, Antônio de Sá, Luis Valente e Manuel Viegas). Todos entraram na Ordem entre 1553 e 1559, período em que Nóbrega foi provincial. Ele foi o principal defensor da política de trazer órfãos, apontando seu sucesso na formação de futuros intérpretes:

de allá (Europa) nos embien quantos estudiantes moços pudieren para acá estudiar en nuestros

collegios, porque en estos no ay tanto peligro, y estos juntamente van deprendiendo la lengua de la tierra, que es la más principal scientia para acá más necessaria. Y la experiència a mostrado ser este util medio, porque algunos de los huérfanos que de Portugal embiaron, que despues acá admittimos a la Compañia, son aora muy útiles operarios ([Nóbrega 1561] Leite 1956 vol.III:363).

O aprendizado do tupi pelos órfãos portugueses era através da convivência com as crianças indígenas que faziam parte da Aconfraria dos meninos. As dificuldades com os órfãos foram econômicas: enquanto não tivessem idade para entrar oficialmente na Ordem, eles não poderiam ser mantidos com os recursos da Companhia, o que gerou problemas em relação ao sustento desse grupo.

Os planos de Nóbrega de formar jesuítas Alínguas através dos órfãos portugueses se acabou com Luis Grã (Nóbrega 1561 apud Leite 1956 vol.III: 356). Dos 29 órfãos portugueses que chegaram ao Brasil com os jesuítas, pelo menos 6 vieram a ocupar a função de língua.

b) Colonos

O principal quadro de intérpretes de Nóbrega foi recrutado entre os colonos portugueses que já moravam no Brasil antes da chegada dos jesuítas e sabiam a “língua da terra”; eram pessoas integradas à sociedade colonial. Alguns tinham fazendas, outros haviam sido soldados, um outro era padre secular. Nesse grupo estão Antônio Rodrigues, Pero Correia, Manuel Chaves, Fabiano de Lucena, Adão Gonçalves.

Esse grupo de intérpretes colonos foi na sua maioria recrutado nos núcleos de portugueses, onde já estava estruturada uma relação de contato com a população indígena, como era o caso do Espírito Santo, Porto Seguro e principalmente da região de São Paulo (São Vicente, Santos e Piratininga). Esses colonos falantes de tupi são indicadores de que o tupi era a língua de contato nos núcleos portugueses.

Portugueses quasi todos os que vem do Reino e estão cá de assento comunicação com os Índios e sabem al tupi em breve tempo, e os filhos dos Portugueses cá nascidos, o sabem melhor que o Português, assim homens como mulheres, principalmente na capitania de São Vicente (Cardim 1939:171).

São Vicente foi um caso exemplar de núcleo de colonos formado graças às relações de alianças e compadrio estabelecidas com os grupos indígenas da região, e baseado na mão de obra indígena escrava. O tupi era a língua de contato.

Antes da chegada dos jesuítas, a função de intérprete existia ali ligada às situações mercantis, de chegada de navios para abastecer ou comerciar (Cortezão 1955). Devido a disponibilidade de intérpretes na região e a boa relação dos colonos com os índios, a primeira casa dos jesuítas foi instalada por Nóbrega em São Vicente e não em Salvador, sede do governo na colônia. Segundo ele, ali havia um maior número disponível de “línguas”:

Polla qual rezão nos obriga Nosso Senhor a mais presto lhe socorrermos, maiormente que nesta Capitania [São Vicente] nos proveo de instrumentos pera isso, que são alguns Irmãos lingoas, e por estas rezõis nesta Capitania nos ocupamos mais que nas outras ([Nóbrega 1553] Leite 1956 vol.II:16).

A casa jesuítica aberta por Nóbrega tinha, em 1550, oito irmãos, dois deles “bons línguas” [Pero Correia e Manuel Chavez] (Leite 1956 vol.I:209). Um ano mais tarde, menciona haver 14 irmãos “lo más dellos mui buenos lenguas” (1551/Leite 1956 vol.I:226).

Muito da importância desse grupo de intérpretes colonos para a missão não era apenas seu conhecimento do tupi, mas sua aliança com os índios. É o caso de Pero Correia, de quem se dizia que, além do seu mérito de conhecer a língua, estava também a “*muchu autoridad y credito que tiene entre los gentios*” ([Nóbrega 1553] apud Leite 1956 vol.I:457).

O recrutamento dos colonos como “línguas” para a missão não era apenas para transformá-los em irmãos, mas houve incentivos para que esse grupo fosse ordenado padre, podendo assim ganhar autonomia no exercício dos sacramentos que precisavam ser exercidos por pessoas que tivessem recebido os votos, principalmente na confissão, que foi a principal atividade religiosa nas aldeias, mais do que batismo ou comunhão.

A entrada desse grupo de colonos na Ordem pode ser vista como o principal sucesso de “conversão” realizada pela missão no Brasil, já que as crônicas mencionam o pouco êxito da evangelização entre os

indígenas (Viveiros de Castro 1992). Um exemplo dessa “conversão” entre os colonos através da sua incorporação à Ordem pode ser visto na passagem referida a Pero Correia, um colono.

depois de os Irmãos da Companhia tocarem a trombeta de Cristo, conhecendo ele [Pedro Correia] e vendo os erros em que antes vivera, logo se sujeitou a jugo e bandeira dele (Leite 1956 vol.II: 204).

c) *Anascidos no Brasil*

O ofício de Alíngua na ordem religiosa também esteve associado ao grupo dos Anascidos no Brasil. Segundo Leite, essa categoria, no século XVI, incluía os filhos de portugueses, mestiços ou crianças portuguesas criadas na colônia, mas excluía os indígenas (Leite 1938 vol.II: 430).

Ao longo do século XVI, a posição dos provinciais no Brasil e na Europa a respeito dos nascidos no Brasil oscilou entre a política de excluí-los da Ordem ou a de recrutá-los dentro de um número limitado (4 por ano). Quando entravam, estavam destinados ao ofício de ser Alíngua.

Nenhuma gente se devia receber no Brasil salvo para lingoas, porque os menos persevero e tem capacidade, mas porque os nascidos lá sabem bem a língua, portanto convem receberem-se alguns ([Belchior Cordeiro 1577] Leite 1965a:193).

Um quadro da situação desse grupo de Alínguas dentro da ordem é possível ter pela carta do visitador Cristovão Correia em 1584, na qual defendia o fim da proibição da entrada dos Anascidos no Brasil na Ordem, interdição vigente desde 1579. Segundo Correia, era este grupo de jesuítas os que se ocupavam do trabalho de conversão dos índios

A posso afirmar a V.P. que eles [os sujeitos nascidos no Brasil] são os que levam a maior parte do pêso e trabalho da conversão, doutrina e aumento da nova cristandade, que, se não fôssem eles, mal se poderia conseguir o fim que cá se pretende; porque como a língua brasílica lhes é a êles quási natural, teem muita graça e eficácia e autoridade com os Índios para fazer-lhes práticas das coisas da fé e lhes persuadem tudo o que é mister para tê-los quietos e contentes. [...] e os que veem de Portugal, ainda que aprendam a língua, nunca chegam a

mais que entendê-la e poder falar alguma coisa, pouca, para ouvir confissão, nem acabam tanto com os índios ([Cristovão Correia 1584] Leite 1938 vol II: 433)

Cristovão Gouveia defendia a entrada deles na companhia para atuarem como Alínguas na conversão dos índios, mas não a de ocuparem cargos de reitor ou provincial. Em 1598, há uma nova abertura para entrada de Anascidos no Brasil que incluiria filhos de portugueses e mamelucos de quarto grau.

Nas estatísticas de Leite (1965b), os Anascidos no Brasil foram 16 em 1574 (14% do total de jesuítas) e 28 em 1610 (17% do total). As admissões dos nascidos no Brasil em algumas épocas excederam o limite dos 4 por ano, segundo denunciava o visitador Jacinto de Magistris no século XVII. Segundo ele, enquanto o limite deveria ser de 12 por triênio, 26 tinham sido admitido entre 1655-1658, 18 entre 1658-1662, e 13 em apenas dois anos (1662-1664) (Leite 1938 vol.VII:37).

Coube a esse visitador estar envolvido como estopim de um caso de rebelião interna entre os jesuítas no Brasil. Um dos motivos de discórdia era a situação dos Anascidos no Brasil na ordem religiosa.. Em 1663, Jacinto de Magistris foi deposto do cargo de visitador pela cúpula dos jesuítas no Brasil (Leite 1938 vol.VII: 37), na qual 2 deles tinham nascidos no Brasil. A Companhia de Jesus em Portugal deu ganho de causa ao visitador, mas este nunca mais voltou ao Brasil.

3.2 Línguas aidiotas (sem conhecimento de latim)

Uma boa parte dos irmãos Alínguas admitidos no Brasil no século XVI teve de ser encaminhada para ordenação com pedidos de dispensas por motivos variados. O pedido de dispensa para ser ordenado padre apontava para o fato que aquela pessoa não correspondia ao perfil requerido pela metrópole, mas ainda assim se pleiteava sua entrada ou promoção na Ordem, pelo motivo de dominar o tupi.

O fato de saber tupi era capaz de tornar secundário o que poderia ser uma limitação para entrar na Companhia de Jesus, como o de ter morto alguém, não saber latim ou ser casado. Para todos esses foi pedido dispensa, argumentando o conhecimento que possuíam do tupi. Por exemplo, em relação a Pero Correia, se pedia dispensa da pena por ter morto índios antes de ter entrado na Companhia de Jesus; para Fernão Luis,

dispensa por já ser padre secular, e portanto já ter declarado votos; para Adão Gonçalves e Jorge Velho, dispensa por serem casados.

Um dos casos mais freqüentes de dispensa era a que se referia a exigência de saber latim. Pelo fato de alguém dominar o tupi podia ser dispensado do conhecimento de latim, que, nos colégios jesuítas na Europa, era obrigatório. Um exemplo dessa política pode ser vista em relação a Manuel Chaves. Nóbrega comenta ser ele um dos melhores intérpretes que possuía e que estava trabalhando para encaminhá-lo para ser clérigo por saber o Alatin da terra.

Manuel de Chaves he bom filho e mui humilde, e que tem servido muito a seus irmãos, e o melhor lingoa que temos: trabalhei de o encaminhar a ser clerigo pois sabia o latim da terra: se ho for, sera mui idiota, mas entre outros que mais saibão se sofre; este podera ser coadjutor espiritual depois de ordenado ([Nóbrega 1557] Leite 1956 vol.II: 418).

A dispensa de saber latim para receber os votos foi solicitado ainda para Gonçalo de Oliveira (Leite 1938 vol.IX:24), Pero Correia, Ignacio de Mello, Manuel de Andrade. Em 1568, a Congregação solicitava a dispensa de maiores estudos para todas as pessoas que soubessem a língua da terra (Leite 1938 vol.II:563).

O fato de haver dispensa de saber latim mostra que, em relação ao grau de instrução, os jesuítas “línguas” estavam entre os “idiotas”, termo que indicava pessoas sem instrução em latim, em oposição aos “letrados”. A formação dos jesuítas no Brasil vai se diferenciar assim de outras missões no Oriente, como no Japão, onde houve maior exigência de que fossem letrados.

as letras em toda a parte são muito necessárias e mais numas partes que noutras. No Japão são muito necessárias, porque é gente de melhor saber e subtil engenho [...]. Mas para cá, para esta gente do Brasil, poucas letras bastam. E quem nesta terra sabe a língua dela é aqui teologo (Leite 1938 vol.9:385).

A grande presença de “línguas” idiotas na ordem no Brasil pode explicar o comentário de Anchieta, professor de latim em São Vicente, de que não cuidava de fazer uma gramática tupi porque não havia ninguém capaz de fazer uso dela. Menciona que apenas aqueles

que chegassem da metrópole com conhecimento de latim poderiam utilizá-la.

Apesar de que os “línguas” não sabiam latim para fazer uso das gramáticas, algumas delas tiveram a sua colaboração. Por exemplo, a gramática na língua Maruminin teve a participação de Anchieta como conhecedor de gramática e Manuel Viegas (órfão) como “língua”.

3.3 Alínguas sertanistas

Uma das funções dos Alínguas na missão foi a de fazer expedições (entradas) para a ordem religiosa. Alguns dos Alínguas colonos que entraram na ordem religiosa no período de Nóbrega tinham sido soldados e participado de expedições pelo continente antes de entrarem na ordem. São eles os Alínguas Antônio Rodrigues, Pero Correia e João de Souza. Essas pessoas, com seus conhecimentos topográficos e lingüísticos, vão nortear os planos de Nóbrega de fundar missões entre os Carijó (Guarani) no Paraguai.

Nas cartas jesuíticas, os relatos sobre grupos indígenas a converter e sua localização na região do Paraguai e Peru são em grande parte providos por esses irmãos Alínguas. Um exemplo é a carta de Antônio Rodrigues para os padres e irmãos de Portugal dando conta de suas expedições pela colônia e dos grupos indígenas que encontrou e se oferece para ir até os Carijó, pela experiência que tinha naquela região (Leite 1956 vol.I:479).

Antônio Rodrigues era um soldado português que havia chegado em 1523 no Paraguai, onde teria ficado até vir para São Vicente. Ele tinha participado da fundação de Buenos Aires e de varias expedições até ao Peru e à Amazônia. Pero Correia, antes de entrar na Ordem, participara de expedições pelo litoral de pilhagem e morte dos Índios. Estava desde 1534 na colônia (Leite 1938 vol.VIII:175).

Desde 1549 até 1558, o plano de abrir missões no Paraguai entre os carijó foi uma constante nas cartas de Nóbrega e de outros jesuítas. A localização de uma casa dos jesuítas em São Vicente tinha uma importância estratégica para a execução desse plano de expansão, pois nessa capitania havia um caminho usado no mundo pré-colonial e colonial que levava da costa até o rio da Prata e o Peru (Leite 1937a:2). Por esse caminho, circulavam os portugueses indo em direção ao interior e

os espanhóis, indo do interior para a costa. O grande tráfico entre São Vicente e Assunção nesta época é atestado pelo governador pelo valor recolhido na alfândega com os bens trazidos pelos espanhóis de Assunção para vender em São Vicente (Leite 1956 vol.I: 485).

A importância de São Vicente para os jesuítas era por ser a Aporta e caminho mais certo para entrar em vários grupos indígenas como menciona Nóbrega em 1553 (Leite 1956 vol.II:15). Nóbrega acabou não tendo autorização para ir em direção ao Paraguai. Em 1553, enviou Pero Correia para pregar numa aldeia no litoral, para tentar depois dali Aabrir caminhos até certos povos que chamam Ibarajaras (Leite 1956 vol.II:117), já na fronteira com a colônia espanhola. Pero Correia e outro irmão João Souza morreram nesta incursão para chegar aos carijó.

Outros Alínguas da missão participaram também de expedições pelo interior indo em outras direções, como é o caso de Navarro, que tomou parte de uma expedição que foi em busca de ouro na região do rio São Francisco.

3.4 Línguas como oradores

Uma das imagens associadas ao Alínguas nas crônicas jesuíticas é o dom da oratória em tupi. Para o irmão Nogueira, personagem de Nóbrega no ADiálogo para conversão do gentio, uma das condições da conversão era a de Ater graça de falar mui bem a lingoa (Leite 1956 vol.II:340). ATrombetas de Cristo, Apríncipe dos línguas, um ACícero ou um ATúlio são algumas metáforas constante para alguns dos Alínguas jesuítas. O dom de oratória está associado nas crônicas jesuíticas com discursos de caráter exortativo: admoestar, pregar, exortar, atos de fala com caráter perlocutório, no qual o locutor procura causar um efeito determinado na sua audiência através da sua enunciação.

Nas crônicas jesuíticas, a oratória em tupi dos Alínguas está associada às intermediações em situações de perigos. Muitas histórias relatadas nas cartas tiveram seu desenlace intermediado por discursos em tupi feitos por Alínguas. Alguns relatos contam de índios que, pela oratória, fizeram mudar a posição de todo um grupo, contra ou a favor dos jesuítas.

Un poco antes de la mañana en que lo avian de matar, un indio de Piratininga christiano muy

estimado entre todos hizo una habla al derredor de las casas (como es su costumbre) amonestando a los suyos que dexassem a los Hermanos hazer con el enemigo todo lo que juzgassen serle necesario para su anima (Leite 1956 vol.III:261).

São comuns as narrativas que tratam de situações de perigo que foram resolvidas pela eloquência do intérprete, como relata Navarro em 1551 (Apero valionos la lengua ser buena, que con buenas razones los amansó) ([Navarro 1551] Leite 1956 vol.I:278), ou situações em que os intérpretes indígenas não seguiram as ordens do jesuíta ([Navarro 1551] Leite 1956 vol.I:282).

Um exemplo de conflito entre oratórias de Alínguas é encontrado na descrição da morte de Pero de Correia, que, segundo as crônicas dos jesuítas, morreu flechado durante uma oratória em tupi (Leite 1957:202). O fato ocorreu em 1554, durante a viagem de Pero Correia para estabelecer aliança com os Carijó. Ali encontrou um espanhol intérprete, que convenceu os Carijó a se manter inimigo dos tupi, contrariando a posição dos jesuítas.

É costume destes intérpretes, agentes de iniquidade, precipitar na perdição os Índios com tais mentiras. O português ouviu esse castelhano proferir palavras, com que manifestava a malícia do seu espírito e a depravada disposição contra os Irmãos [...] [Os índios carijó] foram incitados com muitas mentiras pelo castelhano intérprete a que matassem os Irmãos, por estes os dissuadirem a fazer a guerra que ele lhes persuadia (Leite 1956 vol.II:201/202).

O interessante do encontro cultural entre jesuítas e grupos tupi é observar que ambos davam muita importância à prática do discurso público exortativo. Os grupos tupi são mencionados como apreciadores dos discurso públicos, pela importância que davam aos Asenhores da fala (algumas vezes chamados nos textos jesuíticos como Apregadores) e os profetas (karai). Estes últimos eram líderes religiosos que organizavam a população tupi em migrações a procura da Aterra sem mal.

Hazen mucho caso entre si, como los Romanos, de buenos lenguas y les llaman señores de falla, y un buen lengua acaba con ellos quanto quieren, (y les hacen en las guerras que maten y no matan, y que vayan a una parte a otra, y es señor de la vida y muerte) y les oyen toda una noche y a veces

tambien al dia sin dormir ni comer, y para le experimentar si es buen lengua y eloquente, se ponem mucho con el, toda una noche, para le vencer y cansar, y si no la hazen, le tienem por gran hombre (y lengua). Por eso hay predicadores entre ellos muy estimados qie los exortan a guerrear, matar hombres y hazer otras hazanas desta suerte (Mauro 1961:163).

Muitas das aldeias formadas pelos jesuítas foram abandonadas pelos índios depois da passagem dos profetas.

Assim como os índios reconheciam alguns dos seus pelo domínio da oratória, os jesuítas também tiveram Alínguas reconhecidos como bons oradores em tupi. Entre eles, os já citados Pero Correia, Antônio Rodrigues e João Pereira, mas também Leonardo do Vale. A presença da oratória tupi entre os jesuítas pode ser vista no hábito instituído no Colégio da Bahia de apresentarem em sessões solenes, como em visitas de prelados, demonstrações de pregações em tupi (Leite 1938 vol.II:562).

Uma diferença da oratória entre os índios e aquela cultivada entre os jesuítas é que, nesse segundo grupo, ela tem relação com a escrita. Pero Correia pedia, em 1553, livros, porque ele sabia a língua, mas Ase um pregador não tem coisas novas enfastia([Correia 1553] Leite 1956 vol.I:442).

A estratégia de conversão usada pelos jesuítas foi a de substituir a oratória do Asenhor de fala pela pregação cristã, realizando esta nos momentos tradicionalmente ocupados por aquela, ou seja, nas primeiras horas do dia.

Por todos os lugares e povoações que passavamos me mandava pregar-lhes nas madrugadas, duas horas ou mais; e era na madrugada porque então era costume de lhe pregarem os seus Principais e Pagés, a que eles muito creem ([Pero Correia 1551] Leite 1956 vol.I:220).

Dessa forma, a colonização mesclou duas tradições discursivas através da ocupação dos espaços tradicionais de discurso público exortativo das comunidades tupi pela pregação cristã. Alguns cronistas descrevem Navarro discursando com a gestualidade do Asenhor da fala. O bispo que em 1552 era um crítico feroz do uso do tupi na conversão, reclamava de que os jesuítas usavam cantos no estilo indígena para as orações. Essa articulação entre

os dois discursos apontaria uma fusão cultural no domínio das pregações cristãs que os documentos coloniais não permitem detalhar.

3.5 Línguas escritoras em tupi

Na lista dos jesuítas autores de textos escritos em tupi ou em outras línguas indígenas no século XVI, há nove nomes de Alínguas (Leite 1938 vol.IX:439). Dois entraram na Ordem na Europa (Anchieta e Navarro) e os demais entraram no Brasil. Um deles, Manuel Viegas é um dos órfãos treinados para o papel de língua no período de Nóbrega. Dois são portugueses criados desde meninos no Brasil (Leonardo do Vale e Cristóvão Valente), e um nasceu no Brasil (Pero de Castilho).

Não houve escritores indígenas ou mestiços no Brasil colônia. Tampouco houve algum material escrito em tupi produzido pela administração colonial. Os principais autores da escrita tupi foram os Alínguas jesuítas.

Se não houve autor indígena, também não houve leitores indígenas. A escrita tupi produzida pelos jesuítas era apenas para uso interno da missão, em especial para aqueles jesuítas que não falavam tupi. A conversão dos indígenas foi essencialmente oral e baseada na memória como forma de difusão dos textos religiosos (1556/Leite 1956 vol.II:352). Os catecismos tinham a forma de diálogo de perguntas e respostas (Leite 1956 vol.II:137:269), para que com A maior facilidade lhes ficassem na cabeça (Leite 1938 vol.II:556-557).

O leitor das obras escritas nas línguas indígenas eram os padres do reino. Em 1552, Pe. Antônio Pires, um não-língua, menciona estar levando orações e sermões em tupi para Pernambuco para Aexercitarme en ellos (Leite 1956 vol.I:262).

Três gêneros de textos foram produzidos nesta época: catecismos, vocabulários e gramática. O primeiro texto a ser elaborado foi um catecismo, que forneceria ao missionário as falas próprias para cada cerimonial cristão (batizar, casar, ungir, enterrar, confessar, admoestar) (Leite 1938 vol.II:560).

Os catecismos não foram texto de um único autor. O primeiro a ser impresso em 1618 indicava pelo título ser uma obra coletiva revista pelos Apadres doctos & bons lingoas até ser finalmente Aconcertado, ordenado e acrescentado pelo Padre Antônio Araujo (Leite 1938 vol.II:560). Leite estima que seus sucessivos autores

foram Navarro, Pero Correia, Leonardo do Vale, José de Anchieta e, finalmente, Antônio Araujo.

Os catecismos em tupi foram em grande parte tradução de catecismos europeus. A versão de Leonardo do Vale era uma tradução de um catecismo dialogado em português de 1571 (Leite 1938 vol.II: 557). Pero Correia pedia algumas doutrinas de um Dr. Constantino de Sevilla (Leite 1956 vol.I: 441) para compor um catecismo em tupi

Quanto ao vocabulário, o primeiro que se tem notícia foi em 1565, por solicitação da metrópole, para que os jesuítas europeus, pudessem usar como forma de aprendizado, a caminho da colônia. O vocabulário de Leonardo do Vale deve ter sido feito dentro desta exigência (Leite 1938 vol.II). Outro vocabulário foi o de Pero de Castilho para auxiliar na confissão, publicado em 1613.

Já a gramática era o método de aprendizado da língua para os membros vindos da metrópole como uma forte formação latina. A primeira e única gramática tupi no século XVI foi a de Anchieta, escrita entre 1555-56 em São Vicente e publicada em 1595. Uma outra gramática tupi foi escrita no século XVII por Luis Figueira,. Foram feitas também gramáticas Maruminin (1585) e Kiriri (século XVII).

Os dois jesuítas vindos dos colégios da Europa no século XVI que escreveram textos em tupi –Navarro e Anchieta– tiveram a colaboração dos colonos na elaboração dos textos. Logo na chegada em 1549, Navarro incumbiu um colono de Porto Seguro para traduzir sermões (sobre o Juízo Final, Inferno e Gloria), um texto para ser usado na confissão (AConfissão Geral, Princípio e fim do mundo) e orações (Leite 1938 vol.II:546). Esse material foi depois corrigido pelo também ex-colono Antônio Rodrigues ([Blazques 1556] Leite 1956 vol.II:348).

Quanto às gramáticas, algumas delas surgem como obras conjuntas entre gramáticos e Alínguas: a AArte na lingoa dos Maruminin teve a participação de Anchieta como conhecedor de gramática e Manuel Viegas (órfão) como Alíngua (Leite 1938 vol.IX:192). No caso da gramática tupi de Anchieta, Leite levanta a hipótese de que Antônio Rodrigues teria sido seu mestre já que estiveram juntos naquele período em São Vicente (Leite 1953).

Um traço dessa escrita tupi no século XVI foi sua circulação como manuscrito. O primeiro texto em tupi publicado foi a gramática, escrita entre 1555 e impressa em 1595. O catecismo, que se tem notícia de sua elaboração desde 1549, apenas foi impresso em 1618, e o vocabulário de Castilho para confissão em 1613. Em suma, nos primeiros 50 anos da presença dos jesuítas no Brasil, não houve publicação nas línguas indígenas, apesar de haver solicitações nesse sentido por parte dos missionários. As publicações em línguas indígenas foram mais tardias no Brasil do que na colonização espanhola. O maior número de impressão em tupi ocorre no período em que o trono português esteve nas mãos dos reis espanhóis (1580-1640).

A circulação do material tupi entre as casas jesuíticas por meio de manuscrito sugere um menor grau de fixação desse material do que permitia a escrita tipográfica. No seu uso manuscrito, cada cópia poderia ser distribuída contendo modificações em relação ao texto original. Um dos motivos alegados, nos pedidos de impressão, era a possibilidade de uma fixação.

APede a Congregação a Vossa Paternidade dê licença para se imprimir, porque será coisa de grande aumento das almas [...] porque pelo trabalho de a escrever muitos deixam de a ter, e os que a teem, não a teem certa; e cada um, se está um pouco adiantado na língua, lhe parece que se poderia dizer isto ou aquilo melhor, e assim a querem emendar a seu gôsto; com a ver impressa, entenderão que não há já que tratar de mudança (Leite 1938 vol.II:558).

3.6 Inconstância da carreira de alínguas

O grupo que entrou na Ordem no Brasil como Alíngua não parece ter permanecido, se observarmos o desaparecimento de muitos desses nomes dos catálogos da missão. Em 1553, Nóbrega já fazia consultas a Portugal a respeito dos membros que receberam votos e que ele gostaria de tirá-los da ordem ou então porque queriam sair (Leite 1956 vol. I: 423). Um dos que saíram foi Gonçalo Alvares, o Alíngua personificado na obra de Nóbrega A Diálogo da conversão do gentio.

O perfil dos jesuítas aceitos no Brasil como inconstante está presente nas cartas jesuíticas de 1569, quando o visitador Inácio Azevedo, desde Coimbra, apontava o problema desse grupo recrutado na colônia.

APorque há tão fraca gente lá recebida que alguns três ou quatro saíram desde que eu de lá vim e, antes que lá chegue, talvez sejam mais (Leite 1938 vol.II:432)

Um jesuíta no século XVII faz um quadro mais trágico desse grupo de jesuítas. Ele se refere principalmente aos Anascidos no Brasil

AA gente nascida no Brasil não serve para a Companhia, pela natureza e inclinação [...]. No livro em que estavam assentados todos os que naquela Província foram admitidos à Companhia, os despedidos não teem número, nestes 60 anos, e só morreram, na Companhia, 6 ou 7 ([Jacome Monteiro 1690] Leite 1938 vol.II:436).

5. CONCLUSÃO

Em números, houve mais jesuítas “línguas” que já entraram na ordem religiosa no Brasil sabendo tupi do que aqueles vindos de Portugal e que aprenderam a língua dentro da missão através de materiais escritos. O perfil dos intérpretes jesuítas no século XVI no Brasil indica que a forma de aprendizado do tupi pela missão não pode ser representada pela figura de jesuítas da Metrópole, como Anchieta (autor da primeira gramática tupi), aprendendo a língua através do conhecimento de latim, mas ocorreu majoritariamente através da admissão para a função de intérprete de pessoas como Pero Correia, ou seja, de colonos portugueses bilíngües, que aprenderam tupi oralmente com os indígenas nas vilas de portugueses pela costa.

O nome de Pero Correia esteve presente em todas as características atribuídas acima a um jesuíta com ofício de intérprete: não tinha conhecimento de latim (Leite 1956 v.I: 440), havia sido sertanista antes de entrar na missão e, como pregador, ocupava os espaços e horas reservados aos Aseñhores da fala tupi para o discurso cristão.

Pero Correia esteve estreitamente ligado aos planos de Nóbrega de expansão da missão. Com as terras que ele doou para a Ordem, Nóbrega planejava manter financeiramente a Aconfraria de meninos. Com o conhecimento e aliança que tinha com os indígenas, ele ocupou o papel de sertanista para a missão. Os próprios planos de expansão da Companhia de Jesus em direção ao Paraguai estiveram determinados pelas rotas comuns aos colonos.

A maior participação dos colonos como intérpretes tupi da Companhia de Jesus diferenciaria a política da Alíngua geral no Brasil no século XVI da política lingüística implantada na colonização espanhola nos seguintes pontos:

- a) Em alguns lugares da colonização espanhola, os intérpretes das missões foram os indígenas e os mestiços. No Peru havia os Aalguaciles ou Afiscales (Duviols 1971:228), auxiliares indígenas laicos para os padres, cargo não existente para os indígenas na política de cristianização dos jesuítas no Brasil.
Este fato apontaria que, enquanto as missões nas colônias espanholas procuraram consolidar alianças com grupos dos nobres indígenas, ao admitirem intérpretes desse grupo social, no Brasil, os jesuítas se articularam e dependeram das estruturas sociais montadas pelos colonos.
- b) A escrita alfabética em tupi teve uma menor difusão na conversão no século XVI se for comparada às escritas produzidas sobre as Alínguas gerais da colonização espanhola nos seguintes aspectos:
 - Aprendizado do tupi pelo intérprete foi oral, fruto da convivência e não fruto dos materiais escritos pela Ordem.
 - A imagem enfatizada do Alíngua no Brasil foi pelo seu ofício de falar e não de escrever.
 - Houve uma ausência de mestiços ou de indígenas como literatos dentro da missão, diferentemente da colonização espanhola, onde houve a formação de uma camada média letrada de indígenas, entre os Incas, Nahuatl e Maya. Dois exemplos são Guama Poma e Inca Garcilazo, no Peru. Estes possuíam uma melhor formação em Aletras do que os jesuítas Alínguas no Brasil.
 - A publicação de materiais em tupi foi tardia (apenas em 1595 em Lisboa) em comparação com a América Hispânica, onde houve experiências de imprensa na própria colônia desde o início, como foi o caso do México.

Por fim, o perfil dos Alínguas da missão como originários dos colonos portugueses falantes da língua de contato reforçaria a visão de Mattoso Câmara (1965) de que o uso do tupi na colonização tenha sido um caso de língua franca. Estaria próximo do sentido do “foreign talk” de Muhlhausler (s.d.), ou seja de uma variante

lingüística que surge do contato com os estrangeiros. A procedência geográfica dos Alínguas colonos no Brasil são indicadores dos lugares onde se usava o tupi como língua de contato (região de São Paulo, Espírito Santo e Porto Seguro).

O fato dos jesuítas terem concentrado sua ação entre os colonos de São Vicente no período de Nóbrega pode ser indício de ter sido esta a variedade de tupi de contato dominante na missão, já que ela foi difundida nas outras regiões do Brasil através da circulação dos primeiros textos escritos produzidos ali e através da mobilidade dos missionários que entraram nesta região pelo resto da colônia. Por exemplo, o primeiro professor de tupi no colégio jesuítico de Salvador (cidade que não teve o tupi como língua franca) em 1572 foi Leonardo do Vale, originário de São Vicente.

NOTA

- 1 ATomarei por interlocutores ao meu irmão Gonçalo Alvarez, a quem Deus deu graça e talento pera ser trombeta de sua palavra na Capitania do Spiritu Sancto, e com o meu irmão Matheus Nogueira, ferreiro de Jesus Cristo ([Nóbrega 1556-1557]Leite 1956 vol.II 319).

Referências Bibliográficas

- ADORNO, Rolena
1991 "Images of *Indios Ladinos* in Early Colonial Peru" (232-270)
En: Andrien, Kenneth & Adorno, Rolena. *Transatlantic encounters. Europeans and Andeans in the sixteenth century*. University of California Press.
- BARROS, Maria Cândida D. M.
1982 *Política de linguagem em Brasil colonial*. Tese de mestrado. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.
- BARROS, Maria Cândida D. M.
1995 Os línguas e a gramática tupi no Brasil (século XVI).
En: *Amerindia* n.19/20., pag. 3-14. Paris.
- CAMARA Jr, Joaquim Mattoso
1965 *Introdução ao estudo das línguas indígenas brasileiras*. Rio de Janeiro. Museu Nacional.
- CARDIM, Fernão
1939 *Tratado da terra e da gente do Brasil*. Introdução e notas de Baptista Caetano.
- CORTEZÃO, Jaime
1955 *A Fundação de São Paulo, capital geográfica do Brasil*. Rio: Livros de Portugal.
- DUVIOLS, Pierre
1971 *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial*. Lima-Paris: Institut Français d'Etudes Andines.
- LEITE, Serafim S.I.
"Jesuítas do Brasil na fundação da missão do Paraguay" (11 de agosto de 1588).
En: *Archivum Historicum S.J.* Roma. Vol 6., 1937a (pags 1-24).

Páginas da História do Brasil. Biblioteca Pedagógica Brasileira. Coleção Brasileira n.93, 1937b.

História da Companhia de Jesus no Brasil, 10 volumes. Rio: Instituto Nacional do Livro, 1938-50.
- Nóbrega e a fundação de São Paulo. Lisboa: Instituto de Intercambio Luso-brasileiro, 1953.
- Monumenta Brasiliae*. Monumenta Historica S.I. (vol 79/80/81/ 87). Roma, 1956-60.
- "Enformação dalgumas cousas do Brasil" [por Belchior Cordeiro 1577].
En: *Anais da Academia Portuguesa de História*, II série, vol. 15, Lisboa, 1965a.
- Suma histórica da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965b.
- MAURO, Frederic
1961 *Le Bresil XVII siecle, documents inédits relatifs a l'Atlantique Portugais*. Coimbra.
- MUHLHAUSLER, Peter. s.d.
Literacy for small languages - with special reference to melanesian and its pidgin languages. mimeo.
- NAVET, Eric
1995 "Le rôle des truchements dans le relations franco-amérindiennes sur la côte du Brésil au XVI siècle"
En: *Amerindia*. Paris/ CNRS. N. 19/20, (pp 39-49).
- PEIXOTO, Afranio (org.)
1931 *Cartas avulsas de jesuítas (1550-1568)*. Rio de Janeiro: Publicações da Academia Brasileira.
- ROSA, Maria Carlota
1990 *The 16th and the 17th centuries: tupi or "lingua geral"? The grammars of Anchieta and Figueira*. mss.
- SOLANO, Francisco
1977 "El interprete: uno de los ejes de la aculturación" (pp. 265-275).
En: *Estudios sobre politica indigenista española en America*. Valladolid. 3 vol.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo
1992. "O mármore e a murta. Sobre a inconstância da alma selvagem". (pag.21-74)
En: *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 35.

Jesuítas com conhecimentos de tupi no século XVI

NOMES	LOCAL DE NASCIMENTO	DATA DE NASCIMENTO	FALECIMENTO	LOCAL DE ENTRADA NA CIA DE JESUS	DATA DE ENTRADA NA CIA DE JESUS	DATA DE CHEGADA AO BRASIL	PROCEDÊNCIA
Mateus Aguiar	Brasil	1575	1659	Brasil	1592		
André Almeida	Brasil	1572	1649	Brasil	1589		
Anchieta	Espanha	1534	1597	Portugal	1551	1553	
Manoel de Andrade		1541		Brasil	1559		
Antônio Araujo	Portugal	1566	1632	Brasil	1582		
Antônio de Atougaia				Brasil	1556		
Cipriano do Brasil	Brasil	1540	1563	Brasil	1552		Mestiço
Manoel Cardoso	Brasil	1575	1628	Brasil	1592		
Paulo de Carvalho	Portugal	1576	1621	Portugal	1591		
Pero de Castilho	Brasil	1572	1642	Brasil	1587		
Manuel Chavez	Portugal	1514	1590	Brasil	1550		
Pero Correia	Portugal		1554	Brasil	1550	1534	Colono
Pero da Costa	Portugal	1529	1616	Brasil	1556		
Baltazar Fernandes	Portugal	1538	1628	Portugal	1558	1566	
Diogo Fernandes	Brasil		1607	Brasil	1560		
Duarte Fernandes	Portugal		1604	Brasil	1563		Capitão de armada
Tomas Filds	Irlanda	1549	1625	Itália	1574	1578	
Francisco da Fonseca	Brasil	1577	1645	Brasil	1594		
João Batista Giaccopuzi	Itália	1539	1590	Europa	1562	1575	
Pero de Gois	Portugal		1558	Brasil	1553		Criado no Brasil
Manoel de Gomes	Portugal	1570	1648	Portugal	1586	1595	
Sebastião Gomes	Portugal	1549	1629	Brasil	1569		
Adão Gonçalves	Portugal		1593	Brasil	1561		Colono
Antonio Gonçalves	Portugal	1531	1611	Portugal	1554	1560	
Bartolomeu Gonçalves			1576	Brasil	1584		Mestiço
João Gonçalves	Portugal		1558	Portugal		1553	
Simeão Gonçalves	Portugal	1539	1572	Brasil	1554		Órfão
Diogo Jácome	Portugal		1565	Portugal	1548	1549	
Simão Jorge	Portugal			Brasil	1561		
Joseph	Portugal	1537	1571	Portugal	1555		
Francisco Lemos	Portugal	1563	1628	Brasil	1578		
João Lobato	Portugal	1546	1629	Brasil	1563		
Gaspar Luorenço	Portugal	1539	1581	Brasil	1553		
Fabiano de Lucena				Brasil	1551		
Fernão Luiz	Portugal		1583	Brasil	1556		Padre secular
Antonio Melo				Brasil	1560		
Ignacio de Mello	Portugal	1545					
Domingos Monteiro	Portugal	1567	1641	Brasil	1582		
Juan A. Navarro	Espanha	1521	1557	Portugal	1545	1549	

NOMES	LOCAL DE NASCIMENTO	DATA DE NASCIMENTO	FALECIMENTO	LOCAL DE ENTRADA NA CÍVIA DE JESUS	DATA DE ENTRADA NA CÍVIA DE JESUS	DATA DE CHEGADA AO BRASIL	PROCEDÊNCIA
Gonçalo de Oliveira	Portugal	1534	1620	Brasil	1552		
Manuel Ortega	Portugal	1561	1622	Brasil	1580		Criado no Brasil
Domingos Anes Pacorela	Portugal		1554	Brasil	1550		
Pero Peneda				Brasil	1560		
Joao Pereira	Portugal	1542	1561	Brasil	1557		Órfão
Antonio Pina	Portugal	1541		Brasil	1559		Órfão
Francisco Pinto	Portugal	1552	1608	Brasil	1568		
Antonio Rodrigues	Portugal	1516	1568	Brasil	1553		Soldado
Jeronimo Rodrigues	Portugal	1552	1631	Portugal	1572	1575	
Jorge Rodrigues	Portugal	1539	1612	Portugal	1559	1559	
Miguel Rodrigues	Portugal	1571	1641	Portugal	1598	1601	
Paulo Rodrigues	Portugal	1542		Brasil	1560		Criado no Brasil
Vicente Rodrigues	Portugal	1528	1600	Portugal	1545	1549	
Antonio de Sá	Europa	1537		Brasil	1559		Órfão (?)
Inácio de Siqueira	Portugal	1581	1644	Brasil	1598		
Gregorio Serrão	Portugal	1527	1586	Portugal	1550	1553	
João Souza	Portugal		1554	Brasil	1550		Colono
Leonardo do Vale	Portugal	1538	1591	Brasil	1553		Criado no Brasil
Cristovão Valente	Portugal	1566	1627	Brasil	1583		Criado no Brasil
Luis Valente	Portugal	1538	1604	Brasil	1559		Órfão (?)
Manoel Viegas	Portugal	1533	1608	Brasil	1556	1550	Órfão

EL MUNDO INTELECTUAL Y SIMBÓLICO DEL MISIONERO ORINOQUENSE



José del Rey Fajardo S.J.

Centro de Estudios Interdisciplinarios
Universidad Católica del Táchira
San Cristóbal, Venezuela

Acercarse al mundo intelectual y simbólico de los hombres que llevaron a cabo el proyecto misional en las tradicionalmente denominadas Misiones de Casanare, Meta y Orinoco es el tema que trataremos de abordar en esta ponencia.

Para ello nos serviremos de cuatro indicadores:

1. La formación universitaria.
2. Las lecturas a la luz de las bibliotecas misionales.
3. La producción historiográfica y antropológica.
4. La literatura indígena.

En consecuencia, expresamente quedan marginados todos los juicios de valor tanto sobre el resultado final de la actuación de los misioneros así como también sobre el complejo entramado de lo que constituye la “otredad”.

Las coordenadas que limitan los espacios temporales de este hecho histórico corren de 1661 a 1767. Con todo, hemos incluido en nuestro estudio la efímera experiencia llevada a cabo en el balcón andino de Chita entre 1625 y 1628.

Y la extensión geográfica de la Orinoquia jesuítica, tras los convenios y concordias misionales de 1660, 1732, 1734 y 1736, significaba un territorio equivalente a unos 800 mil kilómetros cuadrados¹. Pero en 1764, la corona española apartaría de las zonas objeto de estudio de la Expedición de Límites de 1750 a los jesuitas venezolanos y les trazaría, como frontera sur, el Raudal de Maipures.

Por otra parte, el número promedio de misioneros que mantuvo la Compañía de Jesús en las reducciones casanareñas fue de 10 hombres. Cuando se abren las cir-

cunscripciones de los ríos Orinoco y Meta el índice subió a 23.²

La formación intelectual

Para poder aproximarse a una cualificación de lo que fue la formación intelectual de los jesuitas que laboraron en la gran Orinoquia conviene precisar no sólo las nacionalidades de los hombres que entregaron su vida a este quehacer sino también la calidad de su formación en aquellas ciencias que les eran específicas para promover tan ingente empresa.

Para ello trataremos de recorrer tres provincias de saberes:

La *primera* la constituía el dominio de la cultura clásica y la asimilación de un humanismo nuevo. En otras palabras, consistía en despojarse de las concepciones bárbaras de la vida. Por ello, el cultivo de las bellas letras debía transformarse en un movimiento dinamizador de la vida intelectual y religiosa, pues, en definitiva, se trataba de un humanismo moral y profano.

Estos nuevos ideales comenzaban por el dominio del latín –lengua de la ciencia y la cultura– ya que sin este presupuesto se condenaba al hombre a convertirse en un Sísifo que subía la piedra hasta la cumbre para dejarla caer y comenzar otra vez el mismo recorrido. En un segundo tramo se debían fundamentar los hábitos intelectuales, a saber, el arte de instruirse, el arte de pensar, el arte de profundizar y el arte de crear. El objetivo final era la educación integral que se sintetizaba en tres dimensiones: virtud, letras y política, es decir, sabiduría, ética y comportamiento social³.

La *segunda* era el método científico otorgado por la Filosofía y la Teología y aquí, para simplificar, lo circunscribiremos a la Escolástica.

Durante el Renacimiento y el Barroco las ciencias eclesiásticas conservaron no sólo el vínculo del latín sino currículos muy similares y una producción bibliográfica que por estar escrita en una lengua común facilitaba la presencia del pensamiento en los lugares más recónditos.

Asímismo, la escolástica del barroco se distingue de las épocas anteriores por dos razones fundamentales: primera, porque la lingüística académica adopta un latín cultivado; y, segunda, porque la metodología se obsesiona por el uso sistemático de procedimientos históricos. De igual forma se abre a las tesis más modernas “siempre que éstas puedan fundarse en autoridades”. Por ello no tarda la Universidad de Salamanca en aceptar la imagen copernicana del mundo y la de Coimbra la de Tycho Brahe. La ruptura con la ciencia moderna en nada se debió a la aceptación de las doctrinas nuevas sino “a la negativa de los modernos a ejercitar el arte de la interpretación y a documentar sus tesis con autoridades”⁴.

También la Teología Moral fue adquiriendo personalidad propia⁵ y los tratados “De justitia et jure” constituyen el primer intento de elaborar una moral con metodología de interdisciplinariedad. Y este nuevo género filosófico-teológico se erige como un lugar de encuentro entre la fe y las realidades sociales. Allí irían a converger la filosofía moral, las ciencias jurídicas, la teología y el derecho canónico, así como también los problemas sociales, políticos, jurídicos y económicos⁶.

Mas, con el correr de los tiempos, la evolución tampoco se detuvo en la sabana bogotana y desde el exilio romano recordará Gilij que hubiera deseado “para el cultivo de los buenos talentos de los hispanoamericanos: geometría, por ejemplo, historia natural, historia eclesiástica, griego y hebreo, filosofía menos sutil, teología más erudita”⁷.

La *tercera* columna de la formación se sustentó en el ejercicio de las virtudes a través de la ascética y la mística, llamadas también ciencia espiritual o arte de perfección.

La experiencia religiosa es imposible describirla sin el lenguaje en que ella se expresa. Para los maestros de la vida espiritual se da una estructura, que es la vida natural del alma y una metaestructura que es la vida sobre-

natural. Esta supraestructura se alimenta de la gracia, la cual opera en el creyente una especie de divinización interior⁸. De esta suerte, el alma unida a Dios se hace un pensamiento y un deseo con El⁹. Y para poder llegar a esa meta es necesario transitar tres etapas a las que los escritores ascéticos han denominado: purgativa, iluminativa y unitiva¹⁰.

A fin de lograr estos objetivos la Compañía de Jesús recurrió a los métodos establecidos por Ignacio de Loyola en sus *Ejercicios Espirituales*, pues, en su práctica el jesuita debía adquirir una convicción, una experiencia y un hábito¹¹.

Esa es la raíz que generó una estructura mental de valores y motivaciones que dio origen a un lenguaje singular, sólo inteligible “cuando se examinan las cláusulas y el sentido del Instituto que abrazaron, tras una experiencia interior que cambió sus vidas” y que los motivó a enfrentar todo tipo de dificultades y hasta de fracasos¹².

Todavía más, los ideales espirituales alimentaron su convicción religiosa y la fidelidad a la cotidianidad estuvo avalada por la disciplina y las reglas estrictas de forma tal que todo ello constituye la piedra de toque para comprender los niveles de la entrega, la cual, en el fondo, era entendida como respuesta individual a Dios y corporativa a los proyectos de la Compañía de Jesús.

Pero, dentro de la cosmovisión ignaciana, las misiones fueron parte integral de la vocación fundacional de la Compañía de Jesús¹³ con el mismo rango que la educación y la ciencia.

El 1 de agosto de 1594 recordaba el General de la Orden, P. Claudio Aquaviva, en una carta a todos los jesuitas dispersos por el mundo conocido¹⁴, las ventajas de señalarse en el servicio de Dios mediante una mayor abnegación de sí mismos para promover con “celo”¹⁵ la mayor gloria de Dios en los frentes misionales.

Pero si la universidad los había profesionalizado para ser ciudadanos de una comunidad cultural internacional, en los espacios misionales debían adquirir otra ciudadanía mental bien ajena en muchos aspectos a los arquetipos vividos y presentidos.

En este momento de tránsito de la academia a la vida real es necesario formularse una nueva pregunta. ¿Cómo y dónde adquirió el jesuita orinoquense los “saberes misionales” que le obligarían a interpretar no sólo

los laberintos de las etnias y sus lenguas sino además a construir la reducción como proyecto de futuro?.

En una primera respuesta podemos afirmar que, fuera de la formación intelectual de la que hemos hablado más arriba, la Compañía de Jesús neogranadina sólo pudo entregar a sus hombres una mística convencida del reto que asumían frente a los indígenas orinoquenses y a su habitat inhóspito y agresivo.

El número de miembros de la Compañía de Jesús que integra la acción evangelizadora en las demarcaciones antes mencionadas ofrece un universo aproximado de 153 misioneros¹⁶.

Pero la vida en la geografía misional significaba un cambio profundo en la existencia del jesuita y requería además una extrema capacidad de adaptación que no era asequible a todos. El hostigamiento de la naturaleza, las privaciones, la soledad, el entorno adverso y a veces hostil e incluso la muerte, así como otras causas motivaron que algunos se derrumbaran física o psicológicamente. Ello hizo que casi un 43,79% de los misioneros durara entre 1 y 4 años en tierras casanareñas u orinoquenses. Entre 5 y 9 años el 20,26 %. Entre 10 y 14 años el 13,07% y más de tres lustros el 22,88%. Así pues, sólo una cuarta parte superó los tres quinquenios.

Llama la atención el hecho de que una cuarta parte de los hombres que sumergieron su existir entre las etnias llaneras y orinoquenses provenían de Italia, Francia, Alemania, Austria, Bohemia y Yugoslavia. Este mosaico de nacionalidades y de concepciones de la vida, de cultura y de ciencia es natural que generaran un pluralismo a veces difícil, pero siempre beneficioso, en la búsqueda de la "otredad indiana".

Las tres cuartas partes restantes las configuraron miembros de la Orden provenientes de todos los reinos de España (casi un 43%) y también un diecinueve por ciento de jesuitas criollos (casi un 31%)¹⁷.

Y la iniciación en los saberes misionales se llevaría a cabo, en cada caso, mediante la convivencia junto a un misionero experimentado quien debía adiestrar al novicio en la lengua y en la carta de navegar en el mar de las reducciones.

Esta ingente tarea la podemos circunscribir a tres grandes actitudes que en definitiva medirían su capacidad para crear, imitar e improvisar el porvenir.

La *primera* hace relación a la flexibilidad para trascender los modelos culturales adquiridos a fin de poder adoptar otros nuevos. Pensamos que la familiaridad con las literaturas clásicas facilitó la gestación de una apertura mental hacia la comprensión de los nuevos horizontes habitados por las lenguas, las mitologías y las concepciones de vida de las naciones a las que servían.

Asimismo, tanto europeos como criollos habían vivido, a su manera, los cambios de mentalidad producidos bien en sus sociedades respectivas, bien en el imperativo de las ciencias, bien en el orden social y económico que trataba de imponerse, bien en las polémicas religiosas.

De las ciudades renacentistas traían los europeos en su mente la trilogía descrita por Adolf Muschg: la Iglesia como el lugar de la verdad religiosa; el Ayuntamiento como arena para la res publica; y la Plaza del Mercado como espacio para el intercambio de los bienes económicos. Pero, esta concepción del espacio y del hombre se sustentaba sobre las exigencias de equilibrio impuestos por la filosofía de lo social: cuando el balance entre Religión, Política y Economía se desequilibraba, se iniciaba el camino hacia la servidumbre, la cual podía adoptar muy diversas máscaras¹⁸.

La experiencia universal de la Compañía de Jesús creó un modelo que se basaba en la persuasión y en la simbiosis de las culturas y, en consecuencia, debía interpretar y asimilar el conocimiento de los particularismos locales, la maestría técnica de las lenguas y las reglas sociales¹⁹.

La armonización y criollización de estos principios tuvo una epifanía en la República guaranítica del Paraguay con la consiguiente reinención del paisaje y del espacio en medio de la selva, concretizado en una ciudad civilizadora y racional²⁰. Por todo ello algunos comparan el régimen de la reducción con las abadías benedictinas de la Edad Media, sólo que el claustro era suplantado por la selva.

En segundo término, la "razón de estado" les induciría a los jesuitas a superar la tensión entre los ideales religiosos de la evangelización y los procesos de mundanización que debía transformar las poblaciones misionales.

Cuando Berenson establece que la Iglesia católica ha sido dispensadora de "mundanidad", opinamos que

interpreta el valor de su pedagogía cultural y espiritual como categoría integradora de los opuestos.

Este juicio de valor, que proviene de un crítico del arte, formula la última síntesis de lo que en realidad trataron de practicar los jesuitas en sus misiones: elevar los actos de los hombres a sacramentos salvando así el abismo que media entre las necesidades humanas y su satisfacción. Por eso, añade:

A través del rito acompaña la vida con un aparato que es esencialmente <mundano>, sin embargo, para quienquiera, tiene la capacidad espiritual de trascenderlo, llenándolo de significados misteriosos y <superiores>, de manera que concilia las ceremonias con ciertas difíciles aspiraciones del alma e infunde a las necesidades vitales cierto arrebatado que parece trascenderlas y casi destruir su imperiosa necesidad ²¹.

En la cosmovisión reduccional se cultiva una trilogía compuesta por liturgia, fiesta y trabajo y de esta forma la mundanidad alcanza un valor estético y así divorcia el utilitarismo de el ser que la practica.

Estamos ante la ritualización del tiempo y del espacio mediante los actos y contenidos litúrgicos. En este contexto la plaza mayor asume un significado idealizador y su cúspide se centra en la iglesia.

En ella todo debe ser majestuoso pues se ha convertido en el lugar sagrado para el intercambio entre la palabra de Dios y la respuesta del hombre.

En la forma asistimos a una socialización ritualizada. Guardando las debidas distancias se puede aseverar de la Orinoquia algo parecido a lo que expresa Lacouture para el Paraguay: que la religiosidad teatral de la Compañía de Jesús se entrelaza con el "barroquismo salvaje de los neófitos, con un resabio de militarismo español y de paganismo de la selva" ²².

El triunfalismo de las ceremonias religiosas se mueve entre el espectáculo y la oración, entre la vistosidad y el recogimiento interior, entre la nostalgia del pasado y el misterio del porvenir. Por esta razón se estudian al detalle los movimientos de masas y se someten a ritmos en los que alternan la fiesta con la devoción y por ello están envueltos en incienso, cánticos, chirimías, danzas, altares, arcos de triunfo y procesiones.

La monotonía de la cotidianidad debe ser continuamente rota por la fiesta y la liturgia. Lo religioso en un

mundo no festivo equivalía a trivializar la vivencia superior y a despojarle del brillo que constituye su vida propia. Como apunta Jensen: "la representación sacra es algo más que una realización aparente, y también algo más que una realización simbólica, porque es mística. En ella algo invisible e inexpresado reviste una forma bella, esencial, sagrada" ²³. Por ello adquiere un gran relieve la estudiada periodización de la vida reduccional en la que los contenidos de los ciclos vitales de la etnia son asumidos, insertados, o refundidos, a través del culto y de la ritualización, en los ciclos litúrgicos cristianos de forma tal que el hombre y el tiempo se hagan festivos.

Mas, el proceso aculturador es muy lento. Los mayores añoran sus antiguos lares pero se sienten atrapados por el acoso circular de caribes, guahivos y chiricoas, guaypunabis y eupopeos. Cada vez más el retorno a la selva conlleva mayores problemas de seguridad y subsistencia. Y el misionero debe estar convencido de esta alternancia en la conducta social de su reducción. En última instancia es un abismo lo que separa la prehistoria de la historia.

Mientras tanto se intensifica la esperanza en la educación de los niños, conscientes de que habrá que esperar, por lo menos, hasta la tercera generación ²⁴. Sólo la convicción de esta realidad y la responsabilidad consiguiente se convierten en dogma para volver a comenzar de nuevo todo el proceso.

La tercera contempla la remodelación de la identidad del misionero por las imposiciones de la mundanidad. Gobernar una ciudad "in fieri" suponía adquirir y poner en práctica una serie de labores gerenciales que las debía aprender *in situ* ²⁵.

Quizá uno de los retos más difíciles para el misionero fue el de conjugar la puesta en marcha del aparato productivo y la ruptura en la conducta del indígena del binomio falta de necesidades-ausencia de actividad.

La tradición misional en los Llanos de Casanare había experimentado con éxito algunos principios fundamentales. La intensificación y mejoramiento de la agricultura "conduce al buen estado de las poblaciones" ²⁶. Además, el criterio del autoabastecimiento fomentó la necesidad de la preindustria con su consiguiente acompañamiento de las artes manuales sobre todo de la fragua ²⁷, los telares ²⁸, la carpintería ²⁹ y la pintura ³⁰.

En este marco de realizaciones no es de extrañar que la mundanización como valor estético promoviera

en los indígenas opciones más altas de cultura como lo demuestra el misionero de La Encaramada, P. Felipe Salvador Gilij, para quien el descubrimiento de un pueblo músico le lleva a concluir que se puede convertir en música una nación³¹.

También la preocupación social requiere espacios importantes en la planificación misional. Las viudas, los huérfanos, los ancianos y los enfermos constituyen el otro rostro de la comunidad al que hay que sostener y atender. Esto explica la función social de las haciendas³² y la sanitaria de las boticas³³ y la hospitalaria cuando los hombres, tiempos y lugares lo permitían³⁴.

Las lecturas

Hasta el presente sólo hemos podido recopilar el haber bibliográfico que reposaba en las misiones jesuíticas de Casanare y Meta en el momento de la expulsión en 1767³⁵ con excepción del pueblo de San Salvador de Casanare, a orillas del río que lleva su nombre. De las bibliotecas orinoquenses, desconocidas todavía hoy por nosotros, nos consta que pasaron primero a Ciudad Guayana de Angostura y luego, por Real Cédula de 6 de septiembre de 1783, serían donadas por el Rey a los franciscanos de Píritu y del Orinoco³⁶.

Pero, ¿responden en verdad los fondos inventariados a los haberes documentales y bibliográficos que reposaban en las reducciones jesuíticas llaneras? En el caso específico de las misiones de Casanare y del Meta la realidad archivística y bibliotecológica era mayor que lo asentado en los respectivos inventarios³⁷.

Sin embargo, intentaremos ofrecer una visión, lo más cercana posible a la realidad, de las preocupaciones que mostraban las bibliotecas misionales ya que la información levantada por el propio gobernador Domínguez de Tejada, además de ser excesivamente escueta e imperfecta, dejó constancia de no haber podido inventariar 58 títulos al calificarlos como viejos, o inservibles³⁸.

Llama la atención la huella de las diversas nacionalidades de jesuitas que laboraron en el campo misional; de ahí que encontremos libros en latín, castellano, francés, italiano, alemán, portugués y hebreo.

Las soledades en que se encontraban inmersos los misioneros así como los largos inviernos que inmovilizaban su actividad por la sabana los inducían a la meditación, a la lectura y al estudio. La lectura era uno de los

mejores compañeros de la soledad y desde la lejana Roma recordaría el P. Gilij a Francisco Uramá, su sirviente, que “leía tanto en español como en latín” y durante el desayuno le leía libros “y siempre con gusto mío”³⁹.

Es natural que la literatura latina fuera de dominio común y por ende que los misioneros fueran asiduos lectores, entre otros, de Ovidio⁴⁰, Virgilio y Quinto Curcio⁴¹.

En lo que pespecta a la racionabilidad matemática debemos hacer mención de una *Arizmética francesa*⁴², una *Trigonometría* en alemán⁴³, una *Tabulae senum* (Tablas de senos)⁴⁴ y *Elementos de Euclides*⁴⁵. Y para la racionabilidad lingüística el abanico se abre desde unos simples Catones⁴⁶ y la *Orthografía* de Mañer⁴⁷ hasta la *Retórica* de Le Jay⁴⁸, pasando por Nebrija⁴⁹.

En cuanto a la acción sanitaria hacia los indígenas se refiere, se servían del *Florilegio Medicinal* del H. Steyner⁵⁰, así como de sendos tratados, sin autor, de *Cirugía*⁵¹ y otro de *Medicina*⁵² y de la obra de Madame Fouquet⁵³, información que expresamente la confirma el P. Gilij⁵⁴.

Mas, sin lugar a dudas, el filón bibliográfico más rico es el que pertenece al ámbito de la Compañía de Jesús, bien sea el referente a su contenido ascético, bien al hagiográfico, bien al legal.

Más allá de la Carta Magna de la Compañía de Jesús⁵⁵ y de su interpretación legal⁵⁶ no podía faltar lo que constituía el alma espiritual del comportamiento diario del jesuita: los Ejercicios Espirituales. La bibliografía de este pequeño libro es extensa pues a veces aparece solamente en ediciones originales de su autor: Ignacio de Loyola⁵⁷ y otras a través de sus innumerables comentaristas como: Pablo Señeri⁵⁸; José Guizzardi⁵⁹; Juan Pedro Pinamonti⁶⁰; Camilo de Ettori⁶¹; Sebastián Izquierdo⁶² y Tomás de Villacastín⁶³.

Complementaría este capítulo un extenso campo que traduce a literatura espiritual los ricos contenidos ascéticos y místicos generados por lo que podríamos denominar espiritualidad ignaciana. Los dos autores más significativos fueron: el *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas* del clásico castellano P. Alonso Rodríguez⁶⁴, lectura usual para todos los jesuitas coloniales tanto en España como en todos sus dominios y las *Meditaciones* del P. Luis de la Puente⁶⁵. También adquirió una difusión inusitada la obra del P. Pedro de Calatayud, escritor prolífico y misionero de multitudes en España durante la pri-

mera mitad del siglo XVIII. Los misioneros orinoquenses no sólo guardaron un gran aprecio de su persona sino que también fueron lectores de sus obras⁶⁶.

También existió un género literario muy singular, denominado “Varones ilustres”. Era una especie de florilegio de los hombres que se habían distinguido por el cultivo de las virtudes religiosas, científicas, literarias o misionales. Cada Provincia, o demarcación geográfica solía tener el suyo, pero además existían otros que eran internacionales y su objetivo último se cifraba en crear arquetipos de imitación entre los jesuitas jóvenes. En las provincias de España, América y Filipinas se divulgaron mucho los tomos de *Varones ilustres*⁶⁷ tanto del P. José Cassani como los del P. Bartolomé de Alcázar, ambos fundadores de la Real Academia Española de la Lengua. A ellos habría que añadir las *Cartas de San Francisco Javier*⁶⁸ que tanta resonancia tuvieron en la Europa de fines del XVI y comienzos del XVII⁶⁹.

Completaría este género de literatura espiritual las biografías de algunos santos de la Compañía de Jesús como Francisco de Borja⁷⁰, tercer general de los jesuitas y pariente de uno de los grandes mandatarios del Nuevo Reino de Granada y San Juan Francisco de Regis⁷¹ que debió ser muy popular pues patrocinó varias reducciones y su biografía fue escrita en México por el P. Juan Antonio de Oviedo. Entre las personalidades americanas sobresale el apóstol de los negros en Cartagena, Pedro Claver⁷², uno de los fundadores de las misiones del Paraguay y prolífico escritor, Pedro Antonio Ruiz de Montoya⁷³, y del ámbito novohispano el misionero de las Californias Juan de Ugarte⁷⁴, y el P. José Vidal⁷⁵. Tampoco faltaba la vida del más esclarecido de los pensadores jesuitas españoles el P. Francisco Suárez⁷⁶, y la del P. Luis de la Puente⁷⁷, genuino clásico de la teología ascética.

Llama la atención el gran afecto que mostraron también los jesuitas hacia la Madre Agreda⁷⁸ y su *Mística ciudad de Dios*⁷⁹ así como también hacia el clásico indólogo, obispo de Quito, el Ilustrísimo Montenegro⁸⁰ y a la obra del catedrático agustino Juan Márquez, el *Gobernador cristiano*⁸¹.

Dentro del campo de la teología es necesario hacer algunas acotaciones que no superan el campo de la conjetura pero que ilustran las preocupaciones intelectuales de los misioneros.

Queda fuera de toda duda que la Biblia fue el libro más socorrido en el ámbito misional, sea como texto originario⁸², sea en la modalidad de las Concordancias⁸³. Los comentaristas son pocos pero selectos: Cornelio Alávide⁸⁴, Luis Alcázar⁸⁵, Oliva⁸⁶ y Silveyra⁸⁷ y Gerónimo Laureto.

Poco campo tuvo la teología especulativa en los anaqueles de los espacios profundos llaneros. Sin lugar a dudas la problemática que planteaban las etnias llaneras y orinoquenses no sintonizaba con una escolástica decadente.

Por ello no es de extrañar que fuera la teología moral –más cercana a las relaciones entre el hombre y Dios y los demás hombres– la que atrajera la preocupación y el estudio de los misioneros que levantaban las nuevas reducciones. Hay que hacer notar que los autores más consultados fueron escritores de calidad como Bonacina⁸⁸, Busembaun⁸⁹, Diana⁹⁰, Señeri⁹¹, Tirso González⁹², La Croix⁹³, Larraga⁹⁴, Layman⁹⁵, Toledo⁹⁶, Vázquez⁹⁷, y otros.

Un género literario poco estudiado en nuestros países es el de los sermonarios. Más allá de su valor literario que se puede encontrar en ellos hay que resaltar los análisis no sólo de las preocupaciones religiosas, morales, intelectuales y culturales de los hombres de la época sino además se erigen en verdaderos tratados sobre las virtudes y los vicios de la sociedad a la que retrataban⁹⁸ en modo análogo al que hoy realizan los medios de comunicación social.

No pensamos que esta literatura fuera fuente de inspiración directa para los misioneros llaneros en su prédica diaria pero sí nos inclinamos a opinar que más allá del ocio intelectual servía para alimentar su espíritu en la dialéctica de superación por conseguir un mundo mejor. Por ello no es de extrañar que sintieran pasión por la encendida oratoria del portugués y misionero en el Brasil P. Antonio Vieyra⁹⁹ o el gran predicador de la burguesía parisina el P. Luis Bourdaloue¹⁰⁰.

No deja de llamar a extrañeza la exigua presencia de autores que cultivaron el género histórico desarrollado por la Compañía de Jesús en ambas Américas aunque no faltaban ni *El Orinoco ilustrado*¹⁰¹, ni *El Maraón y Amazonas*¹⁰².

La historiografía y antropología

Otro indicador fiable para evaluar la formación intelectual del misionero consistiría en su producción escrita, la cual se llevó a cabo en latín, castellano, alemán, francés, italiano, holandés y checo.

Si pretendiéramos establecer una síntesis diríamos que:

1. la *primera* disciplina que tuvieron que desarrollar fue la lingüística como único y exclusivo método de acceder al otro y para su conocimiento nos remitimos al apartado siguiente.
2. La *segunda* fue la misionología o la forma de tratar y convivir con el indígena para aculturarlo al sistema reduccional.
3. La *tercera* vertiente fue la historia en todas sus dimensiones, desde la carta, el memorial, el informe, la relación y la crónica hasta las obras innovadoras dentro de un contexto de venezolanidad y de americanidad.
4. La *cuarta* área contempla los conocimientos generados en el ámbito de la geografía¹⁰³, la cartografía¹⁰⁴ y la historia natural.
5. La *quinta* fue la antropología y la etnología. La literatura espiritual¹⁰⁵ coronaría este recuento.

Sin lugar a dudas, en una genuina historia de las ciencias, la Expedición de Límites de 1750 abre un hiato entre el aporte misionero y el desarrollo de ciertas disciplinas que adelantaron en aquellas regiones la presencia de la Ilustración científica¹⁰⁶.

En todo caso, para quien desee conocer en detalle toda la exhaustiva información sobre lo anteriormente enunciado, nos remitimos a nuestro libro *Bio-bibliografía de los jesuitas en la Venezuela colonial*¹⁰⁷.

La historiografía jesuítica colonial venezolana se abre en París en 1655 con el francés Pierre Pelleprat y se cierra en Roma con el italiano Felipe Salvador Gilij en 1784.

Tres escritores del “diecisiete” han conocido hasta el momento la luz pública: el francés Pedro Pelleprat (1655), el criollo Pedro Mercado (1957) y el español Juan Martínez Rubio (1940).

La obra del P. Pierre Pelleprat: *Relato de las Misiones de los Padres de la Compañía de Jesús en las islas y en tierra firme de América Meridional* (París, 1655), esrena la contribución de la Compañía de Jesús al estudio

y redescubrimiento de Venezuela; históricamente analiza los intentos –hasta la aparición del libro– desconocidos, de los jesuitas franceses por instalarse en la fachada atlántica de Venezuela y aporta interesantes datos para la geografía, la etnología y el folklore del Guarapiche, a la vez que describe las relaciones de la costa atlántica venezolana con el mundo insular caribe, especialmente francés.

Pedro de Mercado, aunque nunca estuvo en las misiones, es el primer historiador jesuita criollo que escribe en castellano sobre los Llanos y el Orinoco, aunque su manuscrito permaneció inédito hasta 1957. Es la primera síntesis que se realiza sobre las misiones llaneras a los cuatro lustros de haberse iniciado el movimiento misional. Representa el primer ensayo biográfico de una generación que tuvo un gran eco personal en el siglo XVII. Por último es fuente obligada de consulta ya que a partir de la Historia de la Provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús –o de las bases documentales que la sustentan– proyectaron los historiadores que le siguieron sus respectivas realizaciones.

La *Relación del estado presente de las Misiones* del P. Juan Martínez Rubio¹⁰⁸ constituye la continuación de la Historia del Libro VIII de Mercado que finaliza en 1685. Más que una prolongación sistemática de la obra mercadiana, Martínez Rubio hace “historia oficial valiéndose de una serie de documentos fundamentales como son las cartas anuas, las necrológicas y el Informe que acabamos de mencionar.

Las perspectivas historiográficas del siglo XVIII se encuadran dentro de una actitud totalmente nueva. El dieciocho está invadido por una verdadera floración de obras, temas, ensayos y personalidades. Nos parece que influyeron en este proceso: el florecimiento de las universidades jesuíticas del continente, el influjo directo cultural centroeuropeo establecido a través de sus misioneros y la toma de conciencia de los jesuitas neogranadinos ante la insospechada “Literatura Americanista” producida en tierras colombianas por los miembros de la Compañía de Jesús.

Existe a todas luces una interesante evolución historiográfica. A grandes rasgos podríamos trazar el siguiente cuadro del siglo XVIII.

Con *El Mudo Lamento* (1715) del criollo Matías de Tapia se deja atrás la crónica del XVII y se inicia la búsqueda de nuevas fórmulas de expresión histórica.

De inmediato surge el binomio clásico compuesto por los PP. Juan Rivero y Joseph Cassani. El primero tendría que esperar al año 1883 para conocer la luz pública¹⁰⁹ y el segundo avalaría con su firma de fundador de la Real Academia la primera biografía oficial de la Orinoquia¹¹⁰. En Rivero, su inserción misionera le proporciona las medidas que interpretan una armonía entre historia, paisaje y hombre. En Cassani, los cánones del neoclasicismo le asisten para traducir al gusto europeo las historias manuscritas e inéditas de Mercado y Rivero.

Y en planos cronológicos casi paralelos brotan las nuevas corrientes que zurcen la pre-ilustración con el pre-romanticismo: nos referimos a José Gumilla¹¹¹ y a Felipe Salvador Gilij¹¹², verdaderos descubridores de la Orinoquia en el mundo culto y científico de la Europa de la segunda mitad del XVIII. Con todo, entre *El Orinoco Ilustrado*¹¹³ (1741) y el *Saggio di Storia Americana*¹¹⁴ (1780-1784) se interpone un espacio científico similar al comprendido entre la Ilustración y el Romanticismo.

Gran importancia ofrece la difusión de la historia misional en la Europa de los siglos XVII y XVIII. En las áreas de habla germana jugó un papel decisivo la famosa colección *Welt-bott* que conoció la luz pública en 1726 y extendió sus entregas hasta 1761¹¹⁵. En el área flamenca se propagó la traducción del *Mudo Lamento* del P. Matías de Tapia y sobre todo las cartas del misionero gantés, P. Ignacio Teobast¹¹⁶, muerto a manos de los caribes en 1684 en el Orinoco. Y en la literatura checa hay que recurrir a la obra que se ha convertido en clásica de Zdenek Kalista. Viajes bajo la señal de la cruz que apareció por vez primera en Praga en 1941¹¹⁷.

En el ámbito de la antropología y de la etnología es necesario precisar algunas observaciones. Las mejores descripciones de las etnias llaneras se encuentran en la *Historia de las Misiones* del P. Juan Rivero¹¹⁸ aunque sus fuentes de inspiración correspondan, en la mayoría de los casos, a otros misioneros.

Para los sálivas, opinamos, que la mejor interpretación la ofrece el jesuita alemán Gaspar Beck, quien con su escrito *Missio orinocensis in novo Regno*, 1684¹¹⁹, nos traza una visión certera de esta nación al concluir el siglo XVII.

Para el mosaico de naciones de la gran Orinoquia hay que recurrir tanto a *El Orinoco ilustrado y defendido* de Gumilla como al *Ensayo de Historia americana* del P. Gili. Sin embargo, para el mundo caribe nadie ha

superado hasta el presente la fina sensibilidad y perspicacia observadora de un humilde Hermano Coadjutor, el H. Agustín de Vega¹²⁰ quien además recoge la problemática geomisional en la época comprendida entre 1731 y 1745.

Lingüística

La reflexión del misionero sobre su misión, su entorno humano y geográfico es lógico que lo condujera al estudio de las lenguas y literaturas indígenas.

Pero, lamentablemente este rubro no despertó el interés de los funcionarios regios que inventariaron los bienes de los jesuitas en las demarcaciones misionales en 1767. A duras penas hacen referencia, en las misiones del Meta, a 11 cuadernos manuscritos en achagua¹²¹, una *Gramatica achagua: su vocabulario y platicas*¹²² y varios cuadernitos en lengua sáliva¹²³.

Sin embargo, por documentos posteriores detectamos mayor información sobre los haberes lingüísticos en algunas reducciones. En San Miguel de Macuco entregó el P. Roque Lubián (1707-1781), no sabemos cuándo ni cómo, a su sucesor el agustino Fray Pedro de la Trinidad los siguientes escritos: "Diversos cuadernos de Doctrina cristiana en lengua sáliva, Diccionario de la Lengua, Práctica del confesonario, Arte de la lengua sáliva, Forma de catequizar en lengua, Confesión de la fe, y otros que no tengo presente, todos sobre el mismo asunto"¹²⁴. En San Ignacio de Betoyes el P. Manuel Padilla realizó la misma operación con el dominico que le sustituyó: "Tenía en la misión *bastantes escritos sobre dicha lengua* [lengua betoy] pero gustosamente los dejé todos al Padre Pedro Sánchez, dominicano, que se encargó de asistir a los pobres betoyanos"¹²⁵. También el P. José María Forneri (1719- ?) hace alusión a una Gramática yarura "bastante completa" y a un Diccionario "abundante" de la misma lengua "que habrán quedado para el uso de los Misioneros que hayan ido después de la salida de los Jesuitas"¹²⁶.

Los misioneros ingresaron al mundo cultural indígena porque lograron conocer sus universos míticos. La convivencia y el diálogo les hicieron partícipes del hábitat en que vivían inmersos y por ende convertirse en parte de su historia, de su geografía, de su literatura y de sus modos de ser y existir porque, en definitiva, el lenguaje interpreta la diversidad humana e ilumina la identidad exclusiva del ser humano¹²⁷.

Para el conocimiento pormenorizado de la producción lingüística de la Compañía de Jesús durante el período colonial nos remitimos a nuestro libro *Aportes jesuíticos a la filología colonial venezolana*¹²⁸ en donde el investigador encontrará una información detallada sobre lo édito y lo inédito.

En la búsqueda de la otredad pensamos que el misionero orinoquense recorrió un largo y fecundo camino. Nos consta de los estudios comparativos que los jesuitas, sobre todo centroeuropeos, establecieron con las lenguas del viejo continente e incluso orientales. El P. Juan Nepomuceno Burckhart (1719-1758), gran conocedor del griego y del hebreo¹²⁹, intentó formular una comparación entre las lenguas sacras, incluido el siríaco y las orinoquenses pero sin llegar a ningún resultado¹³⁰. Análogos planteamientos establecieron algunos misioneros alemanes tratando de establecer referencias con las lenguas germánicas¹³¹. El jesuita vizcaino Miguel Ibaseta (1719-1755) ensayó el estudio comparativo entre el vasco y el otomaco, pero su prematura muerte hizo que el trabajo quedara inconcluso¹³². De igual forma el historiador italiano de la Orinoquia, Felipe Salvador Gilij, contrapuso las lenguas areveriana y maquiritare a la caribe¹³³.

Del ingente material filológico, lingüístico y literario producido en Casanare, Meta y Orinoco durante el período colonial (1661-1767) sólo vendría a conocer la luz pública la obra del P. Felipe Salvador Gilij (1780-1784) en el contexto de su destierro en la ciudad eterna.

Posteriormente pasarían a conocimiento de los especialistas tanto el *Arte y Vocabulario de la lengua achagua* de los PP. Alonso Neira y Juan Rivero¹³⁴ así como también el *Arte de la lengua sáliva*¹³⁵. El camino para los honores de la imprenta se debe al deseo de la Emperatriz Catalina de Rusia que solicitó manuscritos americanos para la obra del científico ruso Palas¹³⁶. Hoy constituye un indicador de la forma de trabajo desarrollada por los misioneros hasta la tercera década del siglo XVIII.

Mas, sería la personalidad del jesuita italiano P. Felipe Salvador Gilij el mejor exponente en la vertiente de la filología indígena orinoquense¹³⁷. A las indiscutibles dotes de lingüista (supo con perfección el maipure y el tamanaco, con sus respectivos dialectos¹³⁸) hay que añadir una pasión insaciable por todo lo que fuera Literatura indígena¹³⁹.

La arquitectura de la obra filológica del ex-misionero de La Encaramada se sustenta sobre la estructura central del dominio de la Lengua y Literatura indígenas, y como paredes maestras su ubicación dentro de la Historia natural¹⁴⁰, inspirada en la anatomía comparada, y su interrelación con lo físico, moral y religioso del autóctono¹⁴¹; incluso llega a sugerir que la lengua es capaz de reflejar el universo de los que la hablan¹⁴².

Sin lugar a dudas, el mérito mayor de Gilij consistió en divorciar de forma definitiva la familia caribe de la maipure. Tras su muerte el silencio pareció sepultar su obra. Cien años más tarde con los estudios de Lucien Adam y Karl von den Stein se pudo valorar el acierto del autor del *Ensayo de Historia Americana* y la proyección que tenía para la lingüística comparada. Por ello, en la historia de la lingüística indígena de América del Sur hay un reconocimiento general al P. Gilij como fundador del comparatismo en la región del Orinoco¹⁴³.

Conclusiones

Tras analizar la formación intelectual de los misioneros llegamos a una primera conclusión: que todos realizaron sus estudios de Filosofía y Teología en acreditados centros universitarios de Europa o de Nueva Granada¹⁴⁴. Pero esta afirmación la podemos matizar todavía más. La mitad de los miembros que destinó la Orden de Ignacio de Loyola a los espacios profundos de la Orinoquia adquirió su formación universitaria en las aulas santafereñas, bien fuera en su totalidad (38,56%), bien fuera como culminación de los estudios iniciados en otras latitudes del viejo mundo (11,76%)¹⁴⁵.

A posteriori puede calibrarse la calidad de los hombres que pensaron y actuaron en la promoción humana, social y económica de la Orinoquia con indicadores como los siguientes: cinco devendrían a Provinciales del Nuevo Reino, siete regirían como Rectores bien la Universidad Javeriana de Bogotá, bien la Universidad de Gorjón en la Isla de Santo Domingo, veintisiete dirigirían distintos colegios de tan dilatada circunscripción, quince serían profesores universitarios.

La temática de sus lecturas parece estar fuertemente influenciada por los clásicos de la espiritualidad creada por Ignacio de Loyola y por las biografías de grandes miembros de la Compañía de Jesús. Este hecho confirma que el concepto de misión entre infieles regía como un recurso dialéctico entre el peligro del aburguesamiento

del espíritu del jesuita en las sociedades instaladas y el llamamiento al ideal primigenio que busca nuevos cauces entre los hombres enterrados en los espacios irredentos de las geografías misionales.

En el campo de la literatura histórica, geográfica, antropológica se puede concluir que fueron los grandes divulgadores de la Orinoquia en el viejo mundo tanto en castellano como en italiano, francés, holandés, checo y alemán.

Finalmente, para generar los nuevos espacios simbólicos de la reducción y dotarlos de un sistema válido de valores y de actitudes optaron por la aplicación de una metodología gradual. En primer lugar, utilizaron la lengua no sólo como instrumento de cohesión, sino además como vehículo para la comunicación. Y en un segundo tiempo se abrirían a dos retos casi utópicos: a la educación y al progresivo cambio de mentalidad a través del uso religioso del tiempo detalladamente ritualizado.

Notas

- 1 La Orinoquia amazónica de las misiones jesuíticas encerraba tres áreas: la *occidental*, que comprendía los hoy Llanos orientales colombianos con unos 100 mil kilómetros cuadrados de superficie; la *meridional*, incluía todas las cuencas medias y bajas de los grandes afluentes orinoquense-amazónicos: el Guaviare-Inírida, el Caquetá-Yapurá y el Putumayo que se prolongaban hasta la misma línea del Amazonas; y la *oriental*, que abarcaba todo el actual Estado Amazonas y la parte extremo-occidental del Estado Bolívar con unos 200 mil kilómetros cuadrados.
- 2 Archivum Historicum Societatis Iesu. *Provincia Novi Regni et Quiti*, 3, 4 y 5. Número de misioneros, por años, según los Catálogos: 1667: 12; 1668: 10; 1671: 09; 1678: 09; 1684: 10; 1691: 10; 1702: 13; 1711: 09; 1713: 09; 1715: 09; 1718: 11; 1720: 10; 1736: 22; 1738: 19; 1751: 26; 1753: 24; 1756: 25; 1763: 23.
- 3 Para el caso concreto de la Provincia del Nuevo Reino de Granada, véase: Ignacio JULIAN. *Lo mejor de la vida, Religión, Doctrina y Sangre recogido en un noble joven colegial de el Real, Mayor y Seminario de San Bartholome, propuesto en Ynstruccion Christiano-Politica para el uso de dicho Colegio*. 1764. [Publicado por José DEL REY FAJARDO. *La Pedagogía jesuítica en la Venezuela hispánica*. Caracas (1979) 325-427].
- 4 Rainer SPECHT. "Escolástica del Barroco". En: Karl RAHNER (et alii). *Sacramentum Mundi*. Barcelona, Edit. Herder, 2 (1972) 713-715.
- 5 José María LERA. "La Ratio Studiorum de la Compañía de Jesús y los estudios de Teología". En: José DEL REY FAJARDO (Edit.). *Misiones jesuíticas en la Orinoquia*. San Cristóbal, II (1992) 801-812.
- 6 Marciano VIDAL. *Moral de actitudes*. Madrid, PS Editorial, III (1991) 29-39.
- 7 Felipe Salvador GILIJ. Ensayo de Historia Americana. Bogotá, Academia Colombiana de Historia, IV (1955) 284-285.
- 8 Para una visión de la problemática de la gracia nos remitimos a: Johann AUER. "Historia de la doctrina de la gracia" y a Karl RAHNER. "Exposición teológica". En: Karl RAHNER et alii. *Sacramentum Mundi*. Barcelona, III (1973) 314-334. Melquíades ANDRES. *Historia de la mística de la edad de oro en España y América*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.
- 9 M. ANDRES. Ob. cit., 23.
- 10 Ad. TANQUEREY. *Compendio de Teología ascética y mística*. París, Tournai, Roma, 1930.
- 11 F. CHARMOT. *La pedagogía de los jesuitas*. Madrid, Edit. Sapiencia (1952) 151.
- 12 M. RUIZ JURADO. "Enviados por todo el mundo...". En: *Paramilho*. San Cristóbal, 14 (1995) 735-736.
- 13 Manuel RUIZ JURADO. "Espiritualidad ignaciana en la <Formula del Instituto S. I.>". En: *Manresa*. Madrid, 48 (1976) 309-322.
- 14 *Epistolae Praepositorum Generalium*. Roma, I (1909) 231-247.
- 15 El "celo" se define como "fervor y moción eficaz, nacida del amor, por cuyo impulso nos movemos a apartar y rechazar, como algo que nos importa mucho, todo lo que se opone al amado". (*Epistolae Praepositorum Generalium*. Roma, I (1909) 232).
- 16 Para quien desee verificar la afirmación, puede consultar: José del REY FAJARDO. *Bio-bibliografía de los jesuitas en la Venezuela colonial*. San Cristóbal-Santafé de Bogotá, 1995.
- 17 *Nacionalidad de los misioneros*: Españoles: 65 (42,48%); Neogranadinos: 47 (30,72); Italianos: 18 (11,76); Alemanes: 10 (06,54); Belgas: 05 (03,27); Franceses: 03 (01,96); Austríacos: 02 (01,31); Bohemios: 02 (01,31); Yugoeslavos: 01 (00,65). Total: 153.
- 18 Warnfried DETTLING. "Was heisst Solidarität heute". En: *Die Zeit*, 27 Dezember, 1996, pag., 1.
- 19 Claude BLANCKAERT. "Unité et altérité. La parole confisquée". En: Claude BLANCKAERT (Edit.). *Naissance de l'ethnologie?*. Paris, Les Editions du Cerf (1985) 15.
- 20 Archivo de la Provincia de Quito. Leg., 3. *Instrucción y órdenes dadas por el Padre Provincial Rodrigo Barnuevo para los Padres Andrés Ignacio y Alonso Fernández para la misión de la Guayana donde son enviados por la santa obediencia en 4 de junio de 1646*. El documento ha sido publicado por José DEL REY FAJARDO. *Documentos jesuíticos relativos a la Historia de la Compañía de Jesús en Venezuela*. Caracas, II (1974) 153-156.
- 21 Humberto MORRA. *Coloquio con Berenson*. México, Fondo de Cultura Económica (1968) 213-214.
- 22 Jean LACOUTURE. *Jesuitas. I. Los conquistadores*. Barcelona-Buenos Aires-México, Ediciones Paidós (1993) 530.
- 23 A. E. JENSEN. *Mito y culto entre pueblos primitivos*. México, Fondo de Cultura Económica (1966) 65.
- 24 Agustín de VEGA. *Noticia del Principio y progreso del establecimiento de las Misiones de Gentiles en el Río Orinoco...* En: José del REY FAJARDO. *Documentos jesuíticos relativos a la Historia de la Compañía de Jesús en Venezuela*. Caracas, 11 (1974) 107.
- 25 Una imagen del misionero orinoquense la trazó el Provincial Mateo Mimbela al describir la acción del P. José Gumilla: "... porque olvidado de sus lucidos talentos que pedían ocupaciones de mayor lustre, valiéndose de sus buenas habilidades y tomando sobre sí las ocupaciones de muchos oficiales, servía de carpintero, albañil, alarife, escultor, pintor, jugando con tal primor los instrumentos de cada arte, como si hubiera sido ese el único empleo de toda su vida". (AGI. Santafé, 298. *Relación formada por el P. Mateo Mimbela*).
- 26 GILIJ. Ob. cit., III, 67.
- 27 GUMILLA. Ob. cit., 515: "El atractivo más eficaz para establecer un pueblo nuevo y afianzar en él las familias silvestres es buscar un herrero y armar una fragua, porque es mucha la afición que tienen a este oficio, por la grande utilidad que les da el uso de las herramientas, que antes ignoraban".
- 28 GUMILLA. Ob. cit., 515: "No importa menos buscar uno o más tejedores de los pueblos ya establecidos para que tejan allí el hilo que traen ellos, porque la curiosidad los atrae a ver urdir y te-

- jer, y ver vestidos a los oficiales y a sus mujeres les va excitando el deseo de vestirse y se aplican a hilar algodón". Sin embargo, anotará de su reducción el P. Gilij (*Ob. cit.*, III, 64-65): "No pude nunca conseguir, dados los cambios de los tiempos, introducir la de tejer, que por lo demás se halla en todas las antiguas reducciones".
- 29 GILIJ. *Ob. cit.*, III, 65.
- 30 Juan RIVERO. *Historia de las Misiones de los Llanos de Casanare y los ríos Orinoco y Meta*. Bogotá (1956) 449: "... los muchachos más hábiles de manos se aplican al oficio de pintor, uno de los cuales sabe ya buscar la vida con sus pinceles, vendiendo a los españoles varias imágenes de santos". GILIJ. *Ob. cit.*, III, 65: "... saben embellecer muy bien las iglesias, coloreándolas con varias tierras y con jugos de algunas plantas".
- 31 GILIJ. *Ensayo de Historia Americana*. Caracas, III (1965) 64. GUMILLA. *El Orinoco ilustrado y defendido*, 515. Véase: Alfred E. LEMMON. "Jesuits and Music in the Provincia del Nuevo Reino de Granada". En: *Archivum Historicum Societatis Jesu*. Roma, XLVIII (1979) 149-160.
- 32 Edda O. SAMUDIO A. "Las haciendas jesuíticas de las Misiones de los Llanos del Casanare, Meta y Orinoco". En: DEL REY FAJARDO (Edit.). *Misiones jesuíticas en la Orinoquia*. San Cristóbal, I (1992) 776-777.
- 33 Agustín VEGA. *Noticia*, 105. Refiriéndose al misionero dice: "... un amoroso Padre de familia, que tiene prevención de medicinas, quantas puede adqyipir, y el libro de mayor importancia despues de los necesarios, que nunca les falta, es alguno de medicina".
- 34 De la misma forma que contrata`an maestro de música se esforzaban en conseguir, dentro de sus posibilidades, médicos. El P. Dionisio Mesland, cuando en 1653 llegó a Guayana se trajo consigo a Renato Xabier "... cirujano y médico y hace las más curas y medicinas con mucha /ilegible/ de interés y los pobres los cura de balde y aun los sustenta en su casa mientras los esta curando y que asimismo tiene una botica donde saca los recados para las medicinas necesarias sin ningún interés..." (Archivo Nacional de Chile. *Jesuitas*, 226. *Renato Xabier y el Sargento Guido Belile vecinos de la ciudad de Santa Maria de Rosa ante vuestra merced parecemos... y decimos que a nuestro derecho conviene que vuestra merced mande se nos saque un tanto autorizado...* [Pauto, marzo de 1678]).
- 35 Archivo Nacional de Colombia (ANB). *Conventos*. t. 29, fols. 205 y ss. *Carta del Gobernador Domínguez de Tejada al Virrey y Junta de Temporalidades*.
- 36 Pablo OJER. "Estudio Preliminar" a Fray Antonio de CAULIN. *Historia chorografica de la Nueva Andalucía*. Caracas, Academia Nacional de la Historia (1966) CLXXXV y siguientes (AGI. Caracas, 286).
- 37 ANB. *Temporalidades*, t. 7, fol., 942-942v. Dice que los libros son 435 tomos que se remiten a Tocaría en cinco cargas de petacas. Pero a ellos hay que añadir los del Meta y otros de las haciendas que en total forman 7 cargas de petacas.
- 38 Las bibliotecas misionales las publicamos en nuestro libro: *La expulsión de los Jesuitas de Venezuela (1767-1768)*. San Cristóbal, 1990. (En adelante citaremos: JRF. Bibliotecas Misionales, nº-). JRF. Bibliotecas Misionales, nº, 2025, 2026, 2027.
- 39 GILIJ. *Ob. cit.*, III, 64.
- 40 JRF. Bibliotecas Misionales, nº. 1993, 2056.
- 41 ANB. *Temporalidades*, t. 7, fol., 926.
- 42 JRF. Bibliotecas Misionales, nº. 2044.
- 43 JRF. Bibliotecas Misionales, nº. 2128.
- 44 JRF. Bibliotecas Misionales, nº. 2127.
- 45 ANB. *Temporalidades*, t. 7, fol., 926.
- 46 JRF. Bibliotecas Misionales, nº. 2084.
- 47 JRF. Bibliotecas Misionales, nº. 2059.
- 48 JRF. Bibliotecas Misionales, nº. 2129.
- 49 JRF. Bibliotecas Misionales, nº. 1981, 2011, 0094.
- 50 JRF. Bibliotecas Misionales, nº. 1915, 1957, 2102. Amplia información en: Bernd HAUSBERGER. *Jesuiten aus Mitteleuropa im kolonialen Mexiko*. Wien-München (1995) 315-318. Su nombre: Johann Steinhöfer (Esteyneffer).
- 51 JRF. Bibliotecas Misionales, nº. 1983.
- 52 JRF. Bibliotecas Misionales, nº. 1982.
- 53 JRF. Bibliotecas Misionales, nº. 2065, 2066.
- 54 GILIJ. *Ensayo de Historia Americana*. Caracas, II (1965) 76.
- 55 JRF. Bibliotecas Misionales, nº. 1987, 1999.
- 56 JRF. Bibliotecas Misionales, nº. 1969, 1990, 1967, 2047.
- 57 JRF. Bibliotecas Misionales, nº. 1950, 2042, 2048, 2071.
- 58 JRF. Bibliotecas Misionales, nº. 1938.
- 59 JRF. Bibliotecas Misionales, nº. 2109.
- 60 JRF. Bibliotecas Misionales, nº. 2113.
- 61 JRF. Bibliotecas Misionales, nº. 2114.
- 62 JRF. Bibliotecas Misionales, nº. 2118.
- 63 JRF. Bibliotecas Misionales, nº. 2116.
- 64 JRF. Bibliotecas Misionales, nº. 1949, 2036.
- 65 JRF. Bibliotecas Misionales nº. 2108.
- 66 JRF. Bibliotecas Misionales nº. 2078.
- 67 JRF. Bibliotecas Misionales, nº. 1913, 2024, 2057, 2097.
- 68 JRF. Bibliotecas Misionales, nº. 1963, 2070.
- 69 Félix ZUBILLAGA. *Cartas y escritos de San Francisco Javier*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979.
- 70 JRF. Bibliotecas Misionales, nº. 2067.

- 71 JRF. Bibliotecas Misionales, nº. 2000.
- 72 JRF. Bibliotecas Misionales, nº. 2103.
- 73 JRF. Bibliotecas Misionales, nº. 2040.
- 74 JRF. Bibliotecas Misionales, nº. 2069.
- 75 JRF. Bibliotecas Misionales, nº. 1953.
- 76 JRF. Bibliotecas Misionales, nº. 1917.
- 77 JRF. Bibliotecas Misionales, nº. 2001.
- 78 JRF. Bibliotecas Misionales, nº. 1920.
- 79 JRF. Bibliotecas Misionales, nº. 1919.
- 80 JRF. Bibliotecas Misionales, nº. 2101.
- 81 Francisco Javier LOPEZ DE GOICOECHEA ZABALA. "Política y religión en el pensamiento de Juan Márquez (1565-1621)". En: *Cuadernos salmantinos de Filosofía*. Salamanca, XXIII (196) 275-301.
- 82 JRF. Bibliotecas Misionales, nº. 1931, 1937, 2014, 2029.
- 83 JRF. Bibliotecas Misionales, nº. 2028.
- 84 JRF. Bibliotecas Misionales, nº. 1940, 2020.
- 85 JRF. Bibliotecas Misionales, nº. 2022.
- 86 JRF. Bibliotecas Misionales, nº. 1973, 2050.
- 87 JRF. Bibliotecas Misionales, nº. 1925, 1941.
- 88 JRF. Bibliotecas Misionales, nº. 2051.
- 89 JRF. Bibliotecas Misionales, nº. 1916, 1955, 1988, 2037, 2119.
- 90 JRF. Bibliotecas Misionales, nº. 1974.
- 91 JRF. Bibliotecas Misionales, nº. 1938, 1945, 1972, 2032, 2122.
- 92 JRF. Bibliotecas Misionales, nº. 1968, 1992.
- 93 JRF. Bibliotecas Misionales, nº. 1912, 2068, 2093.
- 94 JRF. Bibliotecas Misionales, nº. 1956.
- 95 JRF. Bibliotecas Misionales, nº. 1978, 2091.
- 96 JRF. Bibliotecas Misionales, nº. 2052.
- 97 JRF. Bibliotecas Misionales, nº. 1977.
- 98 Véase por ejemplo: Francisco SANCHEZ-BLANCO. "La situación espiritual de España hacia mediados del siglo XVIII vista por Pedro Calatayud: lo que un jesuita predicaba antes de la expulsión". En: *Archivo hispalense*, 71 (1988) 15-33.
- 99 JRF. Bibliotecas Misionales, nº. 1946, 1961, 2038.
- 100 JRF. Bibliotecas Misionales, nº. 2043.
- 101 JRF. Bibliotecas Misionales, nº. 2033.
- 102 JRF. Bibliotecas Misionales, nº. 1928.
- 103 Daniel BARANDIARAN. "El Orinoco amazónico de las misiones jesuíticas". En: DEL REY FAJARDO (Edit). *Misiones jesuíticas en la Orinoquia*. San Cristóbal, II (1992) 129-360.
- 104 Manuel Alberto DONIS RIOS. "La cartografía jesuítica en la Orinoquia (siglo XVIII)". En: DEL REY FAJARDO (Edit). *Misiones jesuíticas en la Orinoquia*. San Cristóbal, I (1992) 783-840.
- 105 JUAN RIVERO. *Teatro del desengaño* en que se representan las verdades católicas, con algunos avisos espirituales a los estados principales, conviene a saber, *Clérigos, Religiosos y Casados*, y en que se instruye a los mancebos solteros para elegir con acierto su estado y para vivir en el ínterin en costumbres cristianas. obra póstuma, escrita por el V. P. Juan Rivero, Religioso Profeso de la Compañía de Jesús, misionero apostólico y Superior de las Misiones del Orinoco, Meta y Casanare, que cultivaba la provincia del Nuevo Reyno, en la América Meridional. Córdoba, 1741.
- 106 Manuel LUCENA GIRALDO. *Laboratorio tropical. La expedición de Límites al Orinoco, 1750-1767*. Caracas, Monte Avila Editores, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1991.
- 107 DEL REY FAJARDO. *Bio-bibliografía de los jesuitas en la Venezuela colonial*. San Cristóbal-Santafé de Bogotá, 1995.
- 108 La traducción castellana la publicamos por vez primera en: *Documentos jesuíticos relativos a la Historia de la Compañía de Jesús en Venezuela*. Caracas, I (1966) 143-168.
- 109 Juan RIVERO. *Historia de las Misiones de los Llanos de Casanare y los ríos Orinoco y Meta*. Bogotá, 1883.
- 110 José CASSANI. *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús del Nuevo Reyno de Granada en la América*. Madrid, 1741.
- 111 Citamos tan sólo: *Memoires pour l'Histoire des Sciences et des beaux Arts, commencés d'être imprimés l'an 1701 a Trévoux, et dédiés à Son Altesse Sérénissime Monseigneur le Prince Souverain de Dombes*. A Paris, Chez Chaubert: (1747) oct-dec., pp. 2319-2345, 2501-2524. (1748) jan-mar., pp. 27-53, 189-191. (1759) marz-abril, pp. 623-640.
- 112 Véanse por ejemplo: *Nuovo Giornale di Letteratura di Modena*. Tomo 33. Págs. 233-251. *Efmeridi Letterarie di Roma*. X: 1-3; 7-9; 9-12; 25-27; 33-35; 289-291; 297-299. XI: 153-155; 161-163; 169-171. XII: 97-99. *L'Esprit des Journaux*. París. 1781 (junio): 106-116. 1782 (enero): 75-90. 1784 (julio): 187-209. 1785 (octubre): 160-169. *Biographie Universelle Ancienne et Moderne*. París, t. XVII (1816) pp. 382-383.
- 113 *El Orinoco ilustrado*. Historia Natural, Civil y Geographica, de este Gran Río, y de sus caudalosas vertientes: Gobierno, usos, y costumbres de los indios sus habitantes, con nuevas y utiles noticias de Animales, Arboles, Aceytes, Resinas, Yervas, y Raíces medicinales: Y sobre todo, se hallarán conversiones muy singulares a nuestra Santa Fé, y casos de mucha edificacion. Madrid, 1741, XL (sin foliar)-580 + 19 de índices.
- 114 *Saggio di Storia Americana, ossia Storia Naturale, Civile e Sacpa dei Regni, e delle provincie Spagnole di Terraferma nell'America meridionale*. Scritta dall'Abate Filippo Salvatore Gilij e consacrata alla Santità di N. S. Papa Pio Sesto felicemente regnante. Tomo I. *Della storia geografica e naturale della provincia dello Orinoco*. Roma MDCCLXXX. Per Luigi Perego Erede Salvioni, Stampatore vaticano nella Sapienza. 8º, XLIV-399 pp. Tomo II. *De' Costumi degli Orinochesi*. Roma, MDCCLXXXI. 8º, XVI-399 pp. Tomo III.

- Della religione e delle lingue degli Orinochesi, e di altri Americani*. Roma, MDCCCLXXXII. 8º, XVI-430 pp. Tomo IV. *Stato presente di Terra-Ferma*. Roma, MDCCCLXXXIV. 8º, XX-498 pp.
- 115 Para el contenido: Cfr. Rob. STREIT. *Bibliotheca Missionum*, I, número 838, 845, 872, 942, 976, Tomo XXII, Nº 63.
- 116 [VALKENBORG]. *Treurig Verhaal van de reize en marteldood van den eerw. P. I. Toebast ...* Gand, 1716. J. F. van der SHUREN. *Wonderbaere Reize naer d'uitterste paelen van America*. Gand, 1778. [Se trata de la traducción de una parte del Mudo lamento del P. Matías de Tapia]. F. KIEKENS. *Een gentsche martelaar Ignatius Toebaest, van het Gezelschap Jesus. Zijn Leven, zijne Brieven, en zijne Marteldood*. Louvain, 1888.
- 117 Zdenek KALISTA. "Los misioneros de los países checos que en los siglos XVII y XVIII actuaban en América Latina". En: *Ibero-Americana Pragensia*. Praga, Anuario del Centro de Estudios Ibero-Americanos de la Universidad Carolina de Praga, año II (1968) 117-161.
- 118 El primero en penetrar el mundo cultural de los achaguas fue sin duda el P. Alonso de Neira, quien cubre todos los espacios del siglo XVII. Lamentablemente, la parte que conocemos de su producción escrita es indirecta, pues de ella se sirvió el P. Juan Rivero para redactar su *Historia de las Misiones*.
- 119 Archivum Romanum Societatis Iesu. Provincia Novi Regni et Quiti., 15-I, fols., 71-78v. La traducción castellana se debe al P. Manuel Briceño, Profesor de Humanidades Clásicas en la Universidad Javeriana de Bogotá. Fue publicada en: José DEL REY FAJARDO. *Documentos jesuítcos relativos a la historia de la Compañía de Jesús en Venezuela*. Caracas, II (1974) 168-190.
- 120 *Noticia del Principio y progreso del establecimiento de las Misiones de Gentiles en el Rio Orinoco, por la Compañía de Jesus, con la continuacion, y oposiciones que hicieron los Caribes hasta el año de 744 en que se les aterro, y atemorizo, con la venida de unos Cabres traydos, que se havecindaron el Cabruta. lo que para mejor inteligencia iremos contando por los años, en que se establecieron dichas Misiones, y lo que en cada uno passó, cómo passó, la qual relacion haze un testigo de vista que lo ha andado todo por si mismo muchas vezes, Religioso de la Misma Compañía*. Publicado por José DEL REY FAJARDO. *Documentos jesuítcos relativos a la Historia de la Compañía de Jesús en Venezuela*. Caracas, II (1974) 3-149.
- 121 JRF. Bibliotecas Misionales, nº. 162.
- 122 JRF. Bibliotecas Misionales, nº. 194.
- 123 JRF. Bibliotecas Misionales, nº. 151.
- 124 Marcelino GANUZA. *Monografía de las Misiones vivas de Agustinos Recoletos (Candelarios) en Colombia Siglo XVII-XX*. Bogotá, II (1921) 231.
- 125 Archivum Romanum Societatis Iesu. *Opera Nostrorum*, 342, fol., 143v.
- 126 Archivum Romanum Societatis Iesu. *Opera Nostrorum*, 342, fol., 203. En: DEL REY FAJARDO. *Aportes jesuítcos a la filología colonial venezolana*. Caracas, II (1971) 264.
- 127 Felipe Salvador GILIJ. *Ensayo de Historia Americana*. Caracas, Academia Nacional de la Historia, II (1965) 147. "Me parece a mi el corazón del hombre no diferente de la lengua que le tocó en suerte al nacer".
- 128 José del REY FAJARDO. *Aportes jesuítcos a la filología colonial venezolana*. Caracas, 1771, 2 vols.
- 129 GILIJ. *Ensayo de Historia americana*, IV, 289.
- 130 GILIJ. *Ob. cit.*, III, 132.
- 131 GILIJ. *Ob. cit.*, III, 131.
- 132 GILIJ. *Ob. cit.*, III, 131.
- 133 GILIJ. *Ob. cit.*, III, 234.
- 134 *Arte y Vocabulario de la Lengua Achagua. Doctrina Christiana, Confesonario de uno y otro sexo e instruccion de Cathecumenos. Sacado de lo que trabajaron los Padres Alonso de Neira y Juan Ribero de la Compañía de Jesus. Trasuntado en el Pueblo de Sn. Juan Francisco de Regis*. Año, 1762. Información en: DEL PEY FAJARDO. *Aportes jesuítcos a la filología colonial venezolana*, I, 305-307. Consta de 4.600 entradas directas y unas 6000 indirectas y constituye una muestra de la paleolexicografía venezolana (Francisco Javier PEREZ HERNANDEZ. "Elementos de paleolexicografía en el Vocabulario Achagua de Neira y Ribero". En: J. DEL REY FAJARDO (Edit.). *Misiones jesuítcas en la Orinoquia*. San Cristóbal, II (1992) 615-629.
- 135 Publicado por María Matilde SUAREZ. *La lengua sáliva*. Caracas, 1977.
- 136 El expediente resposa en el Archivo General de Indias. *Indiferente General*, Leg., 1342. Emilio ROBLEDO. "Los Manuscritos sobre lenguas indígenas americanas de don José Celestino Mutis". En: *Universidad Pontificia Bolivariana*. Medellín, vol., 21, nº 75 (1955) 6-15.
- 137 Para el estudio de la lingüística giligiana nos remitimos a Jesús OLZA. "El Padre Felipe Salvador Gilij en la historia de la lingüística venezolana". En: DEL REY FAJARDO (Edit). *Misiones jesuítcas en la Orinoquia*. San Cristóbal, II (1992) 361-459. Marie Claude MATTEI-MILLER. "El Tamanaku en la lingüística caribe. Algunas propuestas para la clasificación de las lenguas caribes de Venezuela". En: DEL REY FAJARDO (Edit.). *Misiones jesuítcas en la Orinoquia*. San Cristóbal. II (1992) 461-613.
- 138 GILIJ. *Ensayo de Historia Americana*. Caracas, III (1965) 135
- 139 GILIJ. *Ob. cit.*, III, 128; 253.
- 140 GILIJ. *Ob. cit.*, III, 126. "no podía en una historia americana dejarse a un lado..." p. 225.
- 141 GILIJ. *Ob. cit.*, III, 125.
- 142 GILIJ. *Ob. cit.*, II, 147. "Me parece a mi el corazón del hombre no diferente de la lengua que le tocó en suerte al nacer".
- 143 Wilhelm SCHMIDT. *Die Sprachfamilien und Sprachkreisen der Erde*. Heidelberg (1962) 243, 250. Un estudio de la importancia comparatista del P. Gilij lo hizo Marshall Durbin: Marshall DURBIN. "A survey of the carib language family". En E. B. BASSO

(ed): *Carib-speaking indians: culture, society and language*. Tucson. The University of the Arizona Press (The Anthropological Papers of the of Arizona, 28) 24.

- 144 Para quien desee verificar la afirmación, puede consultar: José DEL REY FAJARDO. *Bio-bibliografía de los jesuitas en la Venezuela colonial*. San Cristóbal-Santafé de Bogotá, 1995. Serían 12 los misioneros que no estudiarían Teología dogmática sino Moral, pues esta disciplina, como autónoma, se separa de la dogmática y se erige como una “instrucción, tanto para confesores como para penitentes, fundamentada en la espiritualidad de los Ejercicios ignacianos”. Su objetivo último consistía en formar buenos párrocos y administradores de los sacramentos (J. M. LERA. *Art. cit.*, 806-807). Y el primer texto que se reconoce en esta nueva moda-

lidad es la del P. Juan de Azor sj intitulado: *Institutiones morales*. Roma, 1611).

- 145 *Estudios Superiores de los misioneros*: Filosofía y Teología en la Universidad Javeriana: 59 (38,56). Filosofía y Teología en Europa: 60 (39,22). Parte en Europa y parte en la Javeriana: 18 (11,76). Filosofía y Teología Moral: 12 (07,85). Se ignora dónde: 02 (01,31). En Caracas y en la Javeriana: 01 (00,65). Hermano Coadjutor: 01 (00,65). Total: 153.

El curso de Teología Moral era más breve y solían seguirlo los que habían ingresado en la Compañía de Jesús de cierta edad y se iban a dedicar a los ministerios exclusivamente espirituales entre los indígenas. En la Orinoquia sólo siguieron esta modalidad 12 misioneros, lo que representa el (07,85). Algunos resultaron excelentes evangelizadores como el P. José Cavarte.

Bibliografía

- ANDRES, Melquíades
1994 *Historia de la mística de la edad de oro en España y América*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- ARCHIVOS
Archivo de la Provincia de Quito. Leg., 3.
Archivo General de Indias. *Indiferente General*, 1342. *Santafé*, 298.
Archivo Nacional de Chile. *Jesuitas*, 226.
Archivo Nacional de Colombia. *Conventos*. t. 29. *Temporalidades*, t. 7.
Archivum Romanum Societatis Iesu. *Opera Nostrorum*, 342. *Provincia Novi Regni et Quiti*, 15-I.
- AUER, Johann.
"Historia de la doctrina de la gracia". En: Karl RAHNER et alii. *Sacramentum Mundi*. Barcelona, III (1973) 314-334.
- BARANDIARAN, Daniel de
"El Orinoco amazónico de las misiones jesuíticas". En: DEL REY FAJARDO (Edit). *Misiones jesuíticas en la Orinoquia*. San Cristóbal, II (1992) 129-360.
Biographie Universelle Ancienne et Moderne. París, t. XVII (1816).
- BLANCKAERT, Claude
"Unité et altérité. La parole confisquée". En: Claude BLANCKAERT (Edit.). *Naissance de l'ethnologie?*. Paris, Les Editions du Cerf (1985) 11-22.
- CASSANI, José
1741 *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús del Nuevo Reyno de Granada en la América*. Madrid.
- CHARMOT, F.
1952 *La pedagogía de los jesuitas*. Madrid, Edit. Sapiencia.
- DEL REY FAJARDO, José
Documentos jesuíticos relativos a la Historia de la Compañía de Jesús en Venezuela. Caracas, 3 vols.
Aportes jesuíticos a la filología colonial venezolana. Caracas, 2 vols.
La expulsión de los jesuitas de Venezuela (1767-1768). San Cristóbal.
- Bio-bibliografía de los jesuitas en la Venezuela colonial*. San Cristóbal-Santafé de Bogotá.
- DETLING, Warnfried
"Was heisst Solidarität heute". En: *Die Zeit*, 27 Dezember, 1996, pag., 1.
- DONIS RIOS, Manuel Alberto
"La cartografía jesuítica en la Orinoquia (siglo XVIII)". En: DEL REY FAJARDO (Edit). *Misiones jesuíticas en la Orinoquia*. San Cristóbal, I (1992) 783-840.
- DURBIN, Marshall
"A survey of the carib language family". En E. B. BASSO (ed): *Carib-speaking indians: culture, society and language*. Tucson. The University of the Arizona Press (The Anthropological Papers of the of Arizona, 28).
Efemeridi Letterarie di Roma. X, XI, XII.
Epistolae Praepositorum Generalium. Roma, I, 1909.
- GANUZA, Marcelino
1921 *Monografía de las Misiones vivas de Agustinos Recoletos (Candelarios) en Colombia Siglo XVII-XX*. Bogotá, 3 vols.
- GILIJ, Felipe Salvador
Saggio di Storia Americana, ossia Storia Naturale, Civile e Sacra dei Regni, e delle provincie Spagnole di Terraferma nell'America meridionale. Scritta dall'Abate Filippo Salvatore Gilij e consacrata alla Santità di N. S. Papa Pio Sesto felicemente regnante. Tomo I.
Della storia geografica e naturale della provincia dello Orinoco. Roma MDCCLXXX. Per Luigi Perego Erede Salvioni, Stampatore Vaticano nella Sapienza. 8º, XLIV-399 pp. Tomo II.
De' Costumi degli Orinochesi. Roma, MDCCLXXXI. 8º, XVI-399 pp. Tomo III. *Della religione e delle lingue degli Orinochesi, e di altri Americani*. Roma, MDCCLXXXII. 8º, XVI-430 pp. Tomo IV.
Stato presente di Terra-Ferma. Roma, MDCCLXXXIV. 8º, XX-498 pp.

- GUMILLA, José
El Orinoco ilustrado. Madrid, 1741.
- HAUSBERGER, Bernd
 1995 *Jesuiten aus Mitteleuropa im kolonialen Mexiko*. Wien-München.
- JENSEN, Ad. E.
 1966 *Mito y culto entre pueblos primitivos*. México, Fondo de Cultura Económica.
- JULIAN, Ignacio
Lo mejor de la vida, Religion, Doctrina y Sangre recogido en un noble joven colegial de el Real, Mayor y Seminario de San Bartholome, propuesto en Ynstruccion Christiano-Politica para el uso de dicho Colegio. 1764. [Publicado por José DEL REY FAJARDO. *La Pedagogía jesuítica en la Venezuela hispánica*. Caracas (1979) 325-427].
- KALISTA, Zdenek
 "Los misioneros de los países checos que en los siglos XVII y XVIII actuaban en América Latina".
 En: *Ibero-Americana Pragensia*. Praga, Anuario del Centro de Estudios Ibero-Americanos de la Universidad Carolina de Praga, año II (1968) 117-161.
- KIEKENS, F.
 1888 *Een gentsche martelaar Ignatius Toebaest, van het Gezelschap Jesus. Zijne Leven, zijne Brieven, en zijne Marteldood*. Louvain
 1785 *L'Esprit des Journaux*. París, 1781.
- LACOUTURE, Jean. *Jesuitas*
 1993 *Los conquistadores*. Barcelona-Buenos Aires-México, Ediciones Paidós.
- LEMMON, Alfred E.
 "Jesuits and Music in the Provincia del Nuevo Reino de Granada".
 En: *Archivum Historicum Societatis Jesu*. Roma, XL-VIII (1979) 149-160.
- LERA, José María
 "La Ratio Studiorum de la Compañía de Jesús y los estudios de Teología".
 En: José DEL REY FAJARDO (Edit.). *Misiones jesuíticas en la Orinoquia*. San Cristóbal, II (1992) 801-812.
- LOPEZ DE GOICOECHEA ZABALA, Francisco Javier
 "Política y religión en el pensamiento de Juan Márquez (1565-1621)".
 En: *Cuadernos salmantinos de Filosofía*. Salamanca, XXIII (1996) 275-301.
- LOYOLA, Ignacio de
 "Ejercicios Espirituales".
 En: Ignacio IPARRAGUIRRE et alii. *Obras de San Ignacio de Loyola*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (1991) 221-305.
- LUCENA GIRALDO, Manuel
 1991 *Laboratorio tropical. La expedición de Límites al Orinoco, 1750-1767*. Caracas, Monte Avila Editores, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- MATTEI-MILLER, Marie Claude
 "El Tamanaku en la lingüística caribe. Algunas propuestas para la clasificación de las lenguas caribes de Venezuela".
 En: DEL REY FAJARDO (Edit.). *Misiones jesuíticas en la Orinoquia*. San Cristóbal. II (1992) 461-613.
Memoires pour l'Histoire des Sciences et des beaux Arts, commencés d'être imprimés l'an 1701 a Trévoux, et dédiés á Son Altesse Sérénissime Monseigneur le Prince Souverain de Dombes. A Paris, Chez Chaubert: 1747. 1748. 1759.
- MORRA, Humberto
 1968 *Coloquio con Berenson*. México, Fondo de Cultura Económica.
Nuovo Giornale di Letteratura di Modena. Tomo 33.
- OJER, Pablo
 1966 "Estudio Preliminar" a Fray Antonio de CAULIN. *Historia chorográfica de la Nueva Andalucía*. Caracas, Academia Nacional de la Historia.
- OLZA, Jesús
 "El Padre Felipe Salvador Gilij en la historia de la lingüística venezolana".
 En: DEL REY FAJARDO (Edit.). *Misiones jesuíticas en la Orinoquia*. San Cristóbal, II (1992) 361-459.
- PEREZ HERNANDEZ, Francisco Javier
 "Elementos de paleolexicografía en el Vocabulario Achagua de Neira y Ribero".
 En: J. DEL REY FAJARDO (Edit.). *Misiones jesuíticas en la Orinoquia*. San Cristóbal, II (1992) 615-629.

- RIVERO, Juan
1883 *Historia de las Misiones de los Llanos de Casanare y los ríos Orinoco y Meta*. Bogotá.
- 1741 *Teatro del desengaño* en que se representan las verdades católicas, con algunos avisos espirituales... Córdoba.
- ROBLEDO, Emilio
"Los Manuscritos sobre lenguas indígenas americanas de don José Celestino Mutis".
En: *Universidad Pontificia Bolivariana*. Medellín, vol., 21, nº 75 (1955) 6-15.
- RUIZ JURADO, Manuel
"Espiritualidad ignaciana en la <Formula del Instituto S. I.>". En: *Manresa*. Madrid, 48 (1976) 309-322.

"Enviados por todo el mundo...".
En: *Paramillo*. San Cristóbal, 14 (1995) 723-737.
- SAMUDIO A, Edda O.
"Las haciendas jesuíticas de las Misiones de los Llanos del Casanare, Meta y Orinoco".
En: DEL REY FAJARDO (Edit.). *Misiones jesuíticas en la Orinoquia*. San Cristóbal, I (1992) 717-781.
- SCHIMIDT, Wilhelm.
1962 *Die Sprachfamilien und Sprachkreise der Erde*. Heidelberg.
- SHUREN, J. F. van der.
1778 *Wonderbaere Reize naer d'uitterste paelen van America*. Gand.
- SPECHT, Rainer
Escolástica del Barroco .
En: Karl RAHNER (et alii). *Sacramentum Mundi*. Barcelona, Edit. Herder, 2 (1972) 713-715.
- STREIT, Ro`.
1927 *Bibliotheca Missionum*. Freiburg/Br., III.
- SUAREZ, María Matilde
1977 *La lengua sáliva*. Caracas.
- TANQUEREY, Ad.
1930 *Compendio de Teología ascética y mística*. París, Tournai, Roma.
- VALKENBORG
1716 *Tpeurig Verhaal van de reize en marteldood van den eerw. P. I. Toebast*. Gand.
- VEGA, Agustín
Noticia del Principio y progreso del establecimiento de las Misiones de Gentiles en el Rio Orinoco.
En: José del REY FAJARDO. *Documentos jesuíticos relativos a la Historia de la Compañía de Jesús en Venezuela*. Caracas, 11 (1974) 3-149.
- VIDAL, Marciano
1991 *Moral de actitudes*. Madrid, PS Editorial, III.
- ZUBILLAGA, Félix
1979 *Cartas y escritos de San Francisco Javier*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

NOTAS SOBRE JESUITAS Y LENGUA AYMARA



Xavier Albó S.J.

CIPCA - Centro de Investigación y Promoción Campesina
La Paz, Bolivia

Este trabajo pretende dar una visión panorámica del aporte de los jesuitas a nuestro conocimiento de la lengua aymara, sobre todo durante la época colonial. Muchos elementos son ya conocidos, y no insistiré en ellos; por ejemplo, sobre el aporte de Bertonio, que ya ha sido objeto de otros trabajos. Otros detalles, como la discusión sobre el autor del texto aymara del III Concilio de Lima o la información sobre el siglo XVIII, pueden resultar más novedosos. A modo de epílogo añadiré alguna información de carácter complementario hasta el presente, para poder presentar un panorama sinóptico de todo este conjunto de casi cinco siglos.

Aparte de las referencias en obras ya clásicas, como la Bibliografía de Paul Rivet [en adelante, R], nos han sido de especial utilidad los documentos de **Monumenta Peruana** [MP] y las biografías aún manuscritas de jesuitas de Charcas, preparadas por Javier Baptista [en adelante, B]. Ambos se basan en el rico archivo jesuítico de Roma. Para épocas más recientes, contamos también con algunos datos complementarios del archivo del colegio San Calixto, en la ciudad de La Paz. Debe quedar claro al lector que se trata sólo de "Notas preliminares", que exigen aún mucho análisis y una búsqueda sistemática de fuentes.

Los brillantes principios

Los primeros cincuenta años de presencia jesuítica en el mundo andino se pueden considerar la época de oro, en cuanto a su producción lingüística, no sólo en aymara sino también en otras lenguas locales.

De manera cronológica y muy esquemática, señalaré los principales hitos.

1568 Llegan recién los jesuitas al Virreinato del Perú.

1570-2 Primeros intentos en Huaruchiri, al NE de Lima, por impulso del virrey Toledo, pero abandonados a fines del 72. Valera y Barzana (cf. biografías de Baptista) ya usaban allí la "lengua general" quechua. Aunque, al parecer, entonces se hablaba allí también alguna variante de aymara-jaqaru¹, esta lengua no se explicita en los documentos ni los jesuitas llegaron a entenderla (MP I 376, 396, 420-25).

1574 El P. Alonso de Barzana (1528-1598), el mayor políglota de aquella primera época, es también el primero de que nos consta que hubiere aprendido aymara. En ese año 1574 misiona cuatro meses en la región del lago Titicaca, provincias de Chucuito y Omasuyo, donde aprende el aymara, su segunda lengua americana (ya había estudiado quechua desde Sevilla y el barco).

1575-91 El mismo P. Barzana pasa brevemente a la nueva residencia de Potosí donde ya predica en quechua y aymara "conforme a diversos auditorios y naciones" (MP I 708-9).

Desde entonces, aparte de otras muchas regiones, Barzana vivirá o recorrerá predicando por las siguientes zonas, en las que entonces había población de habla aymara² El mismo nos lo relata desde Tucumán en 1588 (MP IV 416-20; ver también resumen en MP VI 632 n.122):

- Omasuyos (1574-76)
- Collao, es decir, norte de Puno (1574-75)
- Juli (1576-85), con andanzas por Cepita, Yunguyo, Chucuito, Copacabana, Pacajes; también va a los urus "metidos en la misma laguna" y de Cepita, cu-

ya lengua “puquina” –es decir, uru³– aprende hasta llegar a escribir un arte de ella (MP VI 633-4)

- Potosí (1575, 1579-82, 1585-91).

Probablemente captó también algo de otras variantes de aymara en sus andanzas por:

- Departamento de Lima ((1576)
- Provincias del Cusco (1576)
- Alturas de Arequipa y Condesuyos, donde además de aymara, se hablaba también el pukina original [no uru] (1578).

A partir del año 1585, pasó a Tucumán y otras regiones lejanas, perdiendo su contacto con el mundo aymara, aunque parece que hasta 1591 mantuvo algún contacto con Potosí. Al morir, en 1598, sabía ya 11 lenguas y había escrito artes sobre varias de ellas, incluido el aymara (ver infra). Pero todo este material lamentablemente se ha perdido⁴.

- 1576 En enero de este año se reunió la histórica I congregación provincial de los jesuitas en Lima y en ella se decidió:

que la Compañía haga dos Catecismos en las dos lenguas, quechua y aymara, uno pequeño... y otro mayor y copioso... Item: es necesario que se haga un Arte, Vocabulario, Confesionario y Cartilla, con las oraciones en las dos lenguas. (MP II 67; versión castellana en T 38, cit. por Durán 1982: 216).

A los pocos meses, en octubre del mismo año, la II congregación, esa vez reunida en el Cusco, aceptó las 4 doctrinas de Juli, hasta entonces confiadas a los PP. Dominicos, que seguirán en la vecina Pomata. En noviembre llegan allí los primeros jesuitas, nueve años después de la célebre visita de Garci Díez de San Miguel a los Lupaqa⁵. Entre ellos, está también el P. Barzana, el único que ya sabe y usa aymara.

Barzana ya había preparado un catecismo en quechua y aymara, gramática y vocabulario para esa II Congregación y ésta, ciertamente, determinó que Barzana corrigiera y completara un catecismo breve, arte y confesionario en ambas lenguas, con miras a una publicación (M 229 n.36; MP II 96, cit. en Durán 1982: 216) que, al parecer, nunca se hizo, aunque esos textos se utilizaron en Juli en años subsiguientes.

Juli se transformó pronto en la casa de estudios de lenguas para jesuitas (Echánove 1955-56, Baptista 1996). Primero se pretendió enseñar allí las tres “generales” –quechua, aymara y pukina– pero con el correr de los años, Juli se especializó en sólo aymara, sin que nunca llegara a establecerse una instancia semejante para la lengua quechua (M 236). Casi todos los jesuitas importantes en este ámbito lingüístico-cultural andino pasaron por Juli: Barzana, Bertonio, Torres Bollo, Valera, González Holguín, Cobo, entre otros. Hay también allí (como después en las misiones del Oriente): una concentración de jesuitas de diversos países, mayor que en otras residencias más urbanas. (Vargas 1963: 118s, M 213)⁶.

Desde Juli se hacían misiones a muchas partes del altiplano; por ejemplo, hay una instrucción de 1586 (en MP IV 59) para que se vaya cada dos meses a los “dos pueblos de sal”, Caquingora y Callapa (hoy Pacajes). La posterior división en estados separados no debe hacernos perder de vista esa íntima unidad plurisecular desde la perspectiva eclesiástica y, hasta la Independencia, también política⁷.

Nótese que hablar de Juli es, hasta fines de la Colonia, hablar de parte del obispado de La Paz y de una única provincia jesuítica para todo lo que hoy es Perú, Bolivia y Chile y entonces era parte del mismo virreinato. La posterior división en estados separados no debe hacernos perder de vista esa íntima unidad plurisecular desde la perspectiva eclesiástica y, hasta la Independencia, también política⁸.

- 1577?1579? Diego de Torres Rubio (1557-1637) llega al Perú y, ordenado en Lima pasa enseguida a Juli [B] y desde 1586 hasta su muerte, trabajó en la actual Bolivia. Fue rector de los colegios de Potosí, La Paz y Chuquisaca (hoy Sucre) [B]. Aprendió primero el aymara y después el quechua (T 79-81; R I 71). Nótese ese orden de aprendizaje, que posiblemente refleja la mayor importancia que entonces tenía allí el aymara. En Chuquisaca ocupó la cátedra de aymara durante 30 años. Desde Potosí en 1595 fue uno de los primeros jesuitas que visitó a los chiriguanos, en compañía del P. Yáñez (MP VI

62-71). Publicó primero un arte quechua y aymara en Roma 1603, reeditado en Sevilla (1619), y después un arte aymara, con breve vocabulario, en Lima (1616)⁹.

Diego de Torres Rubio es el principal aymarista que se inspiró no tanto en Juli sino en otras regiones más sureñas. Por tanto, sus textos son una de las pocas fuentes tempranas para estudiar la dialectología histórica del aymara. Por ejemplo, Bertonio sólo acepta *hiussa* para ‘nosotros inclusivo’, mientras que Torres Rubio, pese a ser mucho menos sofisticado, incluye *hiusa* y *hiuasa*. ‘Arriba’ es *alaa*, *alakha* [xa] en Bertonio, pero *aracca* en Torres Rubio. *Huahua* es hijo/a en Bertonio pero sólo ‘hijo della’ (como en el quechua original), en Torres Rubio. En la gramática acepta el doble imperativo de 3a. persona *-pa*, *-pana*, mientras que Bertonio sólo incluye el primero. Incluye algunas partículas especiales como *-cca* ‘dubitativo’ o *-ncuna* ‘mucho tiempo’ (p.27-28). En el vocabulario, mucho más simple en contenido y escritura, cita palabras que no están en Bertonio, como *oscollo* (además de *titi* ‘gato montés’). Pero hasta ahora nunca se ha realizado una comparación sistemática entre ambos textos.

- 1579 Tenemos el siguiente informe sobre las destrezas lingüísticas de la comunidad de Juli:

Los [ocho] Padres todos saben la lengua de los indios, si no es uno que la va aprendiendo agora; y algunos dellos saben las dos lenguas quichua y [a]imara [ej. Barzana, Andrés López], y algunos también la puquina [Barzana], que es otra lengua dificultosa y muy usada en aquellas provincias... Cada día se juntan una o dos horas a conferir haciendo diversos ejercicios de componer, traducir, etc., con esto tenemos ya experiencia que en quatro o cinco meses aprenden la lengua de los indios los nuestros, de suerte que pueden bien confesar y cathequizar, y dentro de un año pueden predicar... cinco... predicar con gran facilidad y abundancia. (MP II 619; cf. III 62. Cit. en M 205-6, 229).

La referencia al pukina “otra lengua[...] muy usada en aquellas provincias” nos da otra pista útil. Actualmente muchos lingüistas se inclinan a pensar que el pukina fue la lengua entonces hablada, entre otras, en las regiones hoy quechuizadas al noroeste de Puno (Torero 1987). Otro texto de Juli nos precisa que en aquella mismo región entonces no sólo se hablaba aymara: se menciona a los *urus* “a dos leguas de aquí”, la lengua pukina y al grupo Larilari “agreste, bárbaro y nómada” (MP 2: 358; 4: 582; Albó y Layme 1984: 18-19).

- 1579-82 Barzana pasa a Potosí, que ya es la gran metrópoli plurinacional y plurilingüe de la mit’a, “por poder acudir en las tres lenguas, que ya sabía” (quechua, aymara y puquina; MP IV 418).

- 1582/83-85 Barzana es el primer ocupante de la cátedra “de lengua india” y examinador de lenguas, instituida en la Audiencia de Charcas por Real Célula de Felipe II para frenar por fin la ordenación de muchos clérigos que desconocían la lengua. Barnadas (1995: 55) —en quien nos basamos¹⁰— no explícita el dato, pero Baptista [B] explícita, en este mismo contexto, que “fue nombrado catedrático y examinador diocesano de las lenguas quechua, aymara y puquina”. No sabemos de esta última, pero no hay duda sobre el quechua y aymara: Barzana las manejaba bien, ambas eran entonces de uso común en esa de región de mitayos [*mit’ayuq*], el otro candidato provenía de Copacabana y en años sucesivos se explicita que el ocupante de la cátedra enseña las dos. Barzana se desempeñó con éxito en el cargo, como señala incluso el cronista potosino Capoché (1585/1959: 170-171). Aunque vivía en Potosí, el cargo le exigió sin duda frecuentes viajes a La Plata, sede del obispado. No queda claro hasta qué punto implicó cursos regulares en la lengua o se concentró más bien en examinar a los clérigos. Es posible que realizara lo primero en Potosí, la urbe principal, y viajara sólo para los exámenes y tal vez algunos cursos breves.

- 1582-83 El III Concilio de Lima (15-VIII-82 a 18-X-83). Por su especial importancia le dedicaremos

- una sección especial al final de este rápido recuento.
- 1584 Antonio Ricardo imprime los textos del Concilio, en el colegio de jesuitas (MP III 397). Antes ya había trabajado con jesuitas en Mexico. (Vargas 1963: 166, Tamayo Herrera 1984: 7).
- 1585 Ludovico Bertonio (1557-1625), italiano llegado a Lima en 1581, es destinado a Juli donde seguirá la mayor parte de su vida, salvo un breve paréntesis en Potosí (1601-2) y los últimos años de su vida. Con los años se convertirá en el gran aymarista de todos los tiempos¹¹.
- 1595 El P. Provincial menciona unos manuscritos de "sermones, ejemplos y vocabulario" en aymara, hechos por "los padres de Juli". MP V 709. Entre los autores estaba ya Bertonio (que los menciona al P.General en 1596).
- 1597 El P. Luis de Leyva, de Juli, fue con otro a los urus del Lago Titicaca. Afirma que esos urus hablan "puquina", nombre dado entonces ya muy comúnmente a la lengua propiamente uru, pero ni él, ni probablemente otros, la conocían MP V 318.
- 1600 Hay en la provincia peruana unos 60 jesuitas "lenguas" (en quechua o aymara). Hay que subrayar que no siempre los que escriben sobre una lengua son los que mejor la hablan ni tampoco quien mejor habla una lengua es, a la vez, quien mejor sabe codificarla. Según Bertonio, el mejor aymarista era entonces otro italiano: el P. Pedro Vicente Pizzuto. Baptista (1996: 18) enfatiza también la figura del hermano Gonzalo Ruiz, "catequista en quechua y aymara y compañero imprescindible durante cuarenta años de los sacerdotes en las misiones populares". Otro gran "lengua" en quechua y aymara era el P. Martín Pizarro, pariente cercano del conquistador, que en Juli cambió su apellido a Picón "por sonar mal a los oídos de los indios el otro" (Vargas 1963: 52-53, 114-116).
- 1603 Primeras publicaciones de Bertonio y Torres Rubio en Roma, más reedición del III Concilio de Lima. Bertonio se quejará años después de que, al no haber podido revisar personalmente la impresión, se colaron muchos errores.
- 1604 Edición en Sevilla del catecismo sólo aymara del III Concilio de Lima (ver 1616).
- 1612-13 Se publica, en la imprenta instalada para este fin en Juli, el paquete de las cuatro obras clásicas de Bertonio: Arte y Silva de frases, Vocabulario, Vita Christi y Confessionario¹².
- Sólo el arte y vocabulario han merecido ediciones posteriores: Platzman reeditó ambos en Leipzig, en 1879. El Vocabulario ha sido reeditado también varias veces en La Paz: Don Bosco (1956), CERES-IFEA (1984), Radio San Gabriel (1993), esta última con ortografía moderna pero, lamentablemente, sin un orden alfabético riguroso. Valdría la pena reeditar sobre todo la Silva y la Vita Christi, elaboradas con ayuda de Don Martín Santacruz, Hanansaya del ayllu Qara.
- 1616 Reedición en Lima de las obra aymara de Torres Rubio, unida a una reedición del catecismo del III Concilio, con falsa carátula de Sevilla 1604, simplemente copiada (R I 68-75).
- 1615 ? Fecha probable del manuscrito de Guamán Poma de Ayala. Recientemente Laurencich (1997) ha levantado el debate sobre si los autores ocultos del texto podrían ser los jesuitas Blas Valera –que habría retornado secretamente al Perú desde España– y el jesuita más joven Juan Anello Oliva (1574-1636). No podemos entrar en el debate por no haber conocido aún el controvertido estudio que lo ha provocado. Nos limitaremos a una evaluación de los pocos textos aymaras de Guaman Poma, que ya han sido objeto de otro estudio detallado (Albó y Layme 1993). Los cuatro textos principales provienen de al menos tres dialectos distintos, pero la forma en que son manejados por el autor, quienquiera que haya sido, indica que éste no llegaba a manejar fluidamente la lengua aymara. Como enseguida veremos, Valera al parecer sí la manejaba, por lo que, de ser el autor oculto, habría dado un tratamiento mejor al tema¹³. Oliva sólo estuvo un año escaso en el ambiente aymara hasta el momento en que se concluyó la Nueva Crónica y buen gobierno [B] y el estilo de toda su vida y obra tampoco conduce a pensar que haya sido realmente el autor de dicha obra¹⁴.

El III Concilio de Lima (15-VIII-82 al 18-X-83)

Volvamos un poco atrás, para detenernos un poco más en este evento, tan fundamental para la historia de la Iglesia peruana y también por la importancia que en él se dio al uso de las lenguas quechua y aymara. En ambas tareas cupo un papel fundamental a la Compañía de Jesús y a sus lingüistas. Así lo reconoce el propio Felipe II, rey de España, en una carta enviada a su virrey el 7 de agosto de 1584:

se aprobaron unos catecismos y doctrinas christianas que hizieron los Padres de la dicha Compañía en las lenguas de los indios... Yo, el Rey (MP III 481).

Ese énfasis en lenguas indígenas era una significativa innovación. Por una parte, existía una controvertida ordenanza del mismo Felipe II, que prohibía ordenar a indios y mestizos, lo que dificultaba que los clérigos supieran lenguas indígenas (M 149). Por otra parte, el mismo III Concilio ordenó que ya no se obligue a los nativos a rezar en latín, por considerarlo poco adecuado pastoralmente. Un camino intermedio era contar con una versión aprobada de la doctrina, confesionario y los principales rezos en las dos principales lenguas andinas, el quechua y el aymara.

Las actas mismas del III Concilio mencionan a los autores de la parte quechua: Juan de Balboa, Alonso Martínez, Francisco Carrasco y –el único jesuita– Bartolomé de Santiago. Este último era un mestizo natural de Arequipa, que pasó varios años en el Cusco, junto con el célebre lingüista Alonso de Barzana y el no menos célebre jesuita mestizo Blas Valera (Bartra 1967, Durán 1982: 256-262).

Pero las actas no precisan quiénes hicieron la parte aymara. Se han manejado varias hipótesis, incluida la de que fueron los mismos autores los que prepararon la traducción quechua y aymara. Bartra (1967) y Durán (1982) son los que más han estudiado el tema. Su principal fuente complementaria son los testimonios en un proceso de 1583 –en pleno concilio– sobre la posibilidad de admitir a mestizos a la vida religiosa.

En él se introdujo, entre otras, la siguiente pregunta:

Item si saben que en la Compañía de Jesús se está haciendo un Catecismo en la lengua de los indios aymaraes, y que ésta es la más dificultosa que hay en este Reino, y que esto lo hacen dos o tres teatinos y otros tantos clérigos que están señalados por

el Santo Concilio para ello, hijos de españoles y de mujeres naturales de este Reino, para hacer la doctrina y enseñanza de nuestra santa fé católica a los indios de aquella provincia, los cuales son: Francisco Carrasco, clérigo; y el Padre Santiago, y el padre Blas Valera, y el Padre Joan Fernández de la Compañía de Jesús. (Cit. en Durán 1982: 285, n.80).

El P. Acosta, al ser interrogado, defiende la tesis de que sí se puede ordenar a algunos sacerdotes mestizos. Si bien “en algunos ha visto algunas malas costumbres e siniestros, en otros ha hallado mucha virtud”. Juzga que “son muy útiles para dotrinar a los indios, por saver muy bien su lengua e que los indios les dan mucho crédito y les tienen affición”.

Entrando en nuestro tema, añade que efectivamente

algunos de los dichos mestizos sacerdotes an ayudado muy bien e con su diligencia y trabajo se an hecho muy buenas traducciones en las lenguas del Cuzco e aimara, y dellos son dos de la Compañía de Jesús, que son el Padre Blas Valera y Bartolomé de Santiago (MP III 2722-3).

Pero ese testimonio no consigna con mayor precisión a qué lenguas aportó cada uno de ellos. El hecho de que en la mayoría de los testimonios se los mencione en forma conjunta o genérica, hace pensar que efectivamente todos participaron en todo el conjunto.

Sin negar el aporte de los otros clérigos mestizos mencionados en la lista, ¿qué evidencias hay de que esos dos jesuitas mestizos supieran aymara, además de quechua?

Santiago, hijo de madre quechua, quedó particularmente expuesto al aymara desde que participó en la fundación de la residencia de Potosí y residía ahí desde 1578. Ya vimos que en ese tiempo era esta una metrópoli minera un lugar de encuentro de quechuas y aymaras, con probable predominancia de esta última lengua.

Durán deduce que Valera tuvo un papel especial en el texto aymara, primero porque en las actas del Concilio no se le cita como autor de la versión quechua (a pesar de ser la suya materna). En segundo lugar, esta sospecha queda reforzada por otro de los testigos del mencionado proceso, el mercedario Fray Alonso Díaz, que fue a su vez uno de los revisores del texto quechua y añade la siguiente precisión:

A la segunda pregunta dijo que sabe, porque lo ha visto, que en el dicho Colegio de la Compañía de Jesús se está haciendo el Catecismo que dice la pregunta, en la lengua aymara, la cual este testigo entiende que es la más dificultosa de las que en este reino hablan los indios de él, y que éste le hace el Padre Valera de la dicha Compañía, y también ha entendido que tratan de ello los demás sacerdotes que la pregunta dice. (Cit. en Durán 1982: 266).

El testimonio parece contundente. Blas Valera, el más célebre de los mestizos jesuitas, había nacido en Chachapoyas y tenía por tanto como lengua materna la variedad quechua que allí se hablaba. Sin duda manejaba también el quechua general y el cusqueño, indispensables entonces para la evangelización. Había estado primero en Huaruchiri por breve tiempo y después en el Cusco, junto con los mencionados PP. Santiago y Barzana. Posiblemente escuchó alguna variante del aymara ya en Huaruchiri e incluso en el Cusco, pues el aymara seguía vigente por lo menos hasta Andahuaylillas, unos 30 kms al sur¹⁵. Pero, Valera siguió también una ruta que ya hemos visto en otros jesuitas, y quedó directamente expuesto a la lengua aymara en Juli, donde estuvo desde 1577 hasta por lo menos 1581. De él, del P. Barzana y de otros dos ya se dijo en 1578 *“Estos quatro saben la lengua para predicar y confesar los indios”* (MP II 335).

Lo que más sorprende es que entre los autores de la versión aymara no se mencione a otros eminentes aymaristas, muy particularmente al P. Barzana. Torres Saldaño (1882: 23), cita la historia inédita del jesuita Barrasa (1769), que lo menciona junto como coautor junto con los dos anteriores:

Fueron los tres tres llamados el insigne y apostólico varón Alonso de Bárcena, y los P.P. Bartolomé de Santiago y Blas Valera, famosos lenguas y predicadores de indios; que aunque no hubiesen hecho más que componer por orden del concilio limense la doctrina cristiana y los dos catecismos mayor y menor en compañía de otras personas bien versadas en las dos lenguas quichua y aymarás... bastara para gran alabanza y memoria.

No hay evidencia documental coetánea de esa afirmación, aunque el aludido ciertamente era por entonces uno de los más cualificados para esa tarea. Como vimos, ya en 1576 había preparado, por orden de la congregación provincial, un catecismo y otros textos en dicha lengua, los únicos que por entonces existían. Durante el

principio del III Concilio andaba de misión por Juli y, desde fines de 1582, pasó a Potosí y pronto fue el primer catedrático y examinador oficial de las lenguas quechua, aymara (y tal vez puquina) en la Audiencia de Charcas¹⁶.

Bartra (1967) considera también probable que Barzana hubiera participado en la traducción al quechua y al aymara del catecismo del III Concilio Limense (1582-1583), siquiera como revisor. Nos parece más lógico que ello hubiera ocurrido sobre todo para la lengua aymara, “la más dificultosa de las que en este reino hablan los indios”, pues no nos consta que hubiera entonces clérigos que la tuvieran como nativa. Tal vez no se explicita su nombre porque los demás nombrados son todos mestizos, involucrados en el debate del momento sobre la posibilidad de ordenar a clérigos de dicho origen.

Otro posible colaborador podría ser el P. Diego de Torres Rubio, futuro autor de una gramática y vocabulario en dicha lengua. Pero en el momento del Concilio era todavía muy joven, con apenas 25 años y por entonces sólo tenía la experiencia de Juli, mientras que su calificación en aymara proviene sobre todo de su posterior estancia en Potosí (T 79-81).

No conocemos aún ningún estudio sistemático sobre las variantes aymaras utilizadas en los textos del Concilio. Según Tamayo (1984), en ellos se usó la versión de Potosí, donde habían tenido cierta experiencia tanto Santiago como Barzana. Un análisis aún muy superficial nos muestra, efectivamente, detalles lingüísticos como el uso de *haracpachana* ‘en el cielo’, del Credo, que refleja el mismo uso de Torres Rubio *aracca*, por ‘arriba’ (ver nota supra), aunque sin *h*. Debe explorarse más sistemáticamente la correspondencia entre los textos de la época en diversos dialectos. No descartamos tampoco la hipótesis de que se haya intentado –como en el caso del quechua (cf. Cerrón 1991)– usar una especie de “lengua general” o lingua franca. Lo podría indicar el dato mencionado de que es la “versión usada en Potosí”, que era el lugar de encuentro de gente de tantos orígenes y variantes dialectales.

Desde 1620 hasta la época de la expulsión de los jesuitas empieza un gran vacío informativo. Se debe en parte a que para ese período ya no contamos con nuevos volúmenes de la interrumpida **Monumenta Peruana**, por lo que sería preciso emprender una investigación archivística mucho más engorrosa. Pero es probable que la falta de mayor información refleje también un descenso

en la producción lingüística. Rivet y Meiklejohn, los principales estudiosos del tema, tampoco han detectado nuevos trabajos para esa época. El último constata, además, que a partir del siglo XVIII hubo un bajón en la importancia y prestigio de Juli, dentro de la provincia.

Juli sigue siendo el centro fundamental para el apostolado aymara de los jesuitas y la principal casa de estudios para esa lengua. Pero, al parecer, se siguieron usando los materiales mencionados hasta aquí, con adaptaciones y complementos que sólo se mantuvieron manuscritos.

Gracias a Barnadas (1995: 55-58) conocemos también con bastante detalle las vicisitudes de la cátedra y examinadores en lengua india de la Audiencia de Charcas, que se había iniciado con Alonso de Barzana. Entre 1586 y 1588 le sucedió el P. Esteban Ochoa, andaluz, que ya estaba en Potosí desde al menos 1580. Hubo intentos fallidos del Provincial de los jesuitas para dejar la cátedra, rentada con mil pesos ensayados, por escrúpulos de pobreza. Pero ésta siguió en manos de la orden. En documentos de 1600 y 1601 se explicita que se “lee[...] *Cátedra de las dos lenguas índicas generales Quichua y Aymara*” (MP VIII 173, 593). No se menciona a los que entonces la ocupaban pero posiblemente ya estaba entonces a cargo del célebre lingüista P. Diego de Torres Rubio, que enseñó aymara en Charcas durante tres décadas, hasta poco antes de su muerte en 1638.

Desde 1637 hubo intentos de la Corona por rebajar la dotación financiera de la cátedra y de algún obispo para pasarla a otros prebendados, pero los jesuitas siguieron en ella hasta que abandonaron el país, expulsados por el Rey. Se menciona a un lector de la cátedra de “*lengua india aymara*” en la Universidad Real y Pontificia de San Francisco Xavier¹⁷ en La Plata entre 1681 y 1684 y, cuando sobrevino la expulsión, en 1767, estaba allí como “catedrático de las lenguas aymara y quichua” el jesuita cochabambino Manuel de Irigoyen.

Quienes se alegraron por la expulsión de los jesuitas, decían que la cátedra se hacía reducido desde tiempo inmemorial a examinar en la lengua para las oposiciones a curatos y sugerían que “*esta renta debía ponerse en la Caxa de la Unibersidad*” (Martín Mendoza, 20-III-1771, cit. en Barnadas 1995: 57). Sea o no verdad esa acusación, no han llegado hasta nosotros nuevas obras en aymara producidas en torno a esa cátedra, después de las del P. Diego de Torres Rubio, a principios del siglo XVII¹⁸.

La época de la expulsión (1767)

Sólo en la época misma de la expulsión de la Compañía (1767) se registran algunas nuevas obras, sólo manuscritas. Ante todo, están las obras manuscritas de Francisco Mercier y Guzmán, nacido en Granada (España) en 1718 y entrado en la Compañía en 1747 y establecido en Juli desde 1759 hasta la expulsión en 1767. De ahí pasó a Ferrara y Bolonia, en Italia, donde murió hacia 1775 [B].

1760 Mercier escribe en Juli el manuscrito hoy perdido: “*Historia de los quatro Evangelios en lengua Aymara.*”

1765 Mercier escribe, también en Juli, dos volúmenes de sermones (R I 166-168). Se conservan hasta ahora en la biblioteca de la Universidad de Bolonia, como parte de la colección de un cardenal.

Esta obra de Mercier representa un hito importante para conocer la evolución de la lengua aymara en 150 años de vida colonial. En el título de su primera obra, hoy perdida, el autor aclara que su historia está

sacada de un libro antiguo, que aora 160 a[ños] dio à luz el Pe. Ludovico Bertonio... cuyo lenguaje yà bárbaro, inusitado è ininteligible se renueva, pule y perfecciona al natural, y más eloquente modo de hablar de estos tiempos. (R I 164).

Pero, a juzgar por los sermones de 1765, ese pulir y perfeccionar iba claramente por una línea de deterioro de la lengua.

La muestra que hemos reproducido en nuestra Antología aymara (Albó y Layme, eds. 1992: 38-41) muestra muchos más préstamos del castellano y menos respeto a ciertos rasgos lingüísticos, como por ejemplo el modo de conocimiento indirecto.

Por otra parte, se incluyen todavía algunos rasgos posteriormente perdidos, como el uso, ya bastante restringido, del verbo *cancaña* ‘ser’, hoy reducido a sólo sufijos. Como Bertonio, Mercier usa *hiujsa* (no *hihuasa* [jiwasa]) por ‘nosotros (inclusivo)’. Se usa también *halla* [jalla] y *halla halla* para la expresión ‘¡qué bien!’ (como Bertonio)’. Aunque no hemos podido constatar exhaustivamente los textos de Mercier, ni en él ni en otros textos de su época hemos encontrado los adverbios afirmativos *ji-sa* ni *saya* ‘sí’ en situaciones en que ahora se usarían de

manera habitual. Esta ausencia ocurría ya en los textos de Bertonio y de Torres Rubio.

Al final de sus sermones Mercier incluye la primera poesía (posiblemente, canto) aymara de la que tenemos constancia escrita. Se trata un texto hoy nada fácil, dedicado a la Virgen María, que hemos reproducido e interpretado en Albó y Layme (en prensa).

En muchas partes de la América India, la expulsión de los jesuitas, en 1767, resultó un mal que trajo, con todo, otros efectos laterales positivos para la ciencia. Muchos de aquellos hombres tan abocados a la acción pastoral, al quedar de golpe relocalizados y fuera de su ambiente ya natural, se encontraron con unos inesperados años y décadas sabáticas, en que tuvieron la oportunidad de escribir y codificar sus valiosas experiencias.

En el caso de Juli y del aymara no se desencadenó la misma floración de trabajos que se generó, por ejemplo, para el mundo guaraní. Aparte de los manuscritos de Mercier, la expulsión sólo nos ha legado el texto de un sermón dado a conocer por Wolfgang Bayer, un jesuita nacido en 1722 en Schleszlitz, Baviera, jesuita desde 1742, en Juli de 1752 a 1766 y retornado después a su población natal, donde murió poco después, en 1772:

- 1775 Publicación póstuma de un sermón aymara, con ortografía más “germánica” (ej. *k*, *tsch*) y traducción paralela en latín. Traducido después al holandés, en 1782 (R I 173-4, 181). Ver muestra del probable ms. en R I 198-190.
- 1775 Se menciona también una gramática aymara-alemana, perdida (R I 200).

De esa misma época, pero sin fecha conocida, hay otros breves manuscritos que presumiblemente provienen también de la casa de lenguas de Juli. El primero (R I 205) contiene la versión de entonces de los principales rezos. Como suele ocurrir en textos rituales aparecen formas que posiblemente ya entonces eran obsoletas. Por ejemplo, para la fase ‘que estás en los cielos’ se dice *alaxpachanakana cancta* (nótese de paso la letra *x*). Ahora, en cambio, diríamos *alaxpachantawa*¹⁹.

El segundo manuscrito (R I 221), del que hemos publicado también una muestra (Albó y Layme, eds. 1992: 42-43) resulta más interesante, pues contiene textos didácticos para conversaciones ordinarias e incluso trámites y querellas, posiblemente para ser escritas, ante autoridades. El estilo, a primera vista, se acerca al de Mercier,

pero necesitaría más análisis. Tenemos entendido que se está preparando una edición crítica.

Finalmente, en el archivo jesuítico de La Paz hay algunos textos de 1770-2, con referencias específicas al aymara en las parroquias de indios de La Paz.

Más allá de esas reliquias de la época de la expulsión y supresión de la Compañía, sigue un nuevo vacío informativo hasta bastante más allá del retorno de los jesuitas a Bolivia a fines del siglo XIX. Al menos en un primer momento puede tener cierta relación con las reiteradas prohibiciones del Rey por enseñar en lengua india y con sus amonestaciones por castellanizar.

Epílogo: la nueva Compañía

Los jesuitas retornaron al mundo aymara en 1881, ya no a su histórico reducto de Juli sino a la ciudad de La Paz, en la nueva república de Bolivia, invitados por figuras prominentes del entonces gobernante partido conservador. La misión principal por la que entonces fueron llamados fue para abrir un colegio que frenara en la nueva generación las nuevas ideas del liberalismo anticlerical. El trabajo con indios aymaras no entraba de momento en el horizonte de la restaurada Compañía local.

Sin embargo, la huella de aquellos primeros jesuitas aymaristas siguió viva. En 1891 llegó a La Paz el padre Juan Antonio García, que permanecerá allí más de 30 años, dedicado sobre todo a predicador y confesor. El fue quien retomó, con los años, la obra de los venerables lingüistas jesuitas de la época colonial.

- 1917 Gramática de Juan Antonio García²⁰ “sobre la base de una edición antigua”, refiriéndose una vez más a la obra clásica de Bertonio. En el prólogo pondera “la transformación no pequeña” que ha sufrido la lengua aymara en esos tres siglos “o por perfeccionamiento o por corrupción” o por los nuevos conceptos gramaticales en boga. García repasó también todos los ejemplos del original, corrigiendo claros errores tipográficos de la edición de Roma (1603; que Bertonio ya criticó) y actualizando también otras expresiones. Pero, por el camino, a veces García perdió el punto clave del ejemplo original²¹.

1984 Con el apoyo del Instituto Francés de Estudios Andinos y CERES y el Museo Nacional de Etnografía y Folklore, se volvió a editar, por quinta vez, el vocabulario de Ludovico Bertonio, con una introducción del jesuita Xavier Albó y el investigador aymara Félix Layme. Todo ello volvió a reeditarse en 1993, ya con la ortografía actual. Es una prueba de la vigencia que sigue teniendo aquella obra clásica de 1612.

Los tiempos han cambiado y, con ellos, los estilos y los intereses. Pero no ha habido una ruptura con aquella tradición lingüística de las primeras misiones jesuíti-

cas en territorio aymara. Las últimas décadas nos brindan estudios en la más clásica tradición lingüística, como las obras estimuladas por Joaquín Herrero (+1987) desde el Instituto de Idiomas de Maryknoll (Cochabamba); otras publicaciones dentro de la tradición pastoral y catequética, como las que se han generado en torno a los equipos parroquiales de Tiwanaku y Jesús de Machaca; y también producciones dentro de las nuevas corrientes, como los análisis sociolingüísticos, los testimonios de historia oral y las antologías producidas por el equipo de CIPCA. Pero describir toda esta floración, que se inscribe ya dentro de un movimiento mucho más amplio de renacimiento cultural, exigiría otro trabajo.

Notas

- 1 Gerald Taylor (1987), autor de la mejor edición del manuscrito recopilado por Francisco de Avila en Huaruchiri, piensa que esos textos fueron reformulados en quechua cusqueño, en vez de la variantes locales, y cree encontrar algunos aymarismos. El primer informe largo de Huaruchiri ya precisa: *"Dondequiera que entra el Inga, rey dellos, por vía de conquista, mandaba que se hablase ésta [la lengua general]. No embargante ésta, tiene cada provincia su lengua particular, diversa en partes, cada pueblo la suya, que es grande admiración, y pienso que ay provincia que tiene más de cinquenta lenguas diversas."* (P.Donato Gómez, 1571, en MP I 424).
- 2 Para la distribución lingüística de la época ver Bouysse (1976), con el mapa que ha sido después reproducido en otras muchas partes.
- 3 Está ya bastante establecido que la lengua uru era distinta de la pukina, pese a que desde la colonia temprana se la llamó con este nombre. Ver Torero 1987).
- 4 Sobre su vida, ver el largo elogio fúnebre en MP VI 629-641, B y la bibliografía de Furlong (1968). En la obituaría se cita la frase "Dios te mira", escrita por él en seis lenguas, incluyendo aymara *tiusa una[-lchuquitama*, quechua *tius rukusunqui* [ri..], puquina-uru, *tius apma*, más otras tres no andinas: chiriguana, tonocote y cacca (MP VI 635).
- 5 Torres Saldamando (1882: 382) cita a un García Díez de San Miguel, nacido en Huamanga e hijo de otro García Díez de San Miguel, español de Ledesma.
- 6 M (cap. VI) subraya también la existencia de una permanente tensión, dentro de la provincia jesuítica del Perú de aquellos años, entre una tendencia favorable a una mayor inserción en el mundo indio y otra más contraria, con provinciales y superiores en ambas corrientes.
- 7 Sobre Juli, ver Echánove (1955, 1956), Albó (1966) y Meiklejohn (1979, 1982, 1985).
- 8 Sobre Juli, ver Echánove (1955, 1956), Albó (1966) y Meiklejohn (1988).
- 9 Los datos de ediciones, incluidos en páginas añadidas al ejemplar del Archivo San Calixto no coinciden con los de Rivet, que suponemos mejor documentados. Cf. la bibliografía de Hans Van den Berg (1994).
- 10 Ver también MP III 551-555, IV 418-419. Los datos son de esas fuentes, las suposiciones e inferencias son nuestras.
- 11 Sobre su vida y obra, ver B y Albó-Layme (1984).
- 12 Sobre ellos, ver Albó y Layme (1984). Duviols (1985) ha zanjado una vieja controversia estableciendo que, efectivamente, Francisco del Canto lo imprimió todo en Juli.
- 13 Nótese, con todo, que el "misterio" sobre los últimos años de Blas Valera (base de la hipótesis de la autora de un retorno de Valera al Perú para vincularse con Guaman Poma) ya se ha aclarado. Valera siguió en Cádiz como profesor de humanidades y murió en Málaga el 2 de abril de 1597, bastantes años antes del manuscrito de Guaman Poma (comunicación personal del historiador jesuita andaluz Borja Medina).
- 14 Nótese, con todo, que el "misterio" sobre los últimos años de Blas Valera (base de la hipótesis de la autora de un retorno de Valera al Perú para vincularse con Guaman Poma) ya se ha aclarado. Valera siguió en Cádiz como profesor de humanidades y murió en Málaga el 2 de abril de 1597, bastantes años antes del manuscrito de Guaman Poma (comunicación personal de Francisco de Borja Medina S.J. 1997)
- 15 En un texto mural del baptisterio de su iglesia -llamada también la Sixtina Andina- se conserva aún las palabras rituales del bautismo en quechua, aymara y pukina.
- 16 Según Vargas (1963: 160), copiado por Tamayo (1984), en el momento mismo del Concilio estaba en Tucumán, pero según MP (IV 418 n.38), recién salió para allí en 1585.
- 17 El antiguo colegio de la Compañía, elevado a este rango en 1624.
- 18 Después de la salida de los jesuitas la cátedra simplemente desapareció. En 1837 en el seminario, aparte del latín, sólo se enseñaban "lenguas extranjeras"; y en la universidad, sólo latín (Barnadas 1995: 148).
- 19 Recuérdese, de todos modos, que Mercier también usa el verbo *cancaña*.
- 20 Hay una reedición de 1984, La Paz: Libr. Crispín). El ejemplar actualmente en la biblioteca de CIPCA tiene nota: "El único ejemplar que quedaba en librerías por el año 1930". En 1923 en los documentos del archivo del colegio San Calixto se menciona también al jesuita alsaciano Augusto Bontz, "virtuosísimo, alma humilde y sencilla como de un niño, que ha sido quien más ha trabajado con los indios... publicó libro aymara con oraciones y cánticos sagrados". Es uno de los pocos materiales que no consta en la exhaustiva bibliografía de Paul Rivet. Lamentablemente no lo hemos logrado ubicar.
- 21 Compárense, por ejemplo, las frases del Arte de Bertonio, pg. 92 (edición de Platzmann 1879) y las actualizaciones hechas por García en la p. 108. Los originales de Bertonio 'Vita Christi' y el Arte de Torres Rubio, existentes en el Archivo San Calixto, fueron recuperados de la Misión de Napo e incluyen varias páginas re- hechas a mano (por no estar el original), en papel y letra de cuadernos modernos ya rayados. ¿Serán de la mano de García? ¿O sólo de un bibliotecario cuidadoso, que pudo contrastar con otro ejemplar de ambas obras?

Bibliografía

	SIGLAS DE LA BIBLIOGRAFIA CLAVE
B	Contribuciones inéditas de Javier Baptista, a ser publicadas en una Enciclopedia s.j. , que está preparando el Archivo de la Compañía de Jesús en Roma.
M	Miklejohn, Norman. 1988. La Iglesia y los Lupaqs durante la Colonia. Cusco: Instituto de Estudios Aymaras y Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas.
MP	Monumenta Peruana (7 vols., que cubren hasta 1602; serie lamentablemente interrumpida).
R	Rivet, Paul y Georges de Créqui-Monfort. 1951-1955. Bibliographie des langues kichua et aymara. Paris: Musée de l'Homme. (4 vols).
T	Torres Saldamando, Enrique. 1882 [1885]. Los antiguos jesuitas del Perú. Bibliografías y apuntes para su historia. Lima: Imprenta Liberal.

AGUILÓ, Federico

1987 *Uru y puquina*. Cochabamba: IESE-Centro Portales.

ALBÓ, Xavier

1966 "Jesuitas y culturas indígenas. Perú 1568-1606." En: *América Indígena*. México 36, (p. 249-308, 395-445)

ALBÓ, Xavier y Félix LAYME

1984 "Introducción", en Bertonio 1612/1984. Publicado también el mismo año como "Ludovico Bertonio (1557-1615): Fuente única al mundo aymara temprano". En: *Revista Andina*. Cusco, 2.1, (p. 223-264)

ALBÓ, Xavier y Félix LAYME (editores)

1992 *Antología de literatura aymara*. La Paz: CIPCA (Edición bilingüe aymara-castellano).

ALBÓ, Xavier y Félix LAYME

1992 "Los textos aymaras de Waman Puma". En: Pierre Duviols (editor). *Religions des Andes et langues indigènes. Équateur - Pérou - Bolivie avant et après la Conquête espagnole*. Actes du Colloque III d'Études Andines. Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence.

ALBÓ, Xavier y Félix LAYME (editores)

Poesie aymara. Genève: Éditions Patiño. (En prensa. Edición trilingüe aymara-castellano-francés. Traducción al francés de Teresa Lema).

BAPTISTA, Javier

1996 "La formación de los jesuitas en la época del virreinato (1569-1767)." En: *Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica de Bolivia*, 1995. Sucre, (pp. 15-23).

BARNADAS, Josep M.

1995 *El seminario conciliar de San Cristobal de la Plata - Sucre (1595-1995)*. Sucre: Archivo-Biblioteca Arquidiocesanos "Monseñor Taborga".

BARTRA, Enrique

1967 "Los autores del Catecismo del Tercer Concilio Limense." En: *El Mercurio Peruano*. Lima, 470.

BERG, Hans van den

1994 *Bibliografía aymara*. Cochabamba: Universidad Católica Boliviana. 3 vols.

BERTONIO, Ludovico de

1603 *Arte y grammatica muy copiosa de la lengua aymara*. Roma: Zannetti, 1994. (Reeditada en 1879 por Julio Platzmann, en Leipzig: Teubner),

1612a *Arte de la lengua aymara, con una silva de phrases de la misma lengua y declaracion en Romance*. Juli, Chucuyto: Francisco del Canto.

1612b *Libro de la vida y milagros de Nuestro Señor Iesu Christo en dos lenguas aymara y romance*. Juli Chucuyto: Francisco del Canto.

1612c *Vocabulario de la lengua aymara*. La Paz-Cochabamba: CERES, IFEA, MUSEF. (Ediciones previas: Leipzig 1879 y La Paz 1945-54, 1956; edición posterior con ortografía moderna, La Paz, Radio San Gabriel, 1993), 1994.

BOUYSSÉ-CASSAGNE, Thérèse

"Tributos y etnias en Charcas en la época del virrey Toledo". En: *Historia y Cultura*. La Paz, nº 2 (p. 97-113).

CAPOCHE, Luis

1959 "Relación general del asiento y Villa Imperial de Potosí." En: *Relaciones histórico-literarias de la América meridional*, Madrid, (pp. 69-189).

CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo

- 1991 "Unidad y diferenciación lingüística en el mundo andino".

En: F.Salomón y S.Moreno (editores). *Reproducción y transformación de las sociedades andinas*, Quito: Abya Yala.

- 1995 "El Nebrija indiano". Introducción a Domingo de Santo Tomás,

En: *Grammatica o Arte de la lengua general de los indios de los reynos del Perú* [1560] Cusco: Centro Bartolomé Las Casas.

III CONCILIO DE LIMA

- 1984 *Doctrina Christiana y catecismo para instrucción de los Indios, y de las de mas personas, que han de ser enseñadas en nuestra sancta Fé*. Lima 1584. Lima: Petroperú (Reproducción facsimilar).

DÍEZ DE SAN MIGUEL, Garci

- 1567 *Visita hecha a la provincia de Chucuito*. Versión paleográfica de Waldemar Espinoza Soriano. Lima: Casa de la Cultura del Perú, 1964.

DURÁN, Juan Guillermo

- 1982 *El catecismo del III concilio provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585)*. Buenos Aires: Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina.

DUVIOLS, Pierre

- 1985 "Sí, hubo imprenta en Juli".
En: *Revista Andina*. Cusco, 3.1: (p. 187-190).

ECHÁNOVE, Alfonso

- 1956 "Origen y evolución de la idea jesuítica de 'reducciones' en el virreinato del Perú." En: *Missionalia Hispanica*, nº 12, 1955 (p. 95-144) y nº 13, (p. 497-540).

FURLONG, Guillermo

1933-1934

"Alonso Barzana S.J, apóstol de la América Meridional".

En: *Estudios*. nº 49, 1933 (p. 450-459), nº 50, 1934 (p. 57-64, p.128-140 y p. 211-222).

- 1968 *Alonso Barzana S.I. y su carta a Juan Sebastián* [1594]. Buenos Aires.

GARCÍA, Juan Antonio

- 1917 *Gramática aymara sobre la base de una edición antigua*. La Paz: Imprenta Artística.

MIKLEJOHN, Norman

- 1988 *La Iglesia y los Lupaqs durante la Colonia*. Cusco: Instituto de Estudios Aymaras y Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas.

MONUMENTA PERUANA

(Serie documental de 1565 a 1602, editada por Antonio Egaña). Roma: Archivium Historicum S.J. (7 vols., que cubren hasta 1602).

RIVET, Paul y Georges de CRÉQUI-MONFORT

Bibliographie des langues kicua et aymara. Paris: Musée de l'Homme. (4 vols), 1951-1955.

TAMAYO, José y Miguel MARTICORENA

- 1984 "Notas sobre Doctrina cristiana y catecismo para instrucción de los indios, y de las demás personas, que han de ser enseñadas en nuestra santa fe." Lima: Petroperú.

TAYLOR, Gérald y Antonio ACOSTA (editores)

- 1987 *Ritos y tradiciones de Huarochiri*. Manuscrito quechua atribuido a Francisco de Avila, de principios del siglo XVII. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

TORERO, Alfredo

- 1987 "Lenguas y pueblos altiplánicos en torno al siglo XVI."
En: *Revista Andina* 10.2: (p. 329-405).

TORRES RUBIO, Diego de

- 1603 *Gramática y vocabulario en la lengua quichua, aymara y española*. Roma.

- 1616 *Arte de la lengua aymara*. Lima: Francisco del Canto. (Incluye un breve vocabulario y textos religiosos).

TORRES SALDAMANDO, Enrique

- [1885] 1882. *Los antiguos jesuitas del Perú. Bibliografías y apuntes para su historia*. Lima: Imprenta Liberal.

VARGAS UGARTE, Rubén

- 1963 *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*. Burgos: Aldecoa.

DICCIONARIO DE MISIONEROS DE LA TARAHUAMARA, CHIHUAHUA, MÉXICO (1593-1767)



Luis González Rodríguez †

Instituto de Investigaciones Antropológicas
Universidad Nacional Autónoma de México

Ma. Del Carmen Anzures y Bolaños

Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH
México D.F., México

INTRODUCCIÓN

Al norte de la ciudad de México, colindante con los Estados Unidos de Norteamérica, se localiza el estado de Chihuahua, el de mayor superficie entre los 32 estados de la república, con más de 250.000 kilómetros cuadrados. Al suroeste de Chihuahua, en una región montañosa y barranqueña, se encuentra una porción de la Sierra Madre Occidental, que, de norte a sur bordea sus límites hacia el occidente con los de los estados de Sonora y Sinaloa y se conoce como *Sierra Tarahumara*.

En la actualidad la población chihuahuense sobrepasa los 2'000.000 de habitantes, incluidas las diversas etnias que habitan en ese territorio norteño con muy diverso peso demográfico; tarahumares, pinas, guarijíos y tepehuanes. En este trabajo vamos a ocuparnos únicamente de los tarahumares, unos 70.000, pero sobre todo de los misioneros jesuitas que en los casi tres siglos de la época colonial (1589-1767) los evangelizaron.

Los datos que hemos podido recopilar acerca de ellos, indican que su número frisaba en los trescientos, y que su procedencia fue cosmopolita, puesto que vinieron de todos los países europeos, principalmente de España —como era natural—, de Bohemia y demás regiones eslavas, y también de Italia; provinieron, además de muchas regiones de Nueva España, de parte de América Central y de América del Sur. La obra misionera de la Tarahumara y de otras misiones del noroeste novohispano, incluida la Antigua California, realmente fue una empresa ejemplar de colaboración internacional.

Para ir conociendo a los diferentes grupos indígenas y a los misioneros septentrionales, uno de los autores (LGR) ha dedicado en sus escritos gran parte de su vida. Ahora pretendemos contribuir un poco más al conocimiento de cada uno de los misioneros con el *Diccio-*

nario anunciado en el título de este trabajo. Para comprender nuestro intento, a continuación vamos a explicarlo y a esbozarlo.

UN SUEÑO Y SU REALIZACIÓN

La historia, grande o pequeña, se construye con datos al parecer insignificantes, pero que dan una explicación sólida a los acontecimientos, su verdadera dimensión y su coherencia con la realidad. La historia es el hombre, el tiempo, el espacio y las circunstancias.

El proyecto del *Diccionario* del que vamos a tratar servirá para dar una noticia más veraz de una época (1593-1767), de un espacio (la Sierra Tarahumara), de un conjunto de hombres (los misioneros de esa región) y las circunstancias que todos experimentaron en la paz o en la guerrilla y en la defensa étnica de las propias culturas aborígenes.

La lectura crítica de las referencias archivísticas citadas en cada ficha fundamenta y documenta las biografías de cada misionero que, por lo mismo, serán menos subjetivas o hagiográficas. Suman varios miles las hojas de añosos papeles y de viejos documentos de archivos consultados en México, en Europa y en Norteamérica a lo largo de los años. Todos estos documentos pueden considerarse como una mina con nervaduras de plata y como vetas preciosas que ocultan pero también revelan el fondo de la realidad.

Obviamente este proyecto no se pudo tener con toda claridad y profundidad desde un principio, puesto que ignorábamos en su totalidad la región, su historia y sus habitantes. Era una ilusión y un sueño. Lecturas progresivas, contactos personales y estancias geográficas fueron enseñándonos a conocer la realidad local, diferente y aun opuesta a lo que habíamos pensado, sentido o vivido hasta entonces.

Este proyecto se fue gestando hace más de 40 años, cuando uno de los autores (LGR) empezaba a estudiar etnología en París. La idea vaga que inicialmente se tuvo de este trabajo ocultaba sus raíces en una estancia anterior de cerca de 4 años en la Sierra Tarahumara, como maestro de primaria con niños tarahumares en la pequeña localidad de Sisoguichi, Chihuahua. Llegaba a ese lugar procedente de un país extranjero y en su propia patria volvía a otro país extraño: la Sierra Tarahumara, *hábitat* milenario de la etnia tarámuri con una extensión aproximada de 75.000 Km². Desconocía íntegramente su lengua, su historia, su cultura y la hermosura de su tierra. La paulatina información que iba recibiendo y adquiriendo de este nuevo mundo y de sus vivencias fueron toda una revelación. Sin estas raíces autóctonas no hubiera madurado este proyecto a lo largo de los años, y su realización hubiera sido imposible sin la colaboración desinteresada y profesional de varias personas. Su auxilio oportuno, decisivo y eficaz, con toda justicia y agradecimiento reconocemos. El sueño empezaba a ser una epifanía y una realidad.

Este auxilio consistió, por una parte, en el señalamiento, transcripción y copia xerográfica de innumerables documentos; por otra, en la captura cibernética de más de 1.000 fichas manuscritas que, impresas y ordenadas, totalizaron unas 1,500 hojas; y por último dicha ayuda consistió también en la preparación de una base de datos para formar diferentes cuadros estadísticos, de edades, de años de misión, de cabeceras misionales, de tiempos en que los misioneros fungieron como rectores o como visitantes, de cuadros de países de origen, etc.

Después de la corrección de cada ficha –inexactitudes en fechas, ortografías equivocadas de nombres de personas y de toponímicos, etc.–, cada hoja computarizada quedó dividida en tres grandes partes: a la izquierda la secuencia *cronológica* de fechas de cada misionero desde su nacimiento hasta su muerte en el segmento de enmedio quedaron recopilados todos sus datos curriculares, base para la redacción *biográfica* posterior. Finalmente, en la parte derecha se apuntaron todas las *fuentes* de archivos o bibliografías que fundamentan el contenido de cada etapa de la vida del misionero. Para mayor claridad a continuación ponemos una hoja como ejemplo.

CHAVEZ, José Miguel

FN: 1716/09/26

LN: Huamantla, dióc. Puebla

FM:0000/00/00

LM:

ZAMBRANO, XV:534

BIOGRAFÍA

Br.Phil.

AÑO		FUENTES
1738	Nat. 27 SEPT. 1716; S.J. Tepotzotlán con órdenes menores 26 sept. 1738; ib: mex 9:37	mex 7: 199
1740	Votos 27 sept. En Tepotzotlán	mex 7: 268
1741	Tepotz; junior	mex 8: 351
1741	(24-2) es de Guamantla, dioc.Pue.;bachiller en phil ante S:]	mex 7: 139
1744	Col. SS.PP. (27-5) docet gram	mex 7: 203v
1748	Col SS.PP. (32-10) docet gram. Pater. Estudió fil.	mex 7: 275v
1748	31 oct. Se envían a Roma informes para sus últimos votos de Coadj. Esp	hist. 309: 232rv
1748	Informe ad gradum. 31 oct. 1748. Ante ingressum estudió fil. y teol. "modico profectu", en la Compa. 1 año cada una "exiguo profectu" quare a studiis remotus fuit". Hizo 5 meses de 3ª probación por necesidad de misioneros. Enseño gram. 4 años	AGN, hist. 309: 234rv
1748	3ª prob. Esp. Sto. Pue.; 27 abril – 6 sept. 1748. Ver costado izquierdo: hoja cortada.	
1751	José Miguel de Chavez, de Guamantla, dioc. de Pue; mis. de Sierra Piaztla (35-13) docuit gram. bachiller en phil.	mex 8:28v
1751	En Atotonilco, Cariantapa	WBS, 1771:8

LAS FUENTES DOCUMENTALES

Enseguida pasamos a examinar los diferentes tipos de documentos encontrados útiles a lo largo de esta investigación. Seguramente no serán los únicos y habrá otros que descubriremos en el futuro, pertinentes para este tipo de trabajos. En resumen son los siguientes:

1. Papeles de *limpieza de sangre* y testimonios de *fe de bautismo*.
2. *Catálogos* de cada provincia, suplementos, necrologías, etc.
3. *Informes religiosos*: de últimos votos, del conocimiento de lengua indígena, de rectores y visitadores de misiones, tanto regionales como generales y de candidatos para ocupar estos puestos; correspondencia de superiores y del padre general.
4. *Epistolario* común y corriente de colegas del misionero.
5. *Memorias*, es decir listas que cada misionero anualmente enviaba a la ciudad de México al procurador de misiones solicitando lo que necesitaba para sí mismo, para su iglesia y para los indígenas.
6. *Actas de guerra* conocidas como “sublevaciones indígenas”. En realidad eran movimientos de oposición al régimen español o misionero en la defensa de sus propios intereses: territorios, bienes, creencias y formas de vida.
7. *Papeletas de desterrados*.

Pasamos a continuación a examinar cada uno de estos tipos de documentos:

1. Papeles de limpieza de sangre y testimonios de fe de bautismo

Los ejemplificamos con la documentación del misionero Roque de Andonaegui (1707-1768). En el Archivo General de la Nación de México, en el legajo *Hacienda* 1126, expediente 31, se encuentra un “*informe de legitimidad, limpieza, buena vida y costumbres*”. En él se incluye su fe de bautismo, el nombre de sus padres y padrinos y el del ministro sacramental. A continuación se añade textualmente:

Todos los demás mis antecedentes han sido españoles, cristianos viejos, limpios de toda la mala raza de moros, judíos, nuevamente convertidos a

nuestra santa fe, ni haber habido en sus linajes alguno que haya sido castigado por ningún tribunal, antes han sido tenidos y estimados por personas nobles, de buena opinión y fama.

Como habrá podido notarse, en este documento se asienta lo respectivo a limpieza de sangre y al bautismo. Analizando fríamente los papeles limpieza de sangre, no cabe duda que eran discriminatorios y racistas. Se aseguraban las autoridades eclesiásticas o civiles de que un sujeto no estaba contaminado de herejía que, se daba por supuesto, la habían contraído los judíos y los moros y se tildaba a éstos de “mala raza, infame, herética”, etc. Las expresiones usadas eran religiosamente etnocentristas y despreciativas de los que no eran católicos viejos, incluso de los “cristianos nuevos”. El candidato a entrar en la Compañía de Jesús documentaba no estar contaminado de ninguna de estas lacras, es decir probaba su limpieza de sangre.

Sin embargo estos papeles no se encuentran en los expedientes de cada jesuita, ni en los de origen hispano, ni en los extranjeros. En el caso de alguno de estos últimos o de los de origen extranjero solamente se encuentran documentos comprobatorios de su catolicismo cuando se han convertido de otra fe cristiana; pero estos casos son sumamente raros.

Los testimonios de limpieza de sangre y de fe de bautismo proporcionan datos no sólo de carácter religioso, sino también acerca de los padres del jesuita o del candidato a serlo, de los abuelos paternos y maternos y, en algún caso, de otro familiar. Estas informaciones son muy de apreciar porque, fuera de estos documentos solamente en los papeles que se refieren a los jesuitas desterrados (1767-1769) encontramos los nombres de los progenitores y una síntesis de la vida religiosa del exiliado. En ningún otro documento suelen encontrarse noticias de los papás de un jesuita, y menos aún de otro familiar. Pareciera como si hubieran nacido por generación espontánea.

Hay documentos que se refieren únicamente al bautismo, pero no todos los candidatos a entrar en la Compañía de Jesús los poseen. No hemos encontrado algún documento civil o eclesiástico mediante el cual se exigiera a un sujeto comprobar su limpieza de sangre para poder entrar en una orden religiosa, cualquiera que ésta fuera. Como anteriormente lo mencionamos solamente debía comprobarse la fe cristiana, dentro de la

Iglesia Católica, cuando anteriormente se había profesado otra religión, por ejemplo, de tipos protestante.

Tal es el caso de Juan Francisco Nortier (1726-?) quien fue misionero de la Tarahumara por los años 1765-1767. Antes de entrar en la Compañía presentó el documento siguiente que encontramos en el Archivo General de la Nación de México en el ramo *jesuitas* I-15, y reza así:

Francisco Javier de Figueroa, vicario de la parroquia de Cumaná (Venezuela), certifica que el 4 de febrero de 1742 el obispo Francisco Javier Lozano, monje de San Basilio Magno, obispo de San Juan Bautista de Puerto Rico, bautizó a Juan Nortier, de 16 años, natural de la ciudad de Ulcinguen, de la provincia de Celandia, (Flissingen, provincia de Zeeland, Holanda), hijo legítimo de Felipe Ortiz y de María Loquifer, casados según los ritos de la religión Reformada que profesan, por cuyos ministros fue bautizado el dicho Juan, y catecúmeno instruido en nuestra santa fe católica, apostólica y romana, abjurando la secta de su falsa religión, prometiendo seguir la nuestra para asegurar su salvación [...]

Como se ve el documento es comprobatorio de su fe dentro de la Iglesia Católica. Sin embargo la formulación oficial del texto no habla de la iglesia Reformada sino de una “secta de su falsa religión”, expresión que no deja de ser despreciativa, en la que no cabe la rectitud y sinceridad que puedan tener muchos que nacieron en esa iglesia Reformada o que se adhirieron a ella. Aquí cabría transcribir aquellas palabras tan bellas y profundas de León Felipe: “Nadie fue ayer, ni va hoy, ni irá mañana hacia Dios por este mismo camino que yo voy; para cada hombre guarda un rayo nuevo de luz el sol... Y un camino virgen Dios”.

2. Catálogos de cada provincia, suplementos, necrologías, etc.

Los catálogos son textos oficiales que contienen la lista de todos los miembros de una provincia en determinado año de acuerdo a su etapa de formación y al sitio en el que estén trabajando: noviciado, juniorado, filosofado, teologado, tercera probación o misión. La lista de misiones suele ser la última, después de los datos respectivos de otras casas y colegios de la Compañía. Igualmente en la parte final del catálogo suele haber un índi-

ce y una lista alfabética de los miembros de esa provincia en determinado año; nótese, sin embargo, que antiguamente estas listas se daban según el orden alfabético de los nombres, no de los apellidos.

Estos catálogos ordinarios suelen ser anuales, pero no están exentos de errores. La razón principal es porque se editan en los primeros meses del año y, por consiguiente, no se pueden profetizar los cambios que ocurran en los siguientes meses. Por esta causa se encuentran discordancias y diferencias entre los datos de un catálogo y los de otros documentos, y a esto suplen los catálogos, necrologías, informes, etc.

El padre Ignacio Rafael Coromina, que fue socio del provincial, distingue cuatro tipos de catálogos:

1. El *común* y corriente anual contiene los nombres de todos los miembros de esa provincia, divididos en categorías: novicios estudiantes o novicios coadjutores, escolares, sacerdotes, “tercerones” y operarios. Junto con el nombre se especifica el sitio y lugar de nacimiento, el lugar y ocupaciones que ejerce dentro de la Compañía y si ha hecho o no sus últimos votos de religioso.
2. El catálogo *económico* contiene la situación actual financiera de cada casa, colegio o misión: si debe o le deben o si sus “entradas o salidas” *finanzas*, son sanas y equilibradas.
3. El catálogo conocido como *secreto* proporciona datos confidenciales o más personales de cada sujeto, por ejemplo respecto a su “ingenio y letras, salud, juicio y prudencia, experiencia, temperamento, aptitudes o cualidades para la cátedra, la enseñanza, los ministerios, las misiones, etc.” o, como se precisa en algunos sujetos, “si se esperan mayores cosas de él”. También se llama secreto este catálogo porque en él no se dan los nombres de cada miembro de la provincia, sino únicamente los números que corresponden a los nombres numerados del primer catálogo.
4. En este último catálogo, *síntesis*, tampoco se dan nombres sino únicamente un estado general de cada casa, colegio o misión.

Algunos de estos catálogos son anuales y otros trienales. Su valor es indiscutible, entre otras cosas, para seguir la pista de cada sujeto desde que entra a la Compañía hasta que muere. Estos datos se complementan y se

precisan con los que suelen encontrarse en los “suplementos” que, como su nombre lo indica, añaden datos posteriores a la aparición del catálogo: de muertes acaecidas, de nuevos ingresos de la Compañía o de despidos de ella, de ordenaciones sacerdotales, de nuevos destinos o de fechas de jesuitas que celebran sus bodas de plata o de oro en la Compañía, etc. Las necrologías exclusivamente se refieren a los sujetos que han fallecido y generalmente al sitio y a la fecha en que ocurrieron tales decesos.

Al principio de este número 2 hemos escrito “catálogos de cada provincia”, siempre con el propósito de buscar datos sobre los misioneros de la Tarahumara. Es que esta misión fue una empresa de colaboración *internacional* en la que trabajaron sujetos novohispanos (criollos o mexicanos), de todos los países de Europa (latinos, sajones, eslavos, checos, etc.), de América Central y de América del Sur. Los oriundos de todos estos países provinieron aproximadamente de unas 75 *provincias* de la Compañía de Jesús.

Notamos, por último, que por causas cuya explicación no hemos encontrado hasta ahora, la serie anual o trienal de estos catálogos, en diversos períodos está interrumpida a la par que las cartas *annuas*, o porque tales documentos no llegaron a publicarse o porque no se han encontrado o, finalmente, porque han desaparecido por causa de algún desastre.

3. Informes religiosos

Estos informes pueden ser de índole muy variada y de diferentes alcances, verbi gratia los informes que se piden a los sinodales del examen *ad gradum*, comprensivo de los cuatro años de teología, al que posteriormente se añadió el examen del trienio de filosofía. En parte, del resultado de este examen dependía el grado de profeso o de coadjutor espiritual en la Compañía; por eso se le conocía como “examen *ad gradum*”; pero decimos “en parte” porque había que tomar en cuenta el comportamiento general del religioso, su virtud, su espíritu apostólico, de oración y de sacrificio, etc. Incluimos como ejemplo de los informes que se pedían para los últimos votos. Las respuestas que da el padre Francisco Javier Lazcano en 1748, documento encontrado en el Archivo General de la Nación de México, en el ramo de *jesuitas* I-15. Está redactado en latín de esta manera:

Ad 3um in virtutibus bene profecit....in vocatione numquam eum credo vacillase (ha progresado en la virtud [...] nunca ha dudado en su vocación).

Ad 4um des eius studiis et profectu in litteris patet (es claro su adelantamiento en los estudios y en las letras).

Ad 5um in tertio probationis áño, quem non peregit integrum, bene satisfecit (cumplió bien con el año de tercer probación, que no tuvo íntegro).

Ad 6um docuit biennio grammatican cum bona ...aestimatione (enseñó gramática con buen crédito)

Ad 8um numquam gubernavit (nunca fue superior)

Ad 9um no sigue opiniones extraordinarias o ajenas a la Compañía.

Ad 10um es devoto.

Se encuentran también en los territorios de misión testimonios de los informes que se pedían acerca del conocimiento adquirido por el misionero de una lengua indígena. Este debía estudiarla y practicarla en el apostolado étnico, según sus aptitudes. Era una responsabilidad en conciencia, pero ésta, como es natural, dependía de la conciencia que se hubiere forjado cada sujeto. Este conocimiento por lo menos debería bastar para predicar y oír confesiones. Era una de las condiciones para conceder al misionero los últimos votos.

Aparte de esta obligación, recordamos la que prescribían las *Leyes de Indias* en diversos títulos del libro, a todos los ministros evangélicos del clero secular o diocesano y a los religiosos misioneros. Hacemos notar, sin embargo, que los vocabularios en lenguas autóctonas eran los únicos que correspondían a una lengua indígena, porque las gramáticas no seguían la estructura del pensamiento nativo, sino más bien la de las gramáticas greco-latinas o la de Antonio de Nebrija, primer gramático de la lengua española.

Los informes de los rectores y visitantes de misiones, regionales y generales, los hay extremadamente ricos tanto en su visión panorámica de un territorio de misión, como en sus particularidades acerca de cada sujeto. Por ejemplo el informe del padre Juan Ortiz Zapata de 1678, acerca de todo el sistema jesuítico de las misiones del norte y noroeste de Nueva España, es insustituible por la riqueza de sus datos. Es muy preciso y descrip-

tivo de la situación topográfica de las misiones, del número de indígenas y de las etnias empadronadas y de las lenguas que dependen del cuidado de cada misionero en dicha circunscripción misionera. Abunda también en datos sobre las haciendas y minas de la región, adonde solían ir libremente o constreñidos los indígenas, lo que ocasionaba diversos conflictos y problemas de adoctrinamiento.

Otros informes de visitantes generales, por ejemplo el del vasco José Echeverría, hacia 1729-31, y el del suizo de Lucerna, Johannes Anton Balthasar (1743-1744), son extremadamente meticulosos en la apreciación personal de cada misionero, y el del vasco es muy franco y, como suele decirse en castellano, sin pelos en la lengua.

Otros informes de mediados del siglo XVIII, los inmediatamente anteriores a la expulsión de los jesuitas en 1767, todos también de visitantes generales, son muy ricos en datos estadísticos o en panoramas. Cito, por ejemplo, el del padre José de Utrera (1755), pródigo en cifras acerca de los bienes de cada misión, de los misioneros, cuyos nombres da, y a veces del historial de una misión. Podría citar, entre los últimos informes que han llegado hasta nosotros, el del silesio y antiguo misionero de Sonora, Jan Nentuig y por último el del experimentado evangelizador, Carlos de Roxas, extraordinario y acucioso descriptor de sus misiones sonorenses.

Entre los informes del padre Bartolomé Braun, rector y visitador de la Tarahumara Alta por los años de 1764-1765, hay que destacar el conocimiento que tenía de su jurisdicción y de los misioneros a su cargo, de quienes daba noticias significativas al padre provincial tanto acerca del conocimiento de la lengua tarahumara como del espíritu religioso o aseglarado de cada uno. Y como éste se pueden citar análogos informes.

4. Epistolario

Nos referimos aquí a la correspondencia ordinaria del misionero y para el mismo; no incluimos la correspondencia de y con los superiores. Así como un pueblo o un individuo se conoce más a fondo en el vaivén de la vida diaria, aparentemente intrascendente y sin importancia alguna, y no únicamente en los ciclos festivos, de manera semejante la correspondencia común y corriente, no tanto la de ocasiones especiales, refleja como espejo al misionero. Esta correspondencia es como el ves-

tido de todos los días y no como el traje de lujo con el que se aparenta ser más de lo que se es o tener más recursos de los que se tienen, o con el que se ve uno obligado a vestir así para cumplir con ciertas etiquetas o exigencias sociales.

La correspondencia diaria se escribe con toda desenvoltura, sin hipocresías y sin rebuscamientos de lenguaje. Se dicen las cosas tal cual son. En esta correspondencia se dan a conocer los problemas recientes y cotidianos del misionero, sus aspiraciones y sus ilusiones; sus simpatías o antipatías y las dificultades que pueda tener con sus colegas o con sus superiores; igualmente sus quejas y frustraciones, etc. Es el vestido diario de trabajo.

5. Memorias

En el lenguaje misionero estas "memorias" no eran sinónimo de recuerdos sino significaban las listas que anualmente cada misionero enviaba al procurador en la ciudad de México de todo lo que necesitaba para sí mismo, para sus iglesias de la cabecera y de los pueblos de visita, y para los indígenas que tenía a su cargo.

Estas listas de provisiones alimenticias, de objetos de culto, de instrumentos musicales, de aperos de labranza, de medicinas, de ajueres domésticos, de resmas de papel y de lo que podrían necesitar los indígenas (telas para vestir, sombreros, huaraches, cohetes, cuchillos, etc.) son extremadamente pródigas en informaciones acerca del misionero. A través de sus peticiones al procurador se puede vislumbrar la complexión y estatura del misionero, si es comelón o no, si no puede prescindir del tabaco, si es amante de la lectura y de seguirse instruyendo, si se preocupa por la justicia y el bienestar de los indios y es solícito también el progreso de su misión, no solamente en el orden espiritual sino en lo material, etc.

El valor de todo lo que pedía el misionero se cubría con el sínodo o limosna anual que proporcionaba el rey a través de la real hacienda, aproximadamente de 250-300 pesos. El procurador concentraba los pedidos de todos los misioneros –más o menos un centenar en el norte y en el noroeste de Nueva España, hacia el fin de la época colonial– que los beneméritos arrieros se encargaban de transportar en recuas de cien o más mulas, empleando casi 6 meses por año entre la ida y venida, de norte hacia la ciudad de México y viceversa.

Estas memorias, acompañadas a menudo de una carta personal al procurador, las consideramos efectivamente valiosas fuente de datos: precisan mejor que los catálogos el sitio de trabajo de un misionero en determinado tiempo del año; documentan, además la acción ministerial humanitaria o social del misionero hacia los indígenas al proporcionarles telas para vestir, huaraches o zapatos, instrumentos de labranza (por ejemplo coas), granos, semillas, medicinas, etc.; dan a conocer, también, el interés del misionero, por el templo y su adorno con estatuas, retablos o imágenes “de buen pincel”, ornamentos dignos y hermosos para la celebración de los divinos misterios; instrumentos musicales para dar mayor lucimiento y esplendor a las fiestas del año. En general estas memorias dan noticias frescas del estado de la misión o de la región.

De esta manera se van completando e hilvanando los datos del misionero y del perfil que configura su personalidad por el que puede manifestarse su gusto artístico, su labor humanista, sus actitudes y obras justicieras, etc. En este contexto las memorias contribuyen a conocer mejor las necesidades y gustos personales del misionero; igualmente añaden datos que ayudan a pergeñar su fisonomía y su psicología. Estos detalles, al parecer insignificantes, pueden ser valiosos y amenos para la redacción de las biografías de cada uno.

6. Actas de guerra

Propiamente con este nombre, que reflejaba la óptica conquistadora del español, se referían a las que ellos y los misioneros consideraban “sublevaciones indígenas” que, en realidad, solían ser movimientos de defensa de sus territorios, de sus bienes y de sus formas de vivir. En el fondo subsistió siempre una oposición al régimen hispano y a la disciplina impuesta por el misionero en la vida diaria.

Esta implicaba en *lo religioso* asistencia diaria a la iglesia para la misa, el rosario y las oraciones en diversas horas del día. En cuanto a *lo laboral* tenían un horario de trabajo, mañana y tarde, al que no estaban acostumbrados, y esto diariamente, con excepción de los domingos y días festivos. Además, el régimen misioneros suponía una *moral* muy exigente, conforme con el cristianismo: matrimonio monogámico, prohibición de la embriaguez y cumplimiento de los diez mandamientos. Por otra parte, se les presionaba para no seguir viviendo

dispersos, sino concentrados en un lugar en torno a la iglesia de la misión.

Estas “actas de guerra” están sobre todo en el Archivo General de Indias, en Sevilla, y en el Archivo General de la Nación, en México. Respecto al misionero son abundantes en su correspondencia en tiempos de guerra y revelan su actitud en estas circunstancias de suspicacia e inseguridad, y su pertenencia subconsciente o plenamente consciente al grupo español y otro pero conquistador, o al grupo étnico en donde labora. Aunque el misionero distinga claramente las misiones “fieles” y amigas y las misiones “sublevadas” u hostiles a él y a sus exigencias, en el fondo prevalece la identificación misionera con el mundo extra autóctono. Tal es el caso que se trasluce en la correspondencia del padre Juan María Salvatierra con el gobernador de Nueva Vizcaya, Juan Isidro Pardiñas Villar de Francos y con el general Juan Fernández de Retana durante el año de 1690, en tiempos de la “sublevación” pluriétnica de aproximadamente 15 etnias en la Tarahumara y en Sonora.

El contenido de estas actas de guerra es también importante porque abunda la correspondencia de los misioneros y porque suelen encontrarse también *innumerables testimonios indígenas* de sus sufrimientos o no, en los que fueron actores o víctimas. En estos testimonios de la vida indígena y en los juicios que tuvieron se da una nueva luz acerca de lo que piensan del misionero, y son muy ilustrativos de sus conductas quizá inconscientes, pero que provocaron heridas, defecciones y resentimientos en el indígena y aun su hostilidad guerrillera.

7. Papeletas de desterrados

Se localizan en el Archivo Histórico Nacional de España, en Madrid, en el ramo Jesuitas 827,222 y otros. Son los datos que se recabaron a cada jesuita desterrado (lo fueron de toda América, de las Filipinas y demás posesiones españolas en Ultramar) proporcionó a su arribo a España al empleado de la corona que los recabó normalmente en Cádiz.

En dos aspectos dan informes valiosos:

- Ofrecen una síntesis biográfica de cada uno, una especie de *curriculum vitae* o, como también se diría su filiación y datos personales incluido el nombre de sus progenitores.

- Un panorama de su trabajo y de las etapas de él a lo largo de sus estudios.

CONCLUSIÓN

Hemos procurado en esta exposición dar una idea del Diccionario de Misioneros Tarahumara, cuyos datos hemos empezado a sistematizar este año de 1997, y pensamos concluir la obra completa en unos cuatro volúmenes para el año 2000. Además del conocimiento que proporcione a los misioneros actuales de la Tarahumara, a los historiadores y a los científicos sociales en general, pretendemos esbozar un paradigma y un modelo de investigación que ayude en otras búsquedas de la obra misionera en América Latina, tan urgida de investigaciones sólidas.

Emergerá también otra conclusión que, indirectamente también hemos pretendido: al proporcionar los datos básicos de numerosas biografías de misioneros oriundos de tantos países euro-americanos, se sientan los fundamentos para vislumbrar la enorme contribución que estos hombres hicieron a las diferentes patrias americanas, desde México hasta la Tierra de Fuego, a las Filipinas, a las antiguas Islas de los Ladrones y a las demás posesiones insulares de España en otros tiempos.

Son innumerables los aspectos válidos de esta contribución: la extensión de las fronteras paralelas a la extensión de las misiones, los descubrimientos progresivos de las regiones en donde trabajaron, algunas tan misteriosas como las del septentrión incógnito de Nueva España o las de las cuencas de los ríos Amazonas y Gran Marañón, las majestuosas cumbres de las regiones andinas, las pampas del río de la Plata y los extremos meridionales del continente con la exuberancia de sus bosques y la riqueza manifiesta a ambos lados de la línea ecuatorial.

Así podrían insinuarse al infinito los incontables sitios donde trabajaron europeos y americanos con lenguas, culturas, religiones y geografías distintas y muchas veces opuestas a lo que habían vivido en sus propias naciones. Algunos de estos hombres han sido reconocidos oficialmente por los distintos gobiernos americano y ultramarinos; pero muchos más olímpicamente son desconocidos contra toda justicia en sus aportaciones a la lingüística, a la geografía y a la extensión y consolidación de las fronteras de cada país. Sea ésta una invitación a hacer justicia a tales descuidos de los historiadores.

BALANCE DE LA MISIONOLOGÍA JESUÍTICA

LOS MAYNAS DESPUÉS DE LA EXPULSIÓN DE LOS JESUITAS



Francisco de Borja Medina, S.J.

Pontificia Universidad Gregoriana

Roma, Italia

La misión de los Maynas sigue despertando interés no sólo por lo que fue, sino también por sus implicaciones políticas y fronteras, a partir de los avances portugueses, los tratados de límites y sus comisiones de demarcación, así como la creación del obispado de Maynas, con dependencia política de Lima, segregando su territorio del Virreinato de Santafé y Audiencia de Quito. Uno de los aspectos que más ha llamado la atención ha sido la progresiva ruina de la Misión. Entre otras causas se han señalado dos principales relacionadas entre sí: la expulsión de los jesuitas y la incapacidad de lograr su efectiva substitución no obstante los diversos ensayos coyunturales o estructurales.

1. LOS MAYNAS EN 1678

La Misión de Maynas, dependiente de la Provincia de Quito de la Compañía de Jesús, formaba una sola provincia política o Gobernación a cuyo frente había un gobernador nombrado por el Rey. Comprendía el territorio de los ríos Pastaza y Napo que desembocan en el Marañón. En 1767/8, al tiempo del arresto y expulsión de los jesuitas, la Misión, según la reorganización efectuada, en 1753, por el Presidente de la Real Audiencia de Quito, don Juan Pío de Montúfar, marqués de Selva Alegre, a petición de los superiores de la Compañía de Jesús, estaba dividida administrativamente en tres tenencias: Borja, Omaguas y Napo, a las que correspondían tres circunscripciones misionales: Misión alta de Maynas (Marañón), Misión baja del Marañón y Misión del Napo. Los tenientes, nombrados por el presidente de Quito, residían respectivamente en San Borja nuevo, o Puca-barranca, San Joaquín de Omaguas y Puerto del Napo. El gobernador residía en Borja, pero, en 1758, se trasladó a San Joaquín de Omaguas (Uriarte, p. 259).

De acuerdo con esta división administrativa y misional, la Misión estaba regida por un superior general y dos vicesuperiores. El primero residía en Santiago de la Laguna, pueblo de la Misión alta, capital de las tres misiones. De los vicesuperiores, uno regía la misión baja del Marañón y el otro la misión del Napo. El primero, con residencia en San Joaquín de Omaguas, cuidaba también de otros cuatro pueblos. El segundo residía, con un compañero, en Nombre de Jesús de Encabellados del que dependían otros cinco pueblos.

La Misión alta contaba con 19 pueblos atendidos por 16 misioneros. La Misión baja del Marañón, con 12 pueblos asistidos por 7 misioneros. En la Misión del Napo, 5 misioneros servían 10 pueblos y la parroquia de Archidona. Al Norte, la Misión confinaba con el gobierno de Quijos y la provincia de Sucumbíos; al sur con el corregimiento de Chachapoyas; al Oriente con los dominios de Portugal en el Javari; y al Poniente, con los cuatro gobiernos de Quijos, Macas, Yaguarzongo y Jaén. Varios de los pueblos citados arriba dependían políticamente de alguna de estas jurisdicciones. En total la misión comprendía, en 1768, 41 pueblos servidos por 28 misioneros: 27 sacerdotes y un hermano (Velasco III, 484-485).

Objeto

En la presente comunicación me voy a ocupar de algunos aspectos que considero claves para el análisis de los cambios operados en la Misión de Maynas después de la expulsión de los jesuitas. Primero trataré del estado de la misiones tal como lo vieron los jesuitas al momento de su arresto y expulsión (1768) y sus continuadores en los primeros años que siguieron. En segundo lugar, a la vista de este estado, trataré de analizar la

problemática suscitada por la expulsión de los jesuitas que se va a centrar en dos cuestiones fundamentales: a) la sustitución de los misioneros, y b) el cambio estructural de la misión planeado desde Madrid de acuerdo con la nueva política.

Para este análisis me voy a servir de tres grupos de fuentes: los relatos de jesuitas que sufrieron la expulsión; los informes oficiales posteriores a la misma; y las órdenes emanadas de la Corte por su Ministro de correspondiente:

1. Los relatos de jesuitas que utilizo proceden fundamentalmente de dos misioneros expatriados, el español Manuel J. de Uriarte¹ y el austríaco Franz Xavier Veigl² y de dos contemporáneos que dejaron noticias sobre la misión: el castellano Bernardo Recio³ que escribió una “Compendiosa Relación de la Cristiandad de Quito” y el historiador criollo Juan de Velasco⁴, autor de la “Historia moderna del Reino de Quito y Crónica de la Provincia de la Compañía de Jesús del mismo Reino”⁵.
2. Los informes sobre el estado de la misión posteriores al extrañamiento tuvieron su origen en el cumplimiento de la Real Orden circular de 31 enero 1784 cursada por el Ministro de Indias Don José de Gálvez al Presidente de la Real Audiencia Quito, solicitando información detallada sobre el estado de la Misión de Maynas. Las respuestas procedieron del Gobernador de Maynas Don Francisco de Requena y de los vicarios eclesiásticos que reemplazaron a los jesuitas en la Misión: los Doctores Don Manuel Mariano de Echeverría, Canónigo de la catedral de Quito (1767) y Don Francisco de Aguilar y Saldana, Vicario del Asiento de Ambato (1776).
3. Las órdenes emanadas de la Corte se producen, unas como parte de las providencias tomadas en relación con la expulsión de los jesuitas y otras como respuesta a los avisos e informes de la autoridades de Quito sobre el estado de la Misión después de la expulsión. Finalmente, como colofón, expondré los testimonios de las autoridades quiteñas, al momento de la Restauración de la Compañía en los dominios del Rey Católico (1815), que constituyen la “Memoria Histórica” de las Misiones de Maynas en vísperas de la Emancipación. Me valgo para ello, de las peticiones al rey Fernando VII de los cabildos seculares y eclesiásticos del Reino de Quito

para la restauración de la Compañía, a consecuencia del Real Decreto de 29 de mayo de 1815 y de la Real Cédula de 10 de septiembre del mismo año.

Para nuestro propósito, contamos también con dos estudios fundamentales relativamente recientes. En primer lugar, por orden cronológico, tenemos el valioso estudio basado en investigación archivística de María Elena Porras P. *La Gobernación y el obispado de Maynas* [Quito, 1987], que ofrece interesantes perspectivas históricas, jurídicas y políticas, y así es imprescindible para la época que reseñamos. En segundo lugar, la *Historia de Maynas, un paraíso perdido en el Amazonas (Descripciones de Francisco de Requena)* [Madrid 1991], de Ma^a del Carmen Martín Rubio que introduce y edita la documentación de Francisco de Requena relativa al gobierno de Maynas. Me remito a ambas obras para muchos detalles de los que no me puedo ocupar.

Las fuentes de la Compañía de Jesús

El P. Manuel Joaquín de Uriarte dejó unas memorias o recuerdos ricos en datos, pero desordenados, que escribió durante el exilio en Ravena (Italia) entre 1772 y 1776 y facilitó al P. José Chantre Herrera para la redacción de su *Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús del río Marañón*, indispensable para cualquier estudio que se emprenda sobre esta región. Ambos manuscritos no se publicaron hasta el presente siglo: en 1901 el estudio de Chantre y las memorias de Uriarte treinta años más tarde, en 1942, bajo el título “Diario de un misionero de Maynas”. Título expuesto quizás a cierta confusión ya que, aunque el mismo Uriarte llame a sus las «Diarios», propiamente son memorias o recuerdos redactados en el destierro de Ravena. La *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia de Quito*, de José Jouanen, en su II volumen (1943), debe mucho a Uriarte, pero también utiliza otras fuentes útiles para este estudio.

Veigl publicó su obra en 1785 y 1788/89 en dos versiones, alemana y latina, ambas editadas por Christoph Gottlieb von Murr la primera en 1785 y la segunda, la latina en dos partes, o libros, en 1788 y 1789. Su obra ha sido menos utilizada que la de Uriarte. Veigl explicaba su génesis y su objeto. Sus amigos habían tratado de convencerle para que escribiera algo sobre sus años en la misión. No lo había hecho, parte por sus ocupaciones y parte por la dificultad del trabajo mismo. Temía que no gustara al genio de su tiempo más acostumbrado a libros

de otra índole y topaba con la dificultad de tener que contentar a todos con la narración de diversidad de materias de modo que, al satisfacer el deseo de los más doctos, no desagradara a la mayoría. Después del desastre mortal de la Orden (es decir, su supresión en 1773), emprendió esta tarea más para mitigar el tedio que por satisfacer a las peticiones de los amigos.

Veigl reconocía que se había escrito mucho sobre las cosas de América, pero no todas coherentes o dignas de crédito. Entre estas obras citaba a Raynal y Robertson. De la región que iba a describir, nada se había escrito de manera adecuada a la riqueza de la materia o a la múltiple curiosidad del lector europeo. Testigo ocular como Uriarte, Veigl había trabajado por satisfacer la curiosidad de muchos empleando un estilo que, según propia confesión, no era estrictamente histórico ni meramente geográfico, pero sí acomodado a la variedad de lectores. No iba a hablar ni de los hechos preclaros de sus hermanos ni de lo acaecido a él mismo en el cultivo de aquellas gentes. Pues nada había más odioso al siglo presente que la alabanza demasiada de los hechos de los otros o la menor modestia en la narración de los propios.

La obra se divide en dos libros: el primero es una descripción topográfica; el segundo física y moral. El capítulo XII del libro primero estudia la lengua peruana, el quichua, común a los neófitos de Maynas, con ejemplos que completa, en un apéndice, al final del libro segundo. Lo hacía pues a nadie le parecería superfluo y sabía que otros lo deseaban. Quizás la curiosidad del jesuita austríaco por la lengua Inca se viera también reforzada por ser la lengua general hablada en Quito por el vulgo y aún por los nobles de origen hispano (Veigl I, 1788, p. 189).

Escribía en latín porque, aunque fuera en ese tiempo menos usado, serviría no sólo a Alemania sino a las naciones extranjeras curiosas de los asuntos de Indias. A través de los títulos de los capítulos de ambos libros, se puede apreciar la variedad y riqueza de información: geografía, climatología, hidrografía, etnografía, antropología, botánica, zoología, agricultura, caza y pesca, lingüística, epidemiología, medicina, misionología. Entre las noticias que atañen a nuestro análisis son importantes las relativas al problema demográfico.

El mapa que acompaña a la edición alemana (desde el Ecuador hasta los 14° de latitud austral y del 48° al 65° de longitud oeste) le había llevado más trabajo y cuidado del que se pensaba: estaba basado en documentos

comprobados y en observaciones propias y de otros misioneros. Era el más corregido de los que se habían publicado hasta entonces. Los mapas principales que había seguido de cerca eran el celeberrimo de La Condamine y el de Pedro Maldonado, muy conocidos de los jesuitas, el publicado en Roma en 1751 por el P. Carlos Brentano, procurador de la provincia de Quito, y el grabado en 1748 por Mr d'Anville bajo los auspicios del duque de Orleans. Veigl había añadido o corregido no poco que o faltaba o había descubierto que estaba errado. Analizando y comparando los mapas se ven diferencias en la dirección o curso de los ríos, sus nombres, situación de las confluencias y de los pueblos.

Anteriormente había trazado Veigl otro mapa de la Misión de Maynas durante su arresto en el palacio del duque de Aveiro, en Azeitão (Portugal), mientras esperaban su traslado al Puerto de Santa María. Aquí, detenido en el Hospicio de Indias a la espera de embarcarse para Italia, lo continuó, según Uriarte, con la ayuda del superior de los mejicanos que lo corrigió y pintó. No consta quien fuera este superior mejicano, que Uriarte afirma era paisano y conocido del jesuita "alemán" (léase austríaco). El P. Ernest Burrus, en su estudio sobre la cartografía de la provincia mejicana de la Compañía de Jesús cita el caso, pero desconoce la identidad del superior y atribuye el mapa a autor anónimo. No obstante, conviene notar que, en ese momento, entre los misioneros jesuitas de Sonora, detenidos en el Puerto de Santa Marta, se encontraban, en el mismo Hospicio de Indias, los alemanes Bernardo Middendorf e Ignacio Pfefferkorn. Middendorf, matemático, había ayudado al P. Juan Nentwig en el trazado del mapa de Sonora, del que había sacado varias copias. Pfefferkorn trazó el mapa, o la "Descripción" de las misiones de California y Sonora, basado, en parte, sobre datos proporcionados por el P. Jakob Sedelmayr, detenido en el mismo Hospicio⁷. Según descubre Uriarte, Veigl y su conocido se entrevistaban de noche, después de acostados los demás, con la connivencia de un oficial de guardia navarro que les abría las puertas (Uriarte pp. 564 y 584). Este mapa de Veigl fue el publicado en la *Historia de las Misiones del Marañón Español* (1637-1767) de Chantre Herrera. Su título original: "*Descriptio Missionis Mainecae per Maragnonium flumen Terrarum in Orbe longe maximum, aliosque finitimos fluvios latissime sparsae á Misionario S.J. novissime facta*".

Juan de Velasco hace una crítica de este mapa en lo tocante a las llamativas diferencias observadas en la interpretación del curso del Ucayale respecto del deli-

neado, en 1690, por el P. Enrique Richter, perito en Geografía, después de numerosos viajes y observaciones, a petición del P. Samuel Fritz que lo integró en el suyo general impreso en Quito en 1706. Velasco recordaba que este mapa había corrido por toda Europa y lo habían copiado los mejores geógrafos, entre ellos el Sr. Robert, y señalaba lo que está patente a cualquier estudioso: el curso del Ucayale delineado por Veigl no tenía la menor analogía con el de Richter y solo convenía en el nombre. Veigl lo recorrió una sola vez desde menos de su mitad hasta la boca, mientras Richter lo navegó todo entero varias veces en ambas direcciones (Velasco III, 292).

Fuentes para la etapa posterior a la expulsión

Entre las fuentes primarias relativas a la época posterior al extrañamiento, se cuentan los informes de los vicarios generales, Echeverría y Aguilar, que cubren los nueve años siguientes a la salida de los jesuitas: de enero 1768 a febrero 1777. Lo firman ambos de consuno, en Quito, el 17 agosto 1784. Fue publicado por Rodolfo R. Schuller en 1911, tomado de la copia conservada en el Archivo General de la Nación de Chile, sección Jesuitas.

En cuanto a Requena, contamos con dos informes básicos para el conocimiento de los primeros 25 años de esta etapa: su respuesta a la RO de 1784 y el informe de 1799. Estos son sus títulos: a) *“Descripción del gobierno de Maynas en respuesta a la Real Orden de 31 enero 1784”*. Tefe, alias Ega Portuguesa del río Marañón, 20 febrero 1785 (Martín Rubio p.11-48); b) *“Copia de la parte que corresponde al expediente sobre arreglo temporal y adelantamiento de las misiones de Maynas sacada del informe original que hizo Don Francisco Requena en 29 de marzo de 1799”*⁸ (Martín Rubio pp. 97-113).

Ambos documentos están basados parte en propia experiencia y parte en noticias adquiridas durante su gobierno. Primeramente, recopiló datos en los primeros 9 meses pasados en la Misión, desde su toma de posesión en San Joaquín de Omaguas (12 abril 1780) hasta enero 1781, en que se transfirió a zona portuguesa. Desde aquí, mientras se encontraba en la localidad de Tefe, alias Ega Portuguesa del Río Marañón, envió su respuesta a la RO de 1784. A los 10 años, en 10 septiembre 1791, regresó a Maynas, estableciéndose en Jeveros hasta su vuelta a España en 1794 (Martín Rubio p. CVI).

Los Maynas 1767-1768

El estado de la misión al momento del arresto de los misioneros jesuitas, la describe Juan de Velasco con dramáticas pinceladas. Hace un rápido recorrido desde las expediciones descubridoras de la región a partir de 1616 y la entrada en la provincia de la Compañía de Jesús en 1638 hasta su arresto y salida de la misión en 1768: 161 jesuitas, en el espacio de 130 años, habían evangelizado la región. Las principales naciones que la ocupaban, con lenguas matrices diversas, eran a lo menos 40 y las naciones que hablaban sus dialectos pasaban de 150. Fundaron 152 pueblos con una cristiandad muy numerosa. Sin embargo, en los últimos tiempos, diversas causas habían contribuido a dejar desoladas aquellas provincias. Entre las causas de la destrucción de aquellas naciones enumera tres principales, sin contar otras: 1) Pestes y epidemias después del contacto con europeos. 2) Sublevaciones y revoluciones de los indios en sus provincias y guerras intestinas. 3) Invasiones y usurpaciones de los portugueses del Gran Pará.

Las pestes durante siglo y medio, de acuerdo con los datos de Velasco, fueron recurrentes con una periodicidad, en el siglo XVII, casi decenal (1660, 1669, 1680, 1691), un aparente intervalo saludable, de 58 años y ritmo septenal a partir de la mitad del siglo XVIII: 1749, 1756, 1762 (cfr. Veigl II (1789) p.130-132).

Las sublevaciones y tumultos indígenas fueron numerosas. Entre las principales fueron las de los Maynas (1637), Cocamas (1663-1668), Avixiras (1667), Cunivos y demás naciones del Ucayale (1695), Gaes (1707), Payaguas (1735 y 1745), naciones del Napo y Cahumaris (1753). Las misiones de Ucayale se abandonaron y no se volvió a ellas hasta las expediciones de los PP. Deubler (1761) y Veigl (1762 y 1766). En esta 2ª expedición, Veigl encontró misioneros franciscanos de Lima enviados por el Virrey del Perú Amat: Por bien de paz, no quiso pleitear el derecho de la Compañía a evangelizar aquella región (Veigl 1: 1788, p. 175-177; Jouanen II, 528-531), por más que, según Uriarte, el Virrey había dado la licencia con el parecer favorable del procurador de la provincia de Quito en Lima, el criollo popayano P. Ignacio Falcón (Uriarte p.438).

La invasiones portuguesas comenzaron poco después de la restauración del Reino de Portugal (1640), se agravaron en 1682 y, de nuevo, se intensificaron en 1710, 1732 y 1768 después de la partida de los jesuitas.

Debido a estas causas, el territorio quedó reducido, de 437 leguas, a 160, con 41 pueblos formados con las reliquias de diversas Naciones y una población, después de la última peste en 1762, de apenas 12.000 neófitos y unos 6.000 catecúmenos de las nuevas reducciones, según el recuento de 1764 (Velasco III, 288). Velasco confesaba: *«Este continuo azote de las epidemias y pestes, sobre tantas otras desgracias, y fracasos, llegaron a poner las misiones, en estos últimos tiempos, en estado de decadencia, que parece cosa increíble»* (Velasco III, 287). A través de las noticias de Velasco (III, 285-288), se puede afirmar que el declive de la población en los años inmediatos a la expulsión (1761-1768) fue especialmente crítico debido a las hambrunas y a la viruela.

En 1762, la 6ª peste, según la cuenta de Velasco, causó gran estrago sobre todo en la Laguna, capital de las Misiones, y en Yurimaguas, Xeveros y Chamicuros. Desapareció casi la nación de los Panos. Murieron las crías de vacas y otros animales y se perdieron las sementeras por falta de brazos. Esta epidemia de viruelas había seguido a un año (1761) de intensas lluvias y grandes inundaciones que asolaron las cosechas, siguiéndose una gran hambre, por lo que la peste incidió con mayor fuerza en una población debilitada produciendo, como toda epidemia pérdidas dobladas: muertos por una parte y fugitivos por otra. Esto hacía infructuosa la política poblacional de los misioneros, pues, a pesar de las reclutas anuales, muchos pueblos se extinguían y era necesario su traslado a nuevos puestos y la concentración de los restos de unos y otros en un mismo poblado.

Al año siguiente, 1763, los mismos pueblos se vieron afligidos, de nuevo, por el hambre. La carestía de víveres fue total. Los misioneros pasaron grande fatiga para buscar los víveres y traerlos de lejos, faltaba gente para todo. El 1764, lo emplearon los misioneros en congregar en los bosques a los fugitivos, tanto heridos por el mal como sanos a los que había que evitar el contagio. Se pudieron juntar muchos, pero otros murieron o se retiraron a la selva «a gozar su vida libre, que es a lo que aspiran comúnmente todos» (Velasco III, 87).

Introducción de la vacuna

Interesante el dato suministrado por Veigl (Veigl II: 1789, p. 132): en 1762, consternados por la virulencia de la viruela, los misioneros decidieron inocular la vacuna a la población. Se salvaron muchos, fuera de aquéllos que, después de la inoculación, no guardaron

las recomendaciones higiénicas y sanitarias urgidas por los misioneros. Uriarte, que da noticias detalladas de esta epidemia (Uriarte 195-197), menciona la vacuna de la mejor calidad experimentada, en su pueblo de Chamicuros, por el florentino P. Pedro Esquini, superior de la Misión Baja del Marañón (Uriarte p. 296).

Pero la viruela, aunque funesta, no era frecuente. Existían otras enfermedades cotidianas que podían revestir formas epidémicas tales como catarros agudos y fríos, fiebres tercianas y cuartanas, diarrea común y disentería, múltiples lombrices de las que ninguna persona estaba inmune, tumoraciones de diversa índole, úlceras repugnantes a la vista, el llamado «Vicho» [sic] (de viche = ¿verde?) común a la América, mal funesto que mataba en tres o cuatro días y cuyos síntomas eran dolores de cabeza y de vientre, con convulsiones y vomito de color verde que pasaba, luego, a amarillo, acompañado de copiosa diarrea. Sin embargo, no se daban entre ellos las devastadoras enfermedades europeas como las fiebres malignas, la podagra, la tuberculosis, la hidropesía (Veigl II: 1789, p. 133-134).

Según explica Requena, más que de la enfermedad misma, la mayoría moría de inedia por no encontrar quien les llevara de comer o les obligara a hacerlo (Martín Rubio [Requena: 1785], p. 25). Veigl señala cómo el misionero se veía precisado a ejercer este menester, so pena de la vida del enfermo. Los familiares lo abandonaban y les bastaba dejar junto a él un poco de leña para hacer fuego y alguna bebida. Los fiscales, encargados del cuidado de los enfermos, no eran fiables y el misionero debía suministrarle el alimento y los fármacos y ser su médico, su boticario y su fámulo (Veigl II: 1789, p. 133-134).

Origen de las enfermedades

Veigl se enfrenta con el hecho de la despoblación y afirma que jamás, hasta ese momento, la sagacidad del misionero había podido descubrir su causa adecuada. Una, la más obvia eran las epidemias. Se daban diversas explicaciones. La primera de tipo religioso no podía faltar en el análisis de su medio ambiente: muchos –decía Veigl– sospechaban que, por permisión de Dios, la introducción de enfermedades y muertes en aquellas naciones bárbaras acaecía por obra del enemigo jurado de las almas para apartarlas de la compañía de los cristianos y de la religión salvífica. Otros lo atribuían al pavor que se apoderaba de los bárbaros ante la presen-

cia de otros hombres desconocidos (Veigl I: 1788, p. 111).

Estaba comprobado que el hecho de acompañar los indios cristianos al misionero para procurar la amistad de otras naciones gentiles había introducido, males desconocidos en aquellas tierras como catarro y diarrea que, debido a la misma barbarie de los indios, se podían tener por epidémicos y mortíferos (Veigl I: 1788, p. 111-113). Lo había confirmado personalmente en sus entradas a los Pinches. En la primera, bautizó amuchos párvulos, pero no pudo conseguir llevar a la gente a pueblos de cristianos, por el miedo común a todos los bárbaros a morir de epidemia si cambiaban su suelo y sus aires por otros. En la segunda entrada comprobó que, desde la primera entrada de cristianos, habían muerto muchos de enfermedad (Veigl I: 1788, p. 126).

De aquí que los indios gentiles aún no reducidos se negaran a vivir en los pueblos cristianos por miedo a la muerte por epidemia, pues muchos habían fallecido de enfermedad a partir de la primera llegada de los cristianos, como había ocurrido con los Pinches. Toda la nación de Andoas, fuera de unas pocas familias trasladadas a Borja, capital de la gobernación, habían perecido por las pestes y otros males. Aquí apenas quedaban 20 mestizos y 400 indios de tres parcialidades (Veigl I: 1788, p. 128; Velasco III, p. 485). Los chamicuros habían descendido a 500 y, en la Laguna, las tres parcialidades, o capitanías, de panes, cocamas y cocamillas a 1.500 (Veigl I: 1788, p. 136-137). Entre los reducidos, las enfermedades y las muertes engendraban un efecto centrífugo devastador: la fuga. A la primera señal de la presencia de un infectado de viruela, todos –sanos y contagiados– huían al monte, lo cual causaba nuevas muertes e incidía seriamente en el proceso poblacional y evangelizador. Uriarte da noticia de sus huidos: después de 4 meses habían olvidado el catecismo (Uriarte, p. 159).

La consunción de la población de diversas naciones se debía también a otras causas: guerras intestinas o exteriores, como en el caso de los pebas que, fuera de algunas familias, habían desaparecido (Veigl I: 1788, p. 162); muertes generalizadas provocadas por ingestión de yerbas que producían un debilitamiento progresivo y letal, lo que había preocupado a Veigl por haberse dado entre sus feligreses y terminado casi con los naguapaes (Uriarte, p. 324). También eran relativamente frecuentes las muertes por ataque de animales, en especial tigres,

caimanes y serpientes (Uriarte, p. 76-77, 104, 204, 247, 325, 478) tanto que Uriarte señala que «acabar en sus dientes se miraba tan ordinario como morir de calentura» (Uriarte, p. 76). Para defenderse de ellos, los misioneros llevaban armas: escopetas, pistolas y sables o alfanjes (Uriarte, p. 76, 126, 478).

Otros factores de despoblación

A los factores señalados para explicar la disminución de la población, Veigl añade otros (lib. I (1788) c. III y lib. II (1789), cap. X) de gran interés para la antropología y el conocimiento del grado de cristianización de aquellas naciones conseguido por los misioneros. Menciona especialmente dos: el sistema de la reducción y la relación entre los índices de natalidad y mortandad.

- a) La reducción. En su análisis, Veigl había constatado que el proceso de extinción de la población estaba en relación directa con el hecho reduccional, es decir, de su extracción de los bosques y su inserción en la vida social de los pueblos, a la que no estaban acostumbrados. Esta relación de causa y efecto lo achacaba a tres agentes: la comida, la cercanía de los ríos y el exceso de la bebida:

En cuanto a la comida, estaba comprobado que, en los pueblos antiguos, había menor disminución de gente debido a la menor caza y pesca lo que conllevaba una mayor exigencia de frugalidad. Por el contrario, en el poblado, la alimentación a base de carnes y pescados, unida a la congénita voracidad del indio, contribuía a su daño en contraste con la anterior frugalidad que les obligaba a nutrirse casi exclusivamente de los frutos y raíces del bosque y de los ríos.

La localización de los poblados fundados, por justas causas, a orillas de los ríos, hacía que casi todos los caminos, la agricultura, la caza y pesca, y las restantes necesidades de la vida exigieran el empleo de la navegación: expuestos los indios al excesivo ardor del sol, los baños frecuentes que tomaban acalorados y el frío de la noche alteraban sus cuerpos.

El exceso de bebida causaba grandes daños a la salud. Aludía Veigl con nostalgia a los resultados conseguidos en las reducciones del Paraguay por la habilidad y el celo de los misioneros. Pero, para el

austríaco, en las reducciones de Maynas, el abuso inveterado apenas dejaba esperanza a que se pudiera quitar el vicio de la embriaguez sin provocar alborotos funestos que se habían aumentado, por lo que no había fuerza capaz de reprimirlos. Veigl atribuía esta inclinación al hecho de que las madres, juntamente con la leche que daban de mamar a la criatura durante seis meses o un año o más, le acostumbraban al masato (Veigl II:1789, p. 126).

Uriarte apunta a otras causas del proceso de extinción de los pueblos por fugas y muertes, p. ej., el traslado de pueblos al Maraón. Fuera de los Omaguas, acostumbrados de siempre, casi todos los otros –Urainas, Amaonos, Iquitos, Napeanos– se habían casi extinguido en su tiempo, mientras los de la Misión Alta habían aumentado (Uriarte p. 448-449). Señala que las epidemias se cebaban más en los recién reducidos (Uriarte, p.418-419). La torpeza de los misioneros o de sus colaboradores seglares en el manejo de los asuntos del pueblo y de sus habitantes, p. ej., entradas, sequedad en el trato, reprensiones o castigos por faltas (a veces con cepos y azotes) producían fugas frecuentes (Uriarte, p. 255, 256, 275, 286, 448).

- b) Natalidad-mortandad. Veigl añadía otra causa que afectaba seriamente a la demografía, no menos interesante desde el punto de vista antropológico y misional: ante todo, la mortandad infantil, apenas 1/3 llegaba a la adolescencia, aunque este fenómeno se había dado ya en el Perú en los primeros tiempos como testimonia José de Acosta (cfr. Uriarte, p. 460). Uriarte había comprobado que, en la misión de Omaguas, en un espacio de 20 años, morían cada año 30 ó 40 niños y reparó en el libro de bautismos que, de los bautizados por él en 1757 todos, menos un mestizo, ya habían muerto para 1761 (Uriarte, p. 284). De aquí la prioridad dada al bautismo de párvulos (Uriarte, 365).

A este factor, se añadían la esterilidad provocada, abortos, infanticidios, e incluso, geronticidios y suicidios (Veigl II:1789, p. 129-130). El suicidio, en algunas naciones era un acto de valentía para no caer en manos del enemigo (Uriarte, p. 253), mientras que los Yameos, «nación melancólica», por cualquier disgusto, tomaban veneno (Uriarte, p. 489). Uriarte informa también de antropofagia

en los mayorunas (Uriarte, p. 249, 466) y de la costumbre entre los Iquitos de asfixiar a los viejos para acelerarles la muerte (Uriarte, p. 381). Se daban casos de enterrar a los viejos aún vivos (Uriarte, p. 418, 472-473).

Los infanticidios se perpetraban por diversas causas: defectos de la criatura, sexo no deseado, parto de gemelos de los que uno se eliminaba, muerte de sobreparto de la madre con la que, por falsa piedad, se enterraba la criatura aun viva. Veigl apunta que las prácticas infanticidas se hacían tanto entre los no bautizados como «inter stupidos quosdam neophytos», «ignorante misionario, aut frustra invigilanti» (Veigl II:1789, p. 139). Francisco de Requena informaba pocos años después, que los abortos eran provocados por medio de hierbas proporcionadas por los hechiceros (Martín Rubio [Requena: 1785], p. 25) y que el aborto constituía una «costumbre y moda» entre las embarazadas solteras, viudas y casadas con maridos ausentes (Martín Rubio [Requena: 1785], p. 48).

Veigl trataba de explicar, si no excusar en cierto modo, esta conducta y describía el ímprobo trabajo al que se veían sometidas las mujeres, casi inmediatamente después del parto, para atender, de la mañana a la tarde, a sus necesidades cotidianas, con el infante a cuestas, sin apenas comer ni beber, en las labores de sus chacras, acarreos de leña, agua, yucas, plátanos, etc. para uso doméstico, trabajo de casa, la cocina, la preparación de la bebida, sin poder descansar de noche a causa del niño. Nada extraño si, vencidas por el tedio, procurasen unas el aborto, otras la esterilidad (Veigl II:1789, p. 129-130).

Gobierno “misional” político y económico

Tanto Veigl (Veigl II:1789, p. 146-150) como Uriarte (Uriarte, p. 174-176) describen el gobierno de la Misión. El Gobernador de la provincia era nombrado por el rey para un quinquenio o, si urgía, interinamente por el virrey de Santafé, mientras los nombramientos para las tres tenencias los hacía el Presidente de Quito entre españoles europeos o criollos. Los pueblos estaban regidos por autoridades autóctonas. Unas eran vitalicias, que el gobernador confería a los caciques y principales o a sus descendientes y otras eran elegidas anualmente (el 1º de enero) por los vecinos y confirmadas por el gobernador

de la provincia. Se les cometía todo lo referente a la administración política según su grado: orden, disciplina, arresto de díscolos y pendedieros a los que se imponía castigo moderado; cuidado de las obras públicas, limpieza de puertos, plazas y mercados; reparación del templo, casa parroquial, oficinas comunes; fabricación y conservación de las canoas grandes para el uso público; trabajo comunitario en las chacras de la Misión para servicio del misionero, huérfanos y necesitados y provisión de viajes largos. El magistrado indio nombraba los semaneros encargados de suministrar caza y pesca al misionero y a sus sirvientes, a los enfermos e inválidos. Mañana y tarde, los encargados se reunían en casa del misionero para recibir órdenes o darle el parte. Todo lo vigilaba el misionero, como moderador del magistrado indio.

Según la explicación de Veigl, por ser indios, estaban expuestos a la debilidad. Por otra parte, el gobernador español era poco perito en la índole y las circunstancias de los indios y muy frecuentemente estaba ausente de la provincia y de los pueblos tan distantes entre sí. Por todo ello, siempre pareció necesario que la república se rigiese por el consejo y moderación del misionero, para evitar mayores daños en caso de conflictos, sobre todo donde el recurso a instancias superiores quedaba, con frecuencia, imposibilitada por la distancia y la impracticabilidad de los caminos y, por otro lado, el remedio sería poco acomodado a las circunstancias y llegaría tarde. Veigl reconocía la ambigüedad de esta situación del gobierno de las misiones y afirmaba que, por parte de los émulos, se había convertido en el descomunal espectro temido en toda la Europa: la insuperable «*Monarchia Jesuitica*» que, por una sola orden real, había perecido sin que nadie se opusiera. Para Veigl el gobierno de las misiones había proporcionado orden, tranquilidad y armonía a todos los neófitos mientras que, a los misioneros, no había granjeado otro lucro que inmensos trabajos y el odio obstinado de los émulos.

En cuanto al gobierno espiritual, el misionero elegía públicamente, el día primero de año, seis fiscales y el fiscal mayor. Desde el presbiterio detrás de una mesa con un crucifijo y dos velas, los proclamaba, les entregaban la vara, símbolo de su oficio y les advertía de sus obligaciones, entre la que se contaban: dar buen ejemplo y cuidar del aseo de la iglesia; tocar la campana a sus tiempos; rezar las oraciones en la iglesia para que las repitiesen los niños y vigilar el buen orden en la doctrina, celebraciones litúrgicas y procesiones; avisar al

padre de los nacimientos, enfermos y muertos para la administración de sacramentos y celebración de funerales; cuidar de que todos confesasen en Cuaresma etc. Debía procurar la asistencia al padre y el cuidado de su casa. También se elegían niños fiscales a quienes se les entregaban su varas pequeñas, como los *Justicia miri* del Paraguay (Uriarte, p. 180-182).

Educación

Siempre juzgó el misionero cosa propia de su instituto la educación de la juventud. Se trató de fundar en Quito un seminario donde, durante un bienio, jóvenes de cada una de las naciones de las Misiones de Maynas, se instruyeran en artes mecánicas y, sobre todo, en la pureza de costumbres y fervor religioso, de modo que, vueltos a sus pueblos, pudieran ser maestros de otros. Muchos misioneros mantuvieron en su casa, como en un seminario, niños de diversas naciones, tanto huérfanos e hijos de principales como niños recién reducidos de la selva. Bajo la mirada del misionero, se educaban en el canto sacro, ceremonias de la Iglesia, en tocar instrumentos musicales y en artes y oficios mecánicos (Veigl II:1789, 158-159). En Omaguas había talleres de diversos oficios donde aprendían también los de otros pueblos (Uriarte, p. 182-184). Interesante la descripción de las técnicas de construcción de templos (Veigl II:1789, p. 153-156).

Estos jóvenes eran la esperanza de frutos mejores: ocuparían los cargos de gobierno, se les encargaría el cuidado del templo, de los enfermos y de cualquier otro menester que el misionero no pudiera abarcar. Servirían de intérpretes para gente cuya lengua se ignorase. Habitados desde su niñez y vinculados por múltiples beneficios, se esperaba que se adherirían firmemente al misionero (Veigl II:1789, p. 159).

También se criaban algunas niñas cerca del misionero, en la cocina, separadas, como en una casa de recogimiento, de toda familiaridad peligrosa. Bajo la vigilancia de alguna mujer anciana, viuda o casada de toda confianza, aprendían costumbres recatadas y piedad insigne, el uso de la lengua general y las labores propias de su sexo y edad. En San Joaquín de Omaguas, por ejemplo, una mestiza casada educó, en siete años, a más de cien niñas en el rezo, lengua inca y «labores mujeriles» como hilar, coser, encaje, cocina, lavado etc. (Uriarte, p. 236).

Sumisión del indio: su ambigüedad

Veigl trata de explicar la sumisión del indio al misionero desde un punto de vista religioso. Era tal esa sumisión que, vista con ojos humanos y maliciosos, se atribuiría a encantamiento o a artificio misterioso y secreto de los jesuitas, pero era debida a la divina misericordia, en premio al trabajo y caridad, paciente y benigna que no busca su propio interés, que cambia la ferocidad del lobo en la blandura de ánimo del cordero.

El misionero austríaco explicaba el cambio operado en los indígenas utilizando un lenguaje despreciativo que recuerda el de los primeros tiempos de la conquista: la transformación de «*brutos y fieras silvestres*» (son sus palabras) primero en hombres y luego en mansos cristianos fue obra de inmenso trabajo, de invicta tolerancia y de gravísimos peligros. Esto no pudo hacerse sin que el genuino espíritu de Dios hubiera movido y robustecido a los obreros evangélicos para que ambicionasen, o al menos soportasen, largo tiempo el cultivo tan laborioso de aquel «*linaje bestial*» (*bestialis progenies*) en el cual nada fue más peligroso para el obrero que la depresión y el hastío del trabajo ante la falta de respuesta a su esfuerzo. Veigl mostraba su desconfianza de la índole del indio: no había vínculo tan fuerte que, por su volubilidad, olvido de los beneficios y prolongada como oculta hipocresía, no se rompiera (Veigl II:1789, p. 156-159).

Pero esta visión pesimista de Veigl debe estudiarse a la luz de los casos traídos por Uriarte como ocurridos al mismo: muertes generalizadas, fugas, suicidios, etc. (Uriarte, p. 250-251). El misionero austríaco, con mucha buena voluntad, pero sin experiencia y con relativa juventud, nombrado visitador de la Misión a los dos años de entrar en ella, quiso imponer costumbres y métodos disciplinarios experimentados durante su profesorado en el Teresianum de Viena y formar una cristiandad como la que había leído y oído de las reducciones del Paraguay. Entre otras cosas, impuso a sus feligreses el cultivo de chacras comunes, como en el Paraguay; a los muchachos que tenía en la casa parroquial les prohibía ir a sus casas y los encerraba en tiempo de siesta para que durmieran; a las niñas, por higiene, les hacía cortar el pelo lo que sentían ellas muy al vivo. Los indios se le rebelaban y engañaban y se creyó amenazado de muerte (Uriarte, p. 331-332). Le preocupaba la muerte de muchos sin saber la causa: la mayor parte de una de las naciones de San Regis fue muriendo, al parecer, por ingerir una yerba, la “muzana”, que producía una enfermedad y debilidad letal (Uriarte, p. 324). No es extraño que los misioneros más antiguos se quejaran al provincial de su inexperto visitador y que éste fuera llamado a Quito para responder de su gestión (Velasco III, 289).

rir una yerba, la “muzana”, que producía una enfermedad y debilidad letal (Uriarte, p. 324). No es extraño que los misioneros más antiguos se quejaran al provincial de su inexperto visitador y que éste fuera llamado a Quito para responder de su gestión (Velasco III, 289).

Prácticas de vida cristiana

En cuanto al ritmo de la vida cristiana, descrito por Veigl (Veigl II: 1789, 150-153), se reducía a la doctrina con pequeños y adultos tres veces por semana y con niños y niñas todos los demás días; rosario, oraciones, confesiones, pláticas y misa domingos y fiestas, con misa cantada en las fiestas solemnes: Navidad, Pascua, Corpus, día del patrón del pueblo. La frecuencia de sacramentos para los más piadosos era mensual o, al menos, en las fiestas principales. En general, con mucho trabajo, una vez al año por Pascua.

Es interesante observar que no se establecieron asociaciones piadosas entre los fieles, fuera de la congregación del Sagrado Corazón para fomentar su devoción que se mandó establecer en la consulta de misioneros de 1756, con reglas acomodadas a la gente y admisión reservada a personas juiciosas. Sólo se consiguió fundarla en La Laguna y en Omaguas (Uriarte, p. 227, 247, 328).

El estado de las Misiones de Maynas, al tiempo del reemplazo, se podía compendiar en el comentario de Velasco al último censo de 1764, que había dado 12.000 neófitos y unos 6.000 catecúmenos:

Fruto doloroso, si se atiende a la continuada fatiga de tantos misioneros en el espacio de 126 años: si se miran los sudores, y la sangre derramada de tantos ilustres Operarios; pero fruto grande todavía, si por otra parte se atiende a tanta contradicción, y oposición continua, de las invasiones enemigas, de tumultos y rebeliones, de epidemias, de pestes, y veleidades, en cuya atención era maravilla que se conservase alguno (Velasco 111,288).

2. REEMPLAZO DE MISIONEROS Y CAMBIO DE SISTEMA DE GOBIERNO

Uno de los factores principales de la decadencia última de las Misiones de Maynas, como las demás misiones a cargo de los jesuitas expulsos, fue no tanto el cambio de misioneros o de método misional, cuanto la transformación de la estructura de la misma misión, den-

tro de la cual se debía desarrollar la acción evangelizadora. Las Misiones de Maynas tenían, además, la desventaja respecto de otras misiones de jesuitas, de lo reciente de su evangelización: muchos de los pueblos no llevaban más de 20 años de cristianización y aun quedaban numerosos grupos por evangelizar.

Las nuevas directrices procedían de un cambio de mentalidad religioso-política operada en la Corona que se puede centrar en el regalismo y en el anti-jesuitismo. La expulsión no afectó sólo a las personas de los jesuitas y a su actividad sino aun más a su doctrina que se proscribió, de modo explícito, como peligrosa para la Religión y el Estado y a la supresión de toda organización que hubiera dependido de la Compañía de Jesús.

Se va a insistir en la letra primitiva, pero con una inspiración diversa: la del Despotismo ilustrado que va tomando cuerpo dentro del nuevo contexto político de la casa de Borbón hasta culminar con Carlos III. Para la Misión de Maynas las orientaciones se van a desarrollar en diversos documentos emanados de la Corona. Los principales serán la Adición a la Instrucción del conde de Aranda de 1º marzo 1767, las Reales Cédulas de 9 julio 1769 y 2 septiembre 1772 y la Real Orden de 7 mayo 1786.

*La Adición a la Instrucción sobre el Extrañamiento de los Jesuitas de los Dominios de S.M. por lo tocante a indias é Islas Filipinas (Madrid 1º de marzo de 1767)*⁹ dedicaba los párrafos VI y VII al gobierno de las misiones regidas por los jesuitas por el que sufría un profundo cambio estructural el sistema tanto del gobierno espiritual como del político de las misiones de los expulsos. En primer lugar, era clara la voluntad de la Corona de la acomodación de la estructura de los pueblos misionales a las leyes de Indias. En el artículo V se mandaba: 1) El establecimiento de un gobernador en la cabecera de la misión para el gobierno de los Pueblos, 2) La aplicación de las leyes de Indias, 3) El avestindamiento de españoles para facilitar el trato recíproco con promesa del premio al mérito. Este era su tenor:

§ V En todas las Misiones que administra la Compañía en América y Filipinas se pondrá interinamente por Provincias un Gobernador a nombre de S.M. que sea persona de acreditada piedad, y resida en la cabeza de las Misiones) y atiende al gobierno de los Pueblos conforme a la Leyes de indias; y será bueno establecer allí algunos Españoles,

abriendo y facilitando el comercio recíproco; en el supuesto de que se atenderán el mérito de cada uno con particularidad, según se distinguieren.

En cuanto a la substitución de los jesuitas por otros misioneros, el artículo sexto establecía que fueran seculares o religiosos, pero estos últimos «suelos», es decir sin dependencia de sus superiores en el ejercicio de su oficio de párrocos o doctrineros, sino sólo del obispo de cuya jurisdicción dependerían:

§ VI En lugar de los Jesuitas se subrogaran por ahora ó establemente Clérigos, o Religiosos suelos con el Synodo que paga S.M. á fin de que puedan situarse cómodamente; cuidando en lo espiritual el Diocesano de atender á lo que sea de su inspección; para lo qual los Virreyes, Presidentes y Gobernadores pasaran las órdenes convenientes a los Reverendos, Arzobispos y Obispos.

El gobernador enviado a la respectiva provincia de misiones se encargaría de sacar de ella a los jesuitas y dirigirlos a las cajas correspondientes con una escolta provisional competente (§ VII).

El traspaso de Maynas al clero secular

En enero de 1768, el Presidente de Quito, don José Diguja, envió a la misión de Maynas el relevo de sacerdotes seculares elegidos por el obispo don Pedro Ponce y Carrasco: 27 clérigos seculares, acompañados por el comisionado regio para la expulsión don José Basabe, ex-gobernador de Quijos, y su escolta El destino era por dos años con promesa de promoción. Venían los clérigos bajo la autoridad de un vicario general-visitador con todas las facultades necesarias. Hubo dificultades en ese número, por lo que el obispo, contra su habitual proceder, publicó un edicto invitando a ordenarse a todos los que quisieran ir a la misión. Lo fueron unos 18. A fines de abril, llegó el vicario don Manuel Mariano de Echeverría con 16 clérigos a San Joaquín de Omaguas, donde descansaron dos meses. De los 16, siete habían estudiado en el seminario de San Luis, regentado por la Compañía en Quito. Algunos habían sido discípulos de gramática de Uriarte (Jouanen II, 602ss).

Según noticias suministradas por el misionero a la vez, muchos de los nuevos curas venían llenos de ideas preconcebidas por las habladurías que corrían sobre las misiones: alhajas adquiridas en Portugal, el oro de los camaricos, etc., pero estimaban la decencia de las igle-

sias y el orden de los fieles. Se horrorizaban de tener que prescindir de pan y carne y otras cosas.

De la preparación y el espíritu con que venían los nuevos misioneros, puede ser sintomático el caso del sucesor de Uriarte y su antiguo discípulo, don Miguel Moran, de cincuenta años. Hombre honrado y humilde, venía mandado por el obispo y lo sentía mucho. Convivió en la misión con Uriarte unos cuatro meses. Le pedía que lo instruyera y se comportaba como un novicio; sin embargo, era mucho para él y se moría de melancolía. Uriarte le animaba y le ponía delante la posibilidad de obtener un buen curato pasados los dos años. El clérigo descubrió su atraso en sus conocimientos y se había olvidado del latín. Uriarte trató de prepararlo: le repasó los cánones del concilio de Lima, los de Trento, la moral, le dejó libros y apuntes, lo presentó a sus nuevos feligreses y le dio consejos sobre el modo de tratarlos (Uriarte, p. 512, 515-519).

En octubre, los jesuitas dejaron la misión, después de haber instruido a sus sucesores y tranquilizado a sus feligreses que habían mostrado zozobra y amenaza de abandonar los pueblos (Uriarte, p. 499, 505, 529). Con estos presupuestos, el traspaso, en sí, fuera de la razón de la marcha obligada, no fue tan traumático para los que quedaron.

APLICACIÓN DE ESTABLECIMIENTOS Y MISIONES: La RC de 9 julio 1769

El extrañamiento de la Compañía de Jesús de los Dominios del Rey Católico fue una operación gigantesca que no se redujo al arresto y transporte de los extrañados sino también, y mucho más, a la ocupación de sus bienes, su destino y administración. El órgano de la Corona, por donde corrían los asuntos de la Compañía expulsa y de sus bienes incautados era el Consejo de Castilla, en el Extraordinario, es decir, la Sala o Junta del Consejo de Castilla creada al efecto y dotada de poderes excepcionales. Estaba compuesto por el Presidente del Consejo, conde de Aranda y seis miembros. En noviembre de 1767, se integraron cinco obispos para concurrir a la deliberación sobre el destino de los bienes de la Compañía y su justificación.

Terminada en la Península la aplicación de los bienes de la Compañía a otras obras, se trató de realizarla también en las provincias de Indias, dando orientaciones para su ejecución, pero otorgando una mayor libertad. Para ello, la Real Cédula de 9 julio 1769¹⁰ ordenaba

constituir, en América y Filipinas, diez Juntas superiores de temporalidades. Una de ellas en la Provincia de Quito y sus adyacentes, incluso los gobiernos de Panamá y Cartagena, bajo la jurisdicción del virrey de Santafé. Estas Juntas estarían formadas además del virrey, gobernador, o presidente, del prelado diocesano, decano de la Real Audiencia (o, en su falta justificada, de otro ministro nombrado por el presidente), uno de sus fiscales y el protector de indios, si lo hubiera. La representación de éste tenía por objeto promover el interés y el bien espiritual de los mismos indios en las aplicaciones en que debieran tenerse presentes.

El rey invocaba su derecho de Patronazgo sobre todas las iglesias de Indias y el llamado Regio Vicariato para cohonestar la aplicación de los bienes de jesuitas, teniendo presente que *«sobre los títulos en que se fundan las amplísimas y eminentes qualidades de mi Patronato, en mis dominios de las Indias, tengo también las de una especie de Legacía, ó Vicariato de la Santa Sede»*.

La función de estas Juntas era ejercer en América y Filipinas, en este punto, las facultades excepcionales del Consejo de Castilla, para evitar la dilación y las posibles equivocaciones de modo que se abreviase *«esta importantísima operación a beneficio de aquellos Países, de la Religión, y del Estado»*. Se trataba de examinar y acordar la aplicación de las casas, colegios, residencias y misiones que estuvieron a cargo de los regulares de la Compañía en aquellos dominios ultramarinos, de acuerdo con lo prevenido en el párrafo octavo de la Pragmática Sanción de 2 de abril de 1767, sobre la administración, y aplicaciones de los bienes de la Compañía en obras pías, como dotación de parroquias pobres, seminarios conciliares, Casas de Misericordia y otros fines piadosos, oídos los ordinarios eclesiásticos en lo que fuera necesario y conveniente. El rey se reservaba *«tomar separadamente providencias, sin que en nada se defraude la verdadera piedad, ni perjudique la causa pública o derecho de tercero»*.

En la aplicación de establecimientos y Misiones, se examinaría los destinos más útiles y el monarca aspiraba *«con el ansia de Padre de mis Pueblos, y Protector de la Iglesia, y de la mejor disciplina»*, a que se acelerase, evitando la dilación, *«en beneficio de aquellos Países, de la Religión y del Estado»*. Partiendo del supuesto de que la expulsión de la Compañía fue debida también a la desviación de su primitivo instituto, la aplicación de sus establecimientos y Misiones, se haría teniendo en cuenta

los fines «*que hán parecido y efectivamente son más conformes a los objetos, con que pudieron entrar en mis reynos los regulares expulsos, según su puro, y primitivo instituto, y á los que pudieron tener igualmente en consideración qualesquiera fundadores*».

La Real Cédula contemplaba también la aplicación de las leyes de Indias, tal como se había previsto en el párrafo séptimo, de la misma Real Pragmática de 2 abril de 1767 sobre la expulsión de los regulares de la Compañía de Jesús de todos los dominios del Rey Católico. Se destacaba la obligación del monarca de procurar la evangelización, declarada expresamente en las leyes de Indias (títulos 13 y 15 del libro 1) «*publicadas para promover las Doctrinas y Misiones de Indios, y conseguir, por este medio, la propagación del evangelio en aquellas provincias, desterrando con el ministerio de la palabra la incredulidad, o la idolatría*». Las Juntas debía determinar «el método que sea justo entablar en las Doctrinas y Misiones» (§ XIV). Además, darían cuenta al Rey, por medio del conde de Aranda, de las aplicaciones que fueran resolviendo, de modo que, siendo del real agrado, se expidiera la respectiva RC de aprobación necesaria que se dirigiría a la misma Junta principal (§ XIX).

Ante todo se salvaguardaba la subsistencia de los jesuitas expulsos. Por ello, las Juntas y prelados, para proceder a los informes, consultas y aplicaciones, deberían tener presente que la masa general de rentas ocupadas a los expulsos, debían reservarse principalmente, en el día, para suministrar a los mismos regulares expulsos las pensiones alimentarias señaladas, por lo que no se debían desfaltar, ni aplicar más cantidades que las absolutamente precisas para el cumplimiento de las cargas que fueren claras y positivas y especialmente las de Misas, Misiones, y Estudios, a cuyo fin debían observar lo que se había practicado en España e Islas adyacentes (§ XXIII).

Una serie de capítulos se ocupaban de los medios de promover la evangelización de los indios de acuerdo con los preceptos de las leyes de Indias: las cátedras y enseñanza de las lenguas indígenas «*que tanto proporcionan la Predicación, y propagación del Evangelio*»; el nombramiento de catedráticos para regentarlas (§ XX-VI)¹¹; el aumento y mejora de los colegios destinados a la educación de los hijos de caciques; el establecimiento de seminarios y la admisión en ellos de una cuarta parte de Indios (§ XXXII)¹²; las casas de recogimiento y educación de Indias doncellas, etc. (§ XXXII)¹³.

Para atender a la formación de los misioneros, se había previsto el establecimiento de dos Seminarios de Misiones en España en dos colegios de la Compañía expulsa: Villagarcía de Campos y Loyola. Uno de sus principales objetos era el aprendizaje de las lenguas indígenas, por lo que se ordenaba recoger todas las gramáticas, diccionarios, y otros libros convenientes a la enseñanza de las lenguas de Indios y remitirlos al Consejo (§ XXXI-II), así como informarse y buscar personas aptas para regentar las cátedras de lenguas en estos Seminarios de Misiones, ofreciéndoles su dotación y la promesa de ascensos y colocaciones correspondientes a su mérito y aplicación (§ XXXIV)¹³.

Para la dotación de los maestros de lenguas y otras facultades y para la manutención de los seminaristas, cada Junta principal debía examinar los fondos y rentas que se pudieran obtener de las procuradurías y oficios de Misiones y de otros bienes que los regulares de la Compañía tenían con esta carga o destino, descontando primero lo necesario para proveer las mismas misiones. Y para la mejor subsistencia de los misioneros y asistencia de los indios y su conversión, se añadiría a los sínodos lo que fuera preciso pagar de la Real Hacienda (§ XXXV). De acuerdo con este cálculo, cada Junta debía señalar un número de seminaristas para ser mantenidos en los seminarios de España.

Una idea presente en todos los capítulos de la nueva planta era la integración plena del indio en la sociedad hispano-americana. Así, las Juntas debían proponer «en estos importantes puntos todo cuanto les sugiriese su celo por el bien de la Religión, gloria de la Monarquía, beneficio, y unión de estos y aquellos dominios». Del mismo modo, la intimación a establecer, en las instituciones dejadas por la Compañía, seminarios con una cuarta parte de colegiales Indios, iba encaminada a implantar «la igualdad y el amor en aquellos naturales, que tanto conduce para la felicidad espiritual, y temporal, y para bien del Estado».

En cuanto a la dotación de los maestros y de los de otras lenguas y facultades y la manutención de seminaristas, las Juntas debían examinar los fondos y rentas de las procuradurías, oficios de Misiones y otros bienes, con esta carga, que poseían los regulares de la Compañía. Pero antes, se debería descontar lo necesario para la provisión de los misioneros y la asistencia de los indios y su conversión. Las Juntas no podían hacer aplicaciones, fundaciones, o establecimientos de regulares,

que el rey se reservaba como materia propia de la Regalía de acuerdo con las leyes de «*estos, y aquellos mis Reynos*».

Un aspecto que no puede pasarse por alto, pues interesa a Maynas por defecto, es la intimación a ejecutar la extinción de las Cofradías fundadas en las casas, Colegios, e Iglesias de la Compañía (§ XXIV) conforme a lo declarado en la Real Cédula de 14 de agosto de 1769, y a lo determinado en la Recopilación de Castilla, «*que es conforme a la ley 25 del tit 4. lib I de la de Indias*»¹⁴. La RC afirmaba categóricamente que «*unas y otras [leyes] están cimentadas sobre la más acendrada razón política, impidiendo se abuse de la Religión para conservar Juntas sospechosas al Estado, quales eran las Congregaciones que mantenían los Expulsos en los extendidos Dominios de mi Corona, contra el tenor de las leyes fundamentales de esta Monarquía*»¹⁵.

EL DECRETO DE “NUEVA PLANTA”

PARA LAS MISIONES: La RC de 2 septiembre de 1772

Esta Real Cédula¹⁶ dirigida al virrey de Santafé y al presidente y al prelado diocesano de Quito, concretaban, en la parte que correspondía a cada uno, los términos de la *Adición a la Instrucción* del conde de Aranda, de 1° de marzo 1767, en relación al gobierno político y eclesiástico, a la función de los misioneros, al avecindamiento de españoles, al fomento del comercio etc.

a) Gobierno político. Ante todo, se reformaba la estructura del gobierno político de las Misiones de Maynas dotándole de una mayor capacidad operativa mediante una mejor articulación con las gobernaciones vecinas. Cesaban los gobernadores de Borja, Quijos y Macas y se nombraban otros nuevos a los que se les asignaba un sargento de ayudante con un sueldo conveniente para poder mantenerse con residencia fija. Se mandaba al virrey señalar a los gobernadores de Quijos y Macas el territorio en que debían ejercer su jurisdicción respectiva. Se les asignó un sueldo anual de 700 pesos de plata. Los gobernadores debían corresponderse entre sí comunicándose recíprocamente todo lo que se les ofreciese. El gobernador de Borja sería el principal a quien los otros dos estarían subordinados y los tres al Presidente de Quito, para el mejor servicio y gobierno de dichas Misiones y defensa y conservación de aquellos dominios. En el aspecto económico, se contemplaba una mayor

autonomía financiera mediante el pago de los diezmos por parte de los indios, cuando aquellos pueblos estuviesen en estado conveniente, conforme a lo dispuesto por las leyes de Indias y Reales Cédulas.

b) Gobierno eclesiástico. Se dirigía a dejar asentada la secularización prevista en las leyes de Indias. Para ello se ordenaba: 1. El nombramiento de un vicario general secular, con residencia en el pueblo de La Laguna, 2. La subordinación de los misioneros, tanto seculares como regulares, al vicario general que siempre había de ser secular, 3. sometimiento de los misioneros a la jurisdicción del obispo diocesano, 4. Prohibición a los superiores religiosos de visitar los pueblos de regulares con curatos. Por tanto, el obispo de Quito, en cuya jurisdicción se comprendían estas misiones, debía nombrar un vicario general secular, con residencia en la misma población de la Laguna, que «*subrogase al visitador [sic] que tenían en e/las los regulares expulsos*», confiriéndole toda la jurisdicción y facultades que correspondiesen y condujesen para el «*logro de los paternales deseos de S.M. en beneficio espiritual de aquellos pueblos*». La designación debía recaer en un sujeto «*de la literatura, prudencia y conducta que se requería para el acierto*», en la inteligencia de que a este vicario general habrían de estar sujetos todos los párrocos y doctrineros regulares o seculares. A todos los misioneros se les prohibía «*mezclarse en cosa alguna que perteneciese a lo temporal*».

Es claro que, con estas disposiciones, la actividad del misionero quedaba reducida a la mera función espiritual de la cura de almas y así lo mandará expresamente la Real Cédula. En cuanto al régimen jurisdiccional eclesiástico, el misionero, tanto secular como regular, quedaba sometido a la dependencia del obispo de Quito a través de un Vicario general que sustituía al “visitador” que habían tenido los jesuitas. Este no era otro que el superior general de la Misión, establecido en Santiago de la Laguna. El religioso quedaba, de este modo, sólo bajo la jurisdicción del vicario general y desligado de sus superiores a los que se prohibía taxativamente visitar los pueblos de sus religiosos con curatos, que era precisamente el significado de la expresión «religioso suelto» de la “*Adición*”.

- c) Avecindamiento de españoles. En cuanto al avecindamiento de españoles en los pueblos de Maynas, su función iba encaminada a la integración del indio en la sociedad hispana sustituyendo al misionero en la promoción cultural del indio. Así se ordenaba que, en la cabecera de cada uno de los tres gobiernos, se avecindasen españoles, repartiéndoles tierras y dotándose y poniéndose a cargo de estas escuelas de primeras letras para que *enseñasen el idioma y doctrina* a los indios, con que se afianzase el dominio y la obediencia a S.M.

De todas estas disposiciones y del espíritu que las animaba, se deducen con claridad los siguientes puntos: 1. abolición de privilegios y conformación a las leyes de Indias, 2. extirpación de las doctrinas jesuíticas como perniciosas al Estado, 3. cambio en el régimen de los pueblos gobernados, desde ahora, por oficiales reales, 4. restricción de la función del misionero a la dimensión puramente espiritual de la cura de almas, 5. demolición de barreras entre ambas repúblicas de indios y de españoles, 6. incorporación de los indios a la sociedad única mediante la enseñanza de la lengua castellana, 7. integración de los pueblos misionales en la economía de la región.

- d) Los Maynas en la geopolítica amazónica. La RC dedica la última parte a la defensa de la Misión contra las incursiones de Portugal y la introducción del contrabando, como consecuencia de las declaraciones del jesuita Carlos Albrizi [Abrasi en el original] que, al tiempo del arresto, tenía a su cargo el pueblo de San Javier de Chamicuros y Aguanos, en la misión alta de Maynas. Interesa observar que una de las cuestiones del interrogatorio hecho a los misioneros expulsos a su llegada al Puerto de Santa María estaba en relación con la situación de las misiones y de las medidas oportunas para fomentarlas y mejorarlas¹⁷. Nadie mejor que los jesuitas para informar sobre ellas. Aunque, a primera vista pudiera parecer, contradictorio, de parte de la Corona se seguía una clara lógica: la expulsión formaba parte de la nueva política ilustrada en América para, cuya ejecución, la Compañía de Jesús aparecía como uno de los principales obstáculos. No obstante, los jesuitas eran los únicos que conocían el estado de la respectiva misión y podían ofrecer observaciones oportunas para su adelantamiento y esto lo sabían los gobernantes del momento. Las dis-

posiciones de las RR.CC. ilustran nuestro propósito pues tratan de solucionar también, a través de los informes de los propios jesuitas expulsos, la tercera raíz de la despoblación de la Misión: los ataques, usurpaciones e introducción de contrabando por los portugueses.

Se ponía a la consideración del virrey de Santafé y del presidente de Quito la copia de la declaración del P. Albrizi para que informasen muy particularmente sobre cada uno de los puntos, *«como conducentes para que la referida Misión se manejase con la debida subordinación y pudiesen comunicarse con otras provincias y entre si, y evitar al mismo tiempo las incursiones y contrabandos que se podían execitar por los confines de Portugal»*. Se enunciaba la conveniencia de establecer un gobernador principal al que estuvieran subordinados los gobernadores de Borja, Quijos y Macas. Tendría igual jurisdicción a la de otros gobernadores, como los de Tucumán y Paraguay o el nuevamente establecido para las Misiones de los Guaraníes con residencia en el Pueblo de la Candelaria¹⁸. El de Maynas residiría en la población de los Pebas o en otro paraje más a propósito para contener las incursiones de los portugueses y la introducción del contrabando de manera que, en correspondencia inmediata con los otros tres gobernadores (que en tal caso le deberían estar subordinados), *«dispusiese y providenciase quanto se ofreciese y pareciese conveniente para el más acertado gobierno de Las dichas Misiones de Maynas, y beneficio de aquellos vasallos»*.

A este gobernador se le asignaría para su gobierno un asesor y un sargento como Ayudante. Se preveía también la conveniencia de establecer, en el mismo lugar de la residencia del gobernador, un oficial real encargado de los ramos de la real Hacienda. Se les pedía que expresasen su parecer sobre cada uno de los puntos propuestos *«para el más acertado gobierno de las dichas. Misiones de Maynas y beneficio de aquellos vasallos»* por lo que las disposiciones respectivas al gobierno de Borja, subordinación a éste de los de Quijos y Macas y la de tres al Presidente de Quito, se daba «por entonces».

Nada de ésto se hizo, pues ni siquiera los altos magistrados a quienes iba dirigida respondieron a la RC. Años más tarde, la Contaduría del Consejo de

Indias se lamentaba de ello. Sin embargo, para la Secretaría de Indias y para el Consejo, el contenido de esta RC era fundamental como demuestra el hecho de que todas las disposiciones posteriores se regirán por ella por contener las «providencias más oportunas, para el gobierno de estas Misiones»¹⁹.

3. LOS MAYNAS EN LA ETAPA POST-JESUÍTICA

Las misiones bajo la jurisdicción del obispo de Quito

En el entretanto, en Quito, la Junta de Temporalidades, en virtud de sus facultades, entregó al obispo de Quito las misiones de Maynas, en interinidad, y estableció, para su administración, la alternativa bienal de clérigos seculares y religiosos de San Francisco. Como he indicado, la primera remesa de clérigos seculares, con su superior, llegó a Maynas, en abril de 1767, en compañía del comisario regio para la expulsión, don José Basabe. Pero, en realidad sólo se necesitaban 21 ya que los pueblos de Lamas y Moyobamba pasaron a Trujillo y se secularizaron los curatos de Archidona y Puerto de Napo.

En 1773, las quejas con ocasión de la conducta de los franciscanos que les siguieron, llevó a la Junta a excluirlos perpetuamente de la alternativa y a confiar las misiones solamente a los clérigos seculares, alargando los períodos de residencia en los pueblos. En 1774 se sacaron a todos los franciscanos y se destinaron, de nuevo, clérigos seculares. Diez años después, en 1783, por auto de 20 diciembre, la Junta ratificó la entrega de las misiones de Maynas al obispo de Quito, otorgándole la propiedad.

Informes sobre las Misiones

En el entretanto, se habían producido cambios en la administración metropolitana. Para 1773, se había creado, en el seno del Consejo de Castilla, la Contaduría General de Temporalidades con un Contador-Director. En agosto de ese mismo año se produce la supresión de la Compañía por el Papa Clemente XIV (Breve "Dominus ac Redemptor" de 21 julio, promulgado en Roma el 16 agosto). Por el mismo tiempo se produce el relevo del conde de Aranda y su designación para la Embajada de París, sustituyéndole en la Presidencia del Consejo Manuel Ventura Figueroa (1773-1783). A lo que resulta, la última RC relativa a la reorganización de las Misiones de Maynas, fue la del 2 septiembre 1772.

El Consejo en el Extraordinario, por el que corrían los asuntos de jesuitas y por medio de cuyo Presidente tenían las Juntas de América y Filipinas que comunicar, para la aprobación real, lo que fueran ejecutando, había dado por concluido su cometido (RC 25 noviembre 1783) y había traspasado su gestión a los tribunales ordinarios competentes. Los de América y Filipinas se entregaron a la Secretaría de Estado y del Despacho Universal de Indias y al Consejo de Indias. Ambas instituciones, bajo la dirección de José de Gálvez, Secretario del Despacho y gobernador del Consejo.

En virtud de este traspaso, el 31 enero 1784, Gálvez solicitó al Presidente de Quito una información detallada sobre el estado de la Misión de los Maynas. Una primera parte se refería al establecimiento, extensión, naciones de Indios y pueblos de que se componían, gente de cada pueblo, con distinción de clases, estado, edad y sexo, lengua que entendían o usaban, etc. En la segunda parte se pedía información sobre la administración temporal y espiritual: celo de los obispos, cumplimiento de las obligaciones por parte de los misioneros, su financiación, gobierno civil de los pueblos, usos y costumbres de los indios, fauna, fertilidad del suelo y fomento de sus frutos.

El Presidente de Quito, Don Juan Josef de Villalengua, pasó la petición de información a los oficiales reales y al director de Temporalidades, así como al gobernador de Maynas, Francisco de Requena, ocupado en la expedición de límites. Por esta razón, el Presidente, solicitó, además, al obispo de Quito, Blas de Sobrino y Minayo, que le comunicase las noticias que pudiera adquirir de los clérigos seculares que, en calidad de superiores o misioneros, habían servido aquellas doctrinas, «persuadido a que, por este medio, se conseguirían más claras, y expresivas noticias que las que pudiera comunicar el actual gobernador».

El 18 octubre de 1784, Villalengua enviaba la información conjunta de los dos vicarios generales que habían dirigido la misión desde la marcha de los jesuitas, en 1768 hasta 1777, sin esperar la del gobernador, pues juzgaba que este poco podría añadir a lo expresado por los clérigos. En caso de que su información contuviera puntos de interés, los comunicaría al ministerio para ponerlos en conocimiento del rey. Dos meses más tarde, el 18 de diciembre de 1784, el Presidente remitía al ministerio el testimonio de la entrega, en propiedad, al prelado diocesano de las misiones de Maynas por auto de la

Junta de 20 de diciembre del año anterior y exponía la circunstancia de no haber sido todavía aprobada por S.M.²⁰.

Respuestas a la Real Orden circular de 31 enero de 1784

Vicarios generales (17 agosto 1784).

Del informe conjunto de los vicarios generales, Echeverría y Aguilar, se deducía que los clérigos seculares, bajo su autoridad, habían seguido el mismo sistema de los jesuitas. No es extraño, porque, al menos los primeros, conocían de antiguo a algunos de los misioneros, e incluso habían sido sus discípulos. Los de la primera hornada, capitaneados por el vicario general, Echeverría, habían convivido con los misioneros en Maynas durante unos meses aprendiendo de ellos (Uriarte p.499-516-517).

El documento tiene dos partes de acuerdo con lo solicitado en la RO. *Descripción*: El numero total de pueblos, en 1767 era de 21 con un total de 9.163 almas y, en 1776, 22 pueblos (se había fundado Chamuchiros) y 8.927 almas (faltaban en el computo familias de la Santísima Trinidad de Capucuy ausentes en la siembras). Se hablaban 27 lenguas. (Schuller p.103-35). *Administración espiritual y gobierno temporal*: Los Jesuitas fueron relevados por 25 sacerdotes seculares a la orden de un vicario general, según la noticia del número de pueblos. Pero se entregaron Lamas y Moyobamba a Trujillo y se secularizaron Archidona y Napo. Quedaron 21 pueblos. El nombramiento venía del Sr. obispo y la asignación del superior. Los sacerdotes desempeñaban, en cuanto podían, el cumplimiento de sus obligaciones. Presumían que, hasta la fecha del informe, a ejemplo de aquéllos, continuaban los posteriores sin desviarse.

Todos habían sido examinados y aprobados en Sínodo, instruidos en lengua general del Inca para el trato con los indios. Y, para granjearse su afecto, habían aprendido la lengua nacional, lo que habían premiado los obispos. Recibían el Sínodo o estipendio de 200 pesos, deducidos de la Real Caja, en especies que repartían entre los mitayos de servicio diario, por turnos, en pesca y caza, para mantenimiento del misionero. Además, una gratificación de 200 pesos del mismo ramo para el costo de sus avíos. No recibían nada por fiestas, entierros y casamientos.

Los vicarios, en su inspección, advirtieron que las iglesias estaban adornadas con mediana decencia, cuyo culto costeaban los misioneros con el dicho estipendio. Algunos indios devotos contribuían con algunas onzas de cera. Afirmaban, sin más, que «*en ninguno de los Pueblos de dicha. Misión hay cofradías, o Hermandades*» (Schuller p. 375). Lo que pudiera significar llana y simplemente que la congregación del Corazón de Jesús, erigida en La Laguna y en los Omaguas, mencionadas por Uriarte, tenían poco arraigo y desaparecieron por sí solas. Los Indios eran aplicados al culto de Dios y de los Santos. Celebraban las fiestas del Santísimo Sacramento, Virgen María y Patrón del pueblo. Reverenciaban a los sacerdotes, los obedecían así como a sus mandones; cuidaban del aseo de sus cuerpos. Eran inclinados a la bebida, pero, refrenados por el misionero, no pasaban a los excesos de la embriaguez. Hacían los despachos generales porque les gustaba Quito y se paseaban y se vestían al uso de la ciudad.

Describían los usos y costumbres de las diversas naciones (ya descritas por Veigl y Uriarte). Mencionaban el vestido, o la falta de él, pinturas en rostros y cuerpos, la costumbre de oprimir la cabeza en forma de mitra, la de hacer un orificio en la parte inferior de las orejas, herir los rostros de los niños en forma de criba, comprimir los pechos a las niñas, arrancar los pelos de cejas y pestañas, untar manos y pies con «*vitú*», jugo de una frutera de color negro que duraba tres meses. Describían la fauna: reptiles, cuadrúpedos y acuátiles, pájaros y peces, entre estos el manatí y la tortuga; frutas: piña o ananás, guabas o pacaytes, aguacate o palta, granadas, granadillas, naranjas, etc. En cuanto a la plantas comerciales proponían el plantío del cacao, tabaco, caña de azúcar, plantas tintóreas (en particular el añil), textiles (algodón) y otras como el café, drogas medicinales y, finalmente, madera de todas clases buenas para la construcción naval en un grande astillero. Proponían la producción, industrialización y comercialización de estos productos que emplearían muchas gentes de diversas partes y se podrían hacer nuevos poblamientos y facilitar los transportes.

Gobernador Francisco de Requena (20 febrero 1785)

Seis meses después del informe de los vicarios, Francisco de Requena, que había estado 9 meses en Maynas, confirmaba, desde la zona portuguesa donde se encontraba en su comisión de límites, lo expresado por

los vicarios, pero sin omitir su propia crítica a las deficiencias (Martín Rubio [Requena: 1785], p.11-48). De acuerdo con lo prevenido en la RO, luego de la descripción de las misiones de Maynas (Martín Rubio [Requena: 1785], p.11-31), daba su parecer, en 33 puntos, sobre lo que convenía «*variar o establecer en beneficio de la religión de estos dominios y de los mismos naturales*» (Martín Rubio [Requena: 1785], p.31-46). Adjuntaba a su informe un «*Método que deben observar/ar los misioneros de Maynas sobre algunos puntos interesantes de sus feligreses*» (Martín Rubio [Requena: 1785], p.46-48).

Según el cómputo de Requena, la misión constaba de 22 pueblos con 9.111 almas. En los pueblos convivían diversas naciones con diferencias lingüísticas que impedían entenderse entre ellos. Era raro el individuo que sabía la lengua española. Criticaba a los jesuitas por no habérsela enseñado, como lo habían hecho con la lengua general del Perú. Esta la entendían la mayoría de los viejos en la zona más poblada de la misión y la usaban en su trato y comercio de unas naciones con otras, pero las mujeres y los jóvenes, aunque la entendían, la pronunciaban mal por su poco uso. La ignoraban algunos pueblos del alto Maraón y los del río Pastaza, Napo y bajo Maraón. Por no saber los misioneros la lengua particular, estos pueblos no cumplían por Pascua y carecían de instrucción religiosa (Martín Rubio [Requena: 1785], p.14).

Gobierno espiritual. En cuanto a las cualidades personales y formación, no todos los misioneros las poseían. Se habían ordenado, a título de misiones, sin vocación para ellas ni cualidades para el sacerdocio, sólo por hacer carrera pues carecían de patrimonio, sabiendo que dejarían la misión a los dos años. Otros, una vez llegados a las misiones, importunaban al vicario para su traslado a población más cómoda y, al obispo de Quito, en solicitud de licencia para abandonar la misión. No miraban, como a propio rebaño, el que se les confiaba y dejaban deteriorarse la población con ansia de desampararla. Ocurrían desórdenes con escándalo de los neófitos. No les procuraban a estos bienes temporales, sino utilizaban el estipendio para su propio lucro y extrayendo del país cuanto les convenía para su mejora, por carecer de bienes propios, fuera de la congrua, sin beneficio ni capellanía cuyas vacantes debían esperar.

Por otra parte, el tiempo limitado de su permanencia era dañoso para los neófitos, pues no podían ni adelantar ni conservarse en el estado antiguo que tenían. In-

cluso los misioneros más celosos debían dejarlos para hacer sitio a los de la remesa siguiente, lo que no daba lugar al conocimiento de vicios y defectos de sus feligreses, comprensión del idioma o a connaturalizarse con el clima. De aquí que el mayor fruto lo hicieran los 21 clérigos entrados en 1774, sacerdotes idóneos para servir la misión, de los que algunos habían permanecido hasta 1784. Requena sabía, a ciencia cierta, que estos conocían varias lenguas, socorrían con sus estipendios a los indios, los atendían en sus enfermedades, precavían las borracheras y demás vicios dominantes. Hicieron algunas donaciones a las iglesias, aunque no de mucha entidad, pero grandes respecto de sus posibilidades.

Por contraste, no todos los clérigos de las remesas posteriores sabían la lengua de sus feligreses, ni latinidad, ni letras morales suficientes, ni los ritos y ceremonias para la buena administración de sacramentos. Los clérigos venían a la misión sin saberla, aunque se examinaban; mientras la aprendían, los pueblos estaban como sin pastor. Descuidaban, como ocioso, el estudio de la lengua de sus naciones por el poco tiempo que estaban entre ellas y el fastidio que les proporcionaba. La instrucción en lengua general, la entendían los adultos que la sabían y salían medianamente instruidos, pero las mujeres y los niños ni la sabían ni entendían nada sino solo los sonidos. Debía enseñarse la lengua española en vez de la inca, por la incapacidad de las lenguas indígenas de expresar y dar a entender los misterios de la fe (Martín Rubio [Requena: 1785, n° 30], pp. 15-18 y 44).

Formación del clero y educación de los fieles. Proponía para remedio de la falta de formación de los clérigos la erección de un colegio-seminario en Quito para la buena crianza, educación y disciplina de los ordenados destinados a Maynas. En cuanto a la cultura del misionero, Requena notaba la diferencia con la etapa anterior. Faltaban las bibliotecas que habían dejado los expulsos. Los pocos libros que vio, estaban por el suelo o a merced de los ratones e insectos en cajón sin tapa. Ni siquiera los habían limpiado.

En lo tocante a la educación de los feligreses, se había descuidado mucho la policía y cultura de los Maynas. Los jesuitas tenían herreros, carpinteros, tejedores, músicos, almacén con herramientas. Ahora, iban desapareciendo: maestros muertos, o muy viejos, telares perdidos, fraguas, herramientas, calderas de cobre y otros muebles o inutilizados o desaparecidos, no sin culpa de los misioneros posteriores. Unos por indolencia, otros

por no estorbar las deserciones y apostasías, dejaron destruirse los pueblos para cohonestar su retirada a falta de feligreses (Martín Rubio [Requena: 1785], p.30-31).

Soporte económico. La financiación de la Misión, según Requena, tendría como base el estipendio de 200 pesos (el vicario recibía 333 pesos) más los 6.000 pesos asignados al colegio de Quito para misiones, las alhajas de la sacristía de este colegio y las haciendas. A esto se añadía el acostumbrado servicio personal con que contaba el misionero de mitayos diarios y semaneros, cocineros y pongos. Los días de Doctrina mayor, cada una de las mujeres con chacras dejaban, como ofrenda en la puerta de la iglesia, dos plátanos o yucas, como primicia. Cuando faltaban, iban dos fiscales por las casas pidiendo rosas de arroz, carita dulce, plátanos y demás raíces con nombre de chacras de la misión (Martín Rubio [Requena: 1785], p.19).

Requena proponía la supresión del servicio personal, la enseñanza de oficios, el destierro de las cacerías y, en su lugar, la promoción de la cría de ganado doméstico (Martín Rubio [Requena: 1785], p. 37-38) cosa que los jesuitas habían establecido en los diversos pueblos con ganado mayor y menor, aves de corral y cerdos (Uriarte p. 135 172-173 285).

Gobierno temporal: el "Director". No obstante lo establecido en las reales cédulas, todavía en 1785 los curas mantenían el gobierno temporal de sus pueblos, pues no había otros para ejercerlo. Requena insistía en quitárselo del todo, así como la imposición de castigos, pues los curas se excedían de las normas dadas por los concilios y sínodos limenses, usando de rigor e imprudencia sin atender a la calidad de neófitos o catecúmenos o a la ausencia de malicia de las faltas, cuando no, por vengar el cura ofensas personales. Se había dado el caso de haber provocado la muerte a una doncella por la crueldad de los azotes y el cepo de cabeza (Martín Rubio [Requena: 1785, n° 27], p.42).

El gobierno de los pueblos, en tanto los indios no supieran regirse por sus propios gobernadores y justicias, se entregaría a un director español, de buenas costumbres, celo, prudencia, verdad, e inteligencia en leer y escribir, casado con blanca o india de distinta nación que los del pueblo, sin jurisdicción coactiva, sino sólo directiva para corregir pecados y, en caso de no surtir efecto, dar parte al teniente partidario o al gobernador en funciones. Cuidarían de la civilidad, cultura y comercio de los indios y también en todo lo referente a la instrucción

religiosa y culto divino, de lo que debía dar ejemplo. Se le asignaban prácticamente las funciones ejercidas por el fiscal (Martín Rubio [Requena: 1785, nn. 6-11 16 34], p. 33-34 37-38).

Parece evidente que, en este y en otros puntos, Requena sigue el modelo portugués introducido por el "Directorio" de 1757 (publicado en 1758) para los pueblos del Pará y Marañón, que conocía de *visu*, adoptado ya por el Gobernador de Buenos Aires, Francisco de Paula Bucareli y Ursua, para las misiones guaraníes. Como también parece claro que la cédula de 2 septiembre 1772, trataba de introducir en Maynas el sistema que Bucareli estaba experimentando en las Misiones del Paraguay²¹.

Medidas económicas dispuestas por la Corona y los jesuitas

Bernardo Recio y Juan de Velasco, en sus escritos durante el destierro de Italia, se muestran favorables a las providencias tomadas por la Corona, para promover e impulsar la economía de la Misión de Maynas, entre otras el fomento de comercio y la introducción de la moneda. Ambos lamentaban el sistema seguido por la Compañía de Jesús en Maynas hasta su expulsión, respecto de la falta de aprovechamiento de sus recursos materiales y su comercialización, así como la ausencia de moneda en las transacciones, que se realizaban por el sistema de trueque. Recio discutía sobre la ambigüedad ética del dinero, aceptaba su uso como «*conducente a la común utilidad*» y abogaba por la introducción de la moneda en Maynas como instrumento de intercambio y medio de impulsar el comercio (Recio p. 472-474).

Velasco juzgaba que la situación de degradación en que se encontraba la Misión en el aspecto material dependía precisamente de la falta de comercio. En última instancia, aunque no lo dijera, era consecuencia del sistema mantenido por los propios jesuitas. Explicaba: Los indios no tienen apenas comercio: están acostumbrados a que los misioneros les provean de herramientas y de cuanto hayan menester. El comercio se recluía a unos pocos que cambiaban herramientas por lienzos y colchas de algodón que pintaban con vivos y vistosos colores, sin gusto, ni arte; a tal cosa como bordada, con diversos colores de plumas naturales; a poca cera, cacao y resinas, veneno para la caza, tabaco generalmente bueno, siendo el de Maynas y Borja de calidad exquisita. Dejan perderse muchas cosas que podrían traficarse

con grande utilidad, o porque no tienen cómo ejercitarlas o más bien porque «*contentos con poco o nada se dejan llevar de su natural pereza*». La riqueza de los bosques y frutos: no se aprovecha. Podían consistir en ramos de comercio útil y considerable con sus finísimos bálsamos, gomas, resinas y aceites; miel, cera, vainilla y canela, cacao silvestre, pero de calidad superior que se prefiere a todos los de la América meridional. Se podría avivar con los frutos nuevamente introducidos por los misioneros: azúcares, café, estimado superior al de Levante, canela beneficiada y purgada tanto más y mejor que la de Ceylan (Velasco III, p.488-489).

La integración del indio en la sociedad

Recio iba más allá y ponía en tela de juicio el mismo sistema de la reducción por la separación que imponía al indio respecto de la sociedad hispana abogando por su plena integración en ella. Reconocía las ventajas de esta segregación: solos, conservaban «*su inocencia y rústica sinceridad*» y aducía el privilegio real para que no se introdujeran españoles en sus pueblos. Pero, para Recio, la comunicación a todos los niveles, incluso interétnica, esto es la mezcla, en una misma sociedad, de indios, españoles (europeos y americanos), mestizos y aun negros, ofrecía mayores ventajas espirituales y humanas que lo contrario: conducía a hacerles «*deponer su rudeza y barbarie*», «*avivarles la fe*» y a «*aprender más fácilmente los sagrados dogmas, ritos y costumbres de los cristianos*». Por ello, Recio aprobaba la implantación de poblaciones de españoles en los pueblos de Maynas, que era lo que precisamente promovía la Corona.

Recio apuntaba a la dificultad para el establecimiento de españoles, que provenía más bien de factores externos como eran la multiplicidad de lenguas y la falta de caminos, pues los mismos ríos, que constituían las principales vías de comunicación, al mismo tiempo que facilitaban el transporte, oponían estorbos y riesgos. A esto se añadía la dificultad de los escasos medios de subsistencia, para los tres tipos de españoles que podían arriesgarse: oficiales mecánicos, mercaderes y labradores.

Los primeros no tenían apenas ocupación para sus diversos oficios. Los mercaderes, impulsores del comercio, no preveían negocio suficiente para sus tiendas. Los labradores, sin negros o indios que les sirvieran, no eran capaces de trabajar por sí solos las tierras. Pero negros no había y los indios, fuera de su natural desidia, no se querían sujetar a ese trabajo ni aun por salario. En estas

condiciones era difícil fundar poblaciones de españoles, tanto más en un clima malsano, caluroso y húmedo, causa de enfermedades (Recio p.475-477).

Esta era la opinión de Requena. Había, a su juicio, en la provincia, un prurito en que no se civilizasen los naturales con la disculpa de que «*mientras más expertos se hacen más pícaros*». El gobernador señalaba la necesidad de que aquellas gentes tuvieran alguna cultura, la que se conseguiría con la enseñanza del castellano. En cuanto a los indios civilizados «*llamados antonomásticamente pícaros*» no tenían otro delito que el ser «*más racionales*» y acusaba a los blancos y misioneros de hacerse «*deidades en este país y no recibir tanto incienso de estos como de aquellos*» (Martín Rubio [Requena: 1785], p. 48).

Aprobación de la entrega de las Misiones al obispo de Quito ²²

En respuesta a los informes de los vicarios y del gobernador de Maynas y a las diligencias actuadas por la Junta de Quito en relación con estas misiones, el ministro de Indias, don José de Gálvez, comunicaba al Presidente de la Audiencia de Quito, de real orden (Aranjuez, 7 mayo 1786), que el rey aprobaba lo acordado en el auto de 20 diciembre 1783 sobre la entrega de las Misiones de Maynas al obispo de la diócesis. Esperaba de su pastoral cuidado que promovería el aumento espiritual y temporal de aquellos Pueblos «*para la propagación del evangelio con el buen ejemplo y desempeño de los Eclesiásticos que los asistan y fomento de Los frutos que da, y puede dar aquel País*».

En cuanto a los beneficios temporales de la misión, a la que se refiere esta última frase, se mandaba al Presidente que, en consecuencia de lo provisto en la RC de 2 septiembre de 1772 y del resultado de los informes de 1784, tomase los arbitrios oportunos para el cultivo de los frutos que se indicaban como propios del terreno y ventajosos para toda la provincia. Para ello, debía proceder al reparto de tierras a beneficio de españoles, o indios y demás castas, sin perjuicio de las necesarias a los naturales. La única salvedad era que ninguna de estas operaciones fuera gravosa al Real erario, ni se causasen más derechos ni impuestos que los acostumbrados a pagarse. En esta clase se debían considerar los diezmos a que se refería la R.C. y los tributos de los mismos indios «*introduciéndolos con suavidad quando se hallen los pueblos en disposición de contribuirlos*».

En cuanto a la administración de los bienes de la misión, la Junta, por medio del Presidente, había también solicitado que los bienes de las temporalidades pasasen a la Corona. El Consejo en el Extraordinario juzgó que no había lugar, pues se debía considerar a los jesuitas meros administradores ya que, en virtud del Regio Patronato, los bienes eclesiásticos pertenecían, en último término, a la Corona. Con todo, en atención a la carga que los sínodos y viajes de los misioneros suponían al real erario, puesto que los indios no contribuían aún con diezmos ni tributos de donde debían salir los sínodos y la manutención de los sacerdotes que les proporcionaban el pasto espiritual, se proveía que la administración de los bienes ocupados a los regulares expulsos pertenecientes a estas misiones corriera separada, como se había dispuesto, con la debida exactitud y economía. Cada año debían liquidarse las cuentas en la misma forma que las de la Real Hacienda para que constasen los productos y su inversión, aplicándose el líquido hasta donde alcanzara, a las asignaciones de Sínodos y gastos que se determinaron en la RC de 31 diciembre 1716 y completándose de la caja lo que faltare al total de lo señalado.

En atención a las contingencias a las que estaban expuestas semejantes administraciones, se dejaba al examen de la Junta la mayor o menor utilidad de la venta de las haciendas de jesuitas para imponer sus valores en censos seguros que hicieran más efectivos los réditos y menos complicada su administración. En el caso de estimarlo así, la Junta debía proceder a su remate y a la imposición de los capitales, dando cuenta de sus resultados. El trasfondo de esta RC se fundaba en las respuestas a la RO de 31 enero 1784. De ellas resultaba *«la fertilidad del terreno, pueblos que había fundados, número de habitachres, sus costumbres, proporciones de aumento y comercio de frutos estimables que pudieran crear la prosperidad de aquellos establecimientos y del reino de Quito»*.

Todo pendía para el ministro Gálvez, empeñado en la reforma económica de las Indias, del fomento de los frutos expresados en los informes. Los medios para conseguirlo se reducían a formar haciendas y proveerlas de cultivadores. Los indios eran, con poca diferencia, los mismos que en el tiempo de los regulares. Su gobierno en lo espiritual y temporal no había decaído. Pero estos datos no eran suficientes para lo que se proponía para su adelantamiento. Se señalaba que, en la anterior RC de 2 septiembre 1772, se había tratado de los diezmos, pero

no del tributo, ramo principal en América, cuya contribución era conveniente a beneficio de los mismos indios. Significaba el reconocimiento de la soberanía regia y la libertad del impuesto de la alcabala y de otros derechos. El pago del tributo obligaría a los indios al trabajo y a vencer el ocio a que se inclinaban. Sin embargo, en relación al tributo, no se había introducido por la incapacidad de la tierra, por la distancia de ella y por los servicios prestados por los indios en viajes, expediciones y manutención del misionero. Había una RC sobre el particular (cfr. Chantre p. 629).

De nuevo los Franciscanos, pero europeos ²³

El 18 octubre 1787, Villalengua que, antes de ocupar la Presidencia en 1783, había sido protector de indios (1773) y fiscal (1776) de la Audiencia y conocía bien la problemática, daba cuenta a la Corte de la exposición del obispo de Quito, Blas Sobrino y Minayo: no tenía clérigos idóneos para los reemplazos y miraba de nuevo a la orden franciscana como solución. Pero, como los criollos de la Orden habían dado mal resultado, por su juventud y falta de preparación, proponía encargarlas a los franciscanos europeos con las cláusulas restrictivas de la RC de 2 sept 1772, esto es, sometida la inspección de su conducta y su arreglo al obispo de Quito, con intervención del Presidente, en los casos graves que lo exigieran.

El obispo Sobrino, sucesor de don Pedro Ponce y Carrasco, desde 1777, hacía la historia de las vicisitudes de los reemplazos. Por falta de clérigos seculares para mantener los turnos, la Junta de Quito acordó la alternativa bienal de clérigos y franciscanos. La primera remesa, después de la expatriación de los jesuitas, había consistido en presbíteros seculares con su Vicario general. Fueron relevados por los franciscanos de la provincia de Quito que dieron mala cuenta de sus personas y conducta, por lo que la Junta los excluyó para siempre: los religiosos enviados eran jóvenes recién ordenados, criollos hijos de aquella provincia y sin instrucción. El obispo Ponce y Carrasco los substituyó con sacerdotes diocesanos, ordenados a título de la misión, con la congrua de 200 pesos anuales y otros 200 para viajes, como estaba establecido por RC de 1716.

Pero este relevo tampoco dio resultado por no encontrarse sacerdotes idóneos. El obispo tuvo que acudir a gente poco instruida que no tenía esperanza de ordenarse in sacris sino a título de la misión. Terminado su

período, volvían reclamando acomodo por haberles cesado la congrua. Si, en ese tiempo no había coadjutoría o interinidad de beneficio curado vacante, el obispo se veía obligado a acallarlos con socorros pecuniarios. Pero, por la división del obispado, al erigirse el de Cuenca (1769), habían menguado las entradas. Ante estas dificultades, el obispo Sobrino solicitó la vuelta de los franciscanos, pero esta vez europeos en lugar de criollos, dada la experiencia anterior.

Villalengua, a la vista de la propuesta del obispo, revisó los autos seguidos sobre el asunto y halló que la entrega interina de las misiones al obispo no estaba aprobada por S.M. Sin embargo, a la vista de la RC de 2 abril 1772, que facultaba para nombrar regulares o, en su defecto, seculares, planteaba el volver a la alternativa con las salvedades indicadas, esto es: a. quedar sometidos a un vicario general secular; b. no permitir que los prelados religiosos visitasen los pueblos de los regulares con curato y c. no mezclarse unos ni otros en cosa alguna tocante a lo temporal. El Presidente Villalengua apoyaba la representación del obispo y proponía el envío de franciscanos europeos o, en caso de no ser aprobado por el rey, atender la Misión de Maynas con los eclesiásticos seculares y los regulares de los conventos de la capital. Esto sería menos malo que dejar aquellas misiones abandonadas por falta de los seculares. Harían falta 50 frailes en razón de la alternativa.

Muerto el omnipotente ministro de Indias, José de Galvez (†17 junio 1787), se creó (8 julio 1787) una Junta de Estado y se dividió la Secretaría de Indias en dos: Guerra y Hacienda y Gracia y Justicia. A ésta competía los asuntos eclesiásticos y se encargó de ella don Antonio Porlier, secretario de su homónima para España. Tres años después (25 abril 1790), ambas Secretarías se fusionaban con las de España continuando Porlier al frente de la de Gracia y Justicia y se suprimía la Casa de Contratación de Cádiz sustituyéndola por un juez de arribadas.

Se pidió informes a los oficiales reales de Quito, que fueron unánimes sobre la oportunidad del envío de franciscanos europeos y, el 14 de enero de 1789, se remitieron al Consejo, para su informe, las representaciones de Villalengua y del obispo Sobrino y los pareceres de los oficiales reales de Quito. En cuanto a la RC de 2 de septiembre de 1772, la Contaduría informaba que no había constancia de su ejecución, fuera del asunto de la asignación de curas para los pueblos de Maynas, de que trataba la carta del presidente de Quito. El rey, por carta

acordada de 12 de julio de 1790, previa consulta del Consejo de 24 de marzo de este año, determinaba que, en lo sucesivo, se pusiesen los Pueblos de las Misiones de Maynas al cuidado de la provincia franciscana de Quito « *bajo el método reglas y restricciones dispuestas en la R.C. de 2 de septiembre 1772* », omitiendo la referencia a la condición de europeos, como el Consejo había consultado contra lo solicitado por el obispo y el presidente de Quito y la Contaduría de Indias en su extenso informe de 17 junio de 1789 sobre el particular.

El Consejo intimó a fray Josef Antonio de Jesús Barranco, comisario colector de una misión de 20 franciscanos para la provincia de Quito, a la sazón en Andalucía, que extendiese el número a 50 religiosos. El 13 de septiembre de 1789, habían salido embarcados para Quito 13 religiosos de los 20 concedidos anteriormente, por lo que sólo debía colectar los 37 restantes (33 sacerdotes de las calidades e idoneidad competente y 4 legos) que debían sacarse de las provincias de Andalucía, Castilla, Reino de Aragón y Navarra y extenderse a la provincia de San Diego de Canarias la contribución de misioneros y alternativa de América en los propios términos que lo estaban los observantes de la Península²⁴.

Fracaso de las medidas gubernativas

La colectación y envío de los 37 religiosos se demoró tres lustros (1789-1804) por las lentitudes burocráticas, la falta de información de los departamentos implicados, la escasez de personal disponible en los conventos y las guerras con la Convención francesa y con Inglaterra.

El 15 de marzo de 1791, el secretario del Consejo de Indias para el Perú, Silvestre Collar y Castro, comunicaba al Secretario de Gracia y Justicia, Porlier que la correspondencia con el Presidente, Juez de Arribadas de Cádiz, que debía ocuparse de la financiación y control de los embarques, evidenciaba ignorancia de las reales cédulas y órdenes respectivas a la colectación de los 37 religiosos de la provincia franciscana de Quito. Diez años después, el 14 de diciembre de 1801, faltaban aún 12 sacerdotes y un lego por embarcar. El nuevo colector de la provincia de Quito, Fray Francisco Antonio de Jesús Huertas, solicitaba, a buena cuenta, los gastos de la expedición. El Consejo consideraba urgente la remesa de operarios evangélicos para la conservación de aquellas misiones, pues habían cumplido un decenio la mayoría de los empleados en ellas, pero la

guerra con Inglaterra impedía el envío y hasta la paz debía suspenderse la colectación para no gravar la Real Hacienda. Acabada la guerra, se le ordenó realizar la colectación.

En medio de las circunstancias, Francisco de Requena, vuelto a la Península con plaza de capa y espada en el Consejo de Indias, a petición de éste, elaboró nuevo informe sobre arreglo temporal y adelantamiento de las misiones de Maynas que evacuó el 1º de abril de 1799. Criticaba aun más seriamente a los clérigos e incluso el comportamiento de los religiosos franciscanos llegados a Maynas poco antes de su partida. Temía que los envíos posteriores no hubieran dado mejor resultado. Presentaba datos aún más alarmantes acerca de la destrucción de la misión de Maynas en población y en religión: *“se han disminuido –decía– la mitad de sus habitantes, disminuido en ellos la religión y en muchas poblaciones casi extinguida, sin que se dé el pasto espiritual a los cristianos ni se catequicen los infieles”* (Martín Rubio [Requena: 1799], p. 46-48).

Atribuía el comienzo de la decadencia a la separación del territorio del Virreinato de Lima, pero *«la mayor decadencia»* en que se hallaban se había hecho más notable desde la expulsión de la Compañía (Martín Rubio [Requena: 1799, n° 41], p. 102). Proponía, en una larga exposición, volver a la anterior situación político-administrativa de la dependencia de Maynas del virreinato de Lima, segregándolo del de Santafé y Audiencia de Quito; la erección de un obispado y la incorporación de las Misiones de Maynas al colegio de Propaganda Fide de Santa Rosa de Ocopa (Martín Rubio [Requena: 1799, nn. 52-63], p. 107-112) lo que se determinó por RC de 15 julio de 1802.

El 26 de abril de 1804, zarpaba de Cádiz para Montevideo la fragata Hermosa Andrea con los religiosos destinados al Colegio de Ocopa, entre ellos el resto de los 50 concedidos para la alternativa de Quito y Misiones de Maynas, agregados, de real orden, a dicho colegio a petición de su colector Fray Francisco Alvarez Villanueva.

Conclusión

La política centralizadora borbónica –*«un solo rey una sola ley»*– con sus frecuentes reformas de la administración tendentes a la unificación del despacho de los asuntos de la Península y sus dominios ultramarinos, así

como los cambios políticos consecuentes a la sucesión en el reinado (1788) influyeron más de lo que quizás se haya pensado en la decadencia de las antiguas misiones de la Compañía, entre ellas las de Maynas.

Como ejemplo del desconocimiento y confusión de los asuntos de Indias a que llevaron las reformas de 1787 y 1790, Francisco de Requena informaba el 29 de septiembre de 1809 a la Junta Suprema de Sevilla, de los reveses políticos y militares que habían originado. Entre otros, los resultados negativos de la negociación con Portugal para la demarcación de límites que aún no había terminado cuando la reforma de 1787. Los portugueses habían ocupado una parte del Paraguay y se habían introducido en los virreinos de Lima, Nuevo Reino y Buenos Aires fortificándose. Como contraste, durante los once años de su comisión en la Amazonia (1783-1794), sus reiteradas representaciones no habían obtenido respuesta alguna de la Corte²⁵.

A la luz de estos hechos, se explica el abandono de los asuntos de Maynas por parte de las autoridades indianas y de la corte: en 1783, advierte el nuevo Presidente de Quito, Villalengua, que la entrega interina de las Misiones de Maynas al obispo (1768) por parte de la Junta de Temporalidades, no había sido aún aprobada por la corte. Y, en 1789, la Contaduría General de Indias, con motivo del informe sobre la petición del Presidente y del Obispo de Quito del envío de franciscanos europeos a Maynas, descubre, al examinar el expediente de Maynas, que ni el Virrey de Santafé ni el Presidente de Quito habían respondido a los importantes puntos pedidos en la RC de 2 de septiembre de 1772, por lo que era preciso, a juicio de la Contaduría, mandar a ambos magistrados que informasen con justificación sobre los demás puntos que quedaron pendientes y se les mandó por la citada Real Cédula *«extrañándoles su descuido y morosidad en no haberlo ejecutado»*²⁶.

Los cambios estructurales en el gobierno político y religioso de las Misiones de Maynas introducidos por el Consejo Extraordinario, bajo la Presidencia del conde de Aranda, con las normas complementarias tendentes a una actualización de la política integradora reflejada en las Leyes de Indias, así como las reformas económicas posteriores propugnadas por el Ministro de Indias, José de Galvez, encaminadas a la mejor administración de las Misiones de Maynas en lo espiritual y temporal no tuvieron efecto, debido, en su mayor parte, al desconocimiento de la realidad, a la incuria de las autoridades in-

teresadas (después del relevo de Aranda y muerte de Gálvez), a la falta de personal idóneo para llevarlas a cabo, comenzando por los propios curas. El estado de la misión no era, si lo había sido alguna vez, el que habían pintado los vicarios Echeverría y Aguilar, o el mismo Requena, más analítico y crítico, en su primer informe de 1785. La situación, como la reconoció Requena en su segundo informe de 1799, fue degenerando hasta su prácticamente total destrucción, no obstante la erección del territorio de Maynas en obispado propio separándolo de Quito, su segregación del virreinato de Santafé y Audiencia de Quito, su agregación al Virreinato de Lima y la incorporación de sus misiones al colegio de Propaganda Fide de Santa Rosa de Ocopa. O quizás, precisamente por todo esto.

4. COLOFÓN: LA MEMORIA HISTÓRICA

Con motivo de la RC de 1802, el P. Fray Francisco Antonio de Jesús Huertas, comisario colector de la Provincia de San Francisco de Quito, se había opuesto a que se ejecutase la unión de las Misiones de Maynas al colegio de Ocopa y que se agregasen a este colegio los 13 religiosos colectados para la provincia de Quito, que aún no se habían embarcado. El Consejo de Indias despreció la contradicción, por carecer de fundamento y negó a Huertas la licencia para venir a Madrid a seguir en el Consejo su oposición, como inútil para el objeto que pretendía, por ser asuntos resueltos y concluidos. No obstante, Huertas se presentó en la corte. El Consejo previno al P. Comisario General de Indias que, en caso de haber terminado Huertas su comisión, entregase sus cuentas y se embarcase para Quito en la primera ocasión para evitar gastos a la Real Hacienda. Pero, para estas fechas, Huertas hacía meses que se encontraba en Andalucía recluido en el convento de la estricta observancia de San Francisco del Monte, de la Provincia de Granada, con órdenes del Rey de no volver a América. El P. Comisario General daba cuenta al Consejo del caso y le informaba de la salida de Huertas de Madrid el 26 de noviembre y llegada a su destino el 5 de diciembre. La razón: había presentado a S.M. una apología en favor de los jesuitas y un plan para traerlos a España, ofreciéndose a sufragar los gastos. Así lo recordaba al propio rey el Consejo en la consulta de 9 junio 1804:

El P. Huertas, entre las extravagancias de su debilitada mente, tuvo la de presentar a V.M. una extensa apología a favor de los Padres de la extinguida

*Compañía, con planes de costear su regreso a España, avono de su conducta y otros desatinos de una fantasía perturbada; y que en su Yista había mandado V.M. que no regresase a la América destinándole a vn convento de estrecha observancia en esta Península para que, volviendo en sí, aprehendiese los deberes que le corresponden.*²⁷

No conocemos el tenor de su apología ni su plan para el retorno de los extinguidos jesuitas: ¿se propondría también Huertas llevarlos a Quito y a Maynas en vez de los franciscanos colectados que se le negaron y agregaron a Ocopa? Desde luego no pudo escoger peor coyuntura: Carlos IV y sus ministros estaban resentidos con el papa Pío VII por su confirmación de la Compañía en Rusia (1801) y se había decretado la expulsión a Italia de los jesuitas que, acogiendo a la RC de 11 de marzo de 1798, habían regresado a los dominios del Rey Católico. Entre 1801 y 1802 habían salido para el exilio unos 300 jesuitas²⁸. Habría que esperar un decenio para que «la fantasía perturbada» del P. Huertas se convirtiera en realidad.

Al momento de la Restauración general de la Compañía por el papa Pío VII (7 agosto 1814) y su restablecimiento por Fernando VII en España y América para las poblaciones que lo habían solicitado (29 mayo 1815)¹² y, a consulta del Consejo de Indias, para toda América y Filipinas sin restricciones (10 diciembre 1814), la memoria histórica de la acción apostólica y benéfica de la Compañía en Maynas aún se conservaba viva en el antiguo Reino de Quito, 48 años después de su expulsión de aquellas misiones en 1768³.

El restablecimiento, no obstante haberlo solicitado numerosas ciudades y haberlo ordenado el ministerio, no llegó a consolidarse en América, con excepción de México, por falta de personal. Entre estas ciudades, el cabildo de Cuenca del Perú, en representación de la Provincia, solicitaba al rey, el 18 de diciembre de 1815, el restablecimiento de la Compañía dirigido especialmente a la atención a los pueblos de Indios tanto cristianos como infieles. En primer lugar, a los de la provincia de la que formaban sus dos terceras partes. Estaban bautizados dentro del gremio de la Iglesia, pero necesitados de «radicarse e instruirse bien en nuestra santa fe». En segundo lugar, a los pueblos de infieles, ya que Cuenca era «la Puerta más cómoda para entrar a otro Mundo de Gentiles» que ocupaban las montañas, cabeceras del Marañón por el oeste. Se había franqueado un camino

de menos de tres jornadas para llegar a los Jíbaros alzados de la antigua Logroño.

reducidos a la Religión y Dominio de V.M. por el esfuerzo [sic] maña, y zelo apostólico de los Padres de la Compañía, como se ha de esperar en breve, se conseguirá igualm^{te} una entrada fácil y segura a la de Maynas, acaso en menos de ocho a diez días à Bestia y embarcación, sin necesidad de dar el rodeo tan dilatado, penoso, y arriesgado, que en la actualidad se hase yendo de Cuenca p' Loxa à Jaen, y vajando desde allí al Pongo de Masarichi.

Se pedían diez o doce religiosos de la Compañía para las atenciones de la Provincia y para esta empresa evangelizadora. La razón:

por lo mucho q^e los antiguos han trabajado con copioso fruto en estas Montañas en sus numerosas misiones [sic] y conquistas espirituales, y les será de grande satisfacción y consuelo el q^e se les proporcione nueva acción de resembrar en ellas la semilla evangelica, y adelantarla más y más en servicio de Dios, y de V.M. y se les presten para sus viajes desde esta ciudad y su Provincia por un camino corto, seguro, y cómodo como va incinuado, quantos auxilios huviesen menester de víveres, Bestias, y gentes de carga y defenza si la necesitasen en el día que la pidiesen, de que debe resultar p' consecuencia su comunicación y comercio con la de Maynas, y con ella el gose por los naturales de una, y otra, y de las demás del Reyno, de aquellos preciosos frutos que la población, labranza, e industria deben propinarles, con las demás ventajas q^e no se ocultan a la perspicaz refleccion de V.M.²⁹

Poco después, el 6 enero 1816, era el Cabildo, Justicia y Regimiento de la Ciudad de San Francisco de Quito quien daba gracias al Rey por el restablecimiento de la Compañía y evocaba a ésta como bienhechora del mundo y, sobre todo, del continente americano: «*que fundada por un héroe español –decía– hizo infinitos bienes al Mundo, y en especial a este continente, donde extendiendo por todas partes la luz del evangelio, era la consiliadora de la paz, y el apoyo de las costumbres públicas*». El Cabildo juzgaba propio rendir un tributo a la justicia y a la verdad, asegurando al rey que «*después de su extinción no ha dejado más que el olor de las virtudes, los monumentos de su saber, y su zelo, y el sentimiento de su pérdida*». Recordaba los bienes recibidos por la juventud y la propagación de la Fe:

el crecimiento por instantes de las conquistas a Dios y a V.M. en los bastos Países del Marañón, donde entonces iba floreciendo la Cristiandad y civilización de las costumbres, sobre el modelo de las que hubo en tiempo de los Apóstoles, al paso que ahora bolviendo por su mayor parte, a falta de cultivo, a sus antiguas tinieblas, se ven perdidos la sangre, y el trabajo de tantos varones Apostólicos que lo sacrificaron todo por llenar su vocación.

El 7 de febrero de 1816, el Presidente de la Audiencia quiteña, Toribio Montes, acompañaba la petición del cabildo con una carta suya reiterándola. Había informado anteriormente del estado de las Misiones del Marañón, enviando un informe del gobernador del Napo. Por falta del necesario cultivo, varias poblaciones habían vuelto «*a la barbarie y gentilidad*» y los portugueses, subiendo por el Marañón, habían cargado sus buques con indios pertenecientes a los Dominios de S.M. y los habían transportado a sus Colonias. Esto, afirmaba el Presidente, no ocurría cuando estaban los Padres de la Compañía de Jesús.

Las Doctrinas estaban servidas por religiosos letrados y virtuosos, probados antes en su vocación para este difícil ministerio, conservaban en ellos la verdadera Religión y ejemplaridad en sus costumbres «*y aumentaban el rebaño del Señor con nuevas conquistas (...) poniendo en práctica el buen zelo, el exemplo, el desinterés, y todos los medios capaces de ganar el afecto y estimación de aquellos Naturales*». El Presidente lamentaba que las muchas pruebas que se habían hecho desde la expatriación de los jesuitas para remediar su decadencia, no habían dado resultado «*pues corriendo a pasos largos se ve hoy en el peor estado aquel País*». Como contraste, los jesuitas tenían sus casas parroquiales provistas de librerías y todas las iglesias decentemente adornadas, de lo que apenas quedaba rastro. Proveían a las poblaciones de las comodidades de la vida. Para su bien habían introducido ganado de varias especies que se habían ido multiplicando, cuya raza se había extinguido. Aplicados al conocimiento de la lengua general quichua y a las particulares, estaban en estado de catequizar perfectamente a los indios y los habían hecho capaces de confesar sus pecados sin necesidad de intérprete³⁰.

La Secretaría de Gracia y Justicia de Indias pasó, de real orden, a la Junta de Restablecimiento, en un solo expediente, las peticiones de Cuenca, Riobamba y Quito, con orden de entregar una copia al P. Manuel de Zúñi-

ga, Comisario de la Compañía de Jesús para España y América. Éste se excusó de enviar jesuitas hasta no constarle con claridad el estado de las rentas administradas por la Junta de Temporalidades de Quito y la situación de los edificios que se devolvían. Por otra parte, declaraba no encontrarse ningún jesuita de la antigua provincia de Quito en aquellas partes. Sólo quedaban tres en la Península, en tal estado que les era imposible hacer el viaje³¹.

El 1º enero 1820, el comandante Rafael de Riego y Núñez se negaba a embarcarse con sus tropas destinadas, a imponer, con la fuerza de las armas, la autoridad real absoluta en América y se pronunciaba, en las Cabezas de San Juan (Sevilla), proclamando la Constitución de 1812. Ocho meses más tarde, triunfante la revolución liberal, las Cortes constituyentes, a las que asistieron también los diputados americanos, suprimía la Compañía de Jesús en España e Indias por decreto de 17 de agosto de 1820.

Por esas fechas, en Quito, simplificando quizás demasiado la historia de la decadencia final de los Maynas, se apuntaban sus causas. El ilustre quiteño, el Dr. Don Francisco Rodríguez de Soto, canónigo Magistral de la catedral de Quito, y Don Mariano Guillermo Valdivieso, vecino de esta ciudad, elevaban un memorial al rey Fernando VII manifestándole el deplorable estado de las distintas misiones de la Provincia y proponiendo medios para su remedio. El primero, la erección de un colegio de Misiones, en la Casa grande de los extinguidos jesuitas, formado por una comunidad religiosa, con el solo fin institucional de propagar la fe y cubrir las misiones de la Provincia. La comunidad estaría, en todo o en parte, constituida por los religiosos de las demás comunidades que se prestasen voluntariamente a este servicio, quedando en la facultad del obispo completarlo con los miembros del clero secular en los mismos términos, o en otros convenientes. Estaría financiado con el fondo de temporalidades de los extinguidos jesuitas y dos legados de particulares, de 20.000 y 40.000 pesos respectivamente.

Fundados, sin duda, en los informes de 1784 evacuados por los sucesores de los jesuitas, Echeverría y Aguilar, alababan la acción posterior del clero secular quiteño y lamentaban, como perjudicial para las misiones, la política de la Metrópoli de reservar al misionero europeo la evangelización (se referían, sin duda, a los franciscanos) «como si en la América no se hallare vir-

tud y celo: la distancia, los costos y otros mil obstáculos fueron un detén al progreso» El golpe final lo atribuían a la separación de las misiones del obispado de Quito y su erección en propio obispado. Decían:

*Los jesuitas encargados de la Misión trabajaron con tino ofreciendo por fruto de su redoblado esfuerzo de 37 a 40 pueblos con otras tantas tribus catequizadas y en mejor orden. Por su expatriación, secularizados en virtud de orden de la Metrópoli y entregados al ordinario de Quito, se mantuvieron de un modo que hará siempre honor a los prelados y al Clero Separado el Gobierno de Maynas y erigido en Obispado, el golpe fue mortal para la Religión, el Estado y los Pueblos. El Obispo situado en el extremo de Moyobamba conserva la ropa y el nombre. Siete sacerdotes restan en una extensión tan inmensa. Los indios sin Pastor derramados por los Montes, han vuelto a la idolatría, buscado otros con ansia el sacerdote errante, o el más cercano para que bautice su hijo, y le administre otros sacramentos; aun hay pueblos en que el anciano como un sacerdote de la misma naturaleza extiende su mano trémula mañana y tarde sobre la campana, único resto de su Iglesia, convoca a sus hijos y, entonando las oraciones que recuerdan, ofrecen al Criador con su corazón el único y débil tributo a que alcanzan».*³²

La respuesta del gobierno dirigida al jefe político de Quito fue evacuada por la Gobernación de Ultramar, sección de Beneficencia, Negociado de Caridad. El negocio: Misiones. Todo un símbolo de los cambios radicales operados en el gobierno de los reinos de Indias y de la concepción del mandato misional encargado por los papas a la Corona. Como las Cortes Constituyentes habían prohibido nuevas fundaciones de regulares, bajo ningún pretexto, la financiación de las misiones debía arbitrarse por otras vías, ya que tanto los legados como los bienes de los «ex-jesuitas» debían tener, según las leyes, «otros destinos», esto es, el Estado³³. La Diputación haría al prelado, en nombre del Rey, una invitación especial para que excitase el celo de los religiosos y sacerdotes. Decía:

Convencido S.M. de lo conveniente que es en las actuales circunstancias de las Provincias de Ultramar, poner las misiones en el mejor orden posible, proveyéndolas del competente número de operarios evangélicos y dispensándoles toda la protec-

*ción que merecen tan útiles establecimientos, quiere el Rey dedique V.E. toda su atención al arreglo de las que existan en el distrito de su mando, oyendo a la diputación provincial y al Diocesano; no dudando S.M. que este prelado, en virtud de invitación especial que al efecto le hará la misma Diputación, dirigirá la más enérgica exhortación a los prelados locales de las Comunidades para que exciten el zelo de los religiosos y sacerdotes a fin de que pasen a ejercer el caritativo y apostólico ministerio de misioneros en las rancherías y pueblos de indios gentiles.*³⁴

La fecha de este despacho era 11 de enero de 1821. La independencia era un hecho y estaba a pun-

to de consumarse definitivamente y la Misión de Maynas quedaría en su estado de postración. Si la historia no sólo debe atender a los hechos, a sus causas y consecuencias, sino también a la idealización de esos hechos pensados como explicación de nuevas situaciones, adversas o favorables, que influyen en nuevos procesos históricos no cabe duda de que la conciencia colectiva de las autoridades y gente principal de la Presidencia de Quito juzgaba causa esencial de la total decadencia y muerte de las Misiones del Marañón la expulsión de la Compañía y el “golpe de gracia” la segregación del obispado de Quito y su erección en obispado propio.

Notas

1. Manuel Joaquín de Uriarte, nació en Zurbano (Álava) el 14 sept. 1720. Fue paje del arzobispo de Sevilla, don Luis de Salcedo y Azcona. Admitido en la Compañía, en Sevilla, el 3 de diciembre de 1737, fue destinado a la provincia de Quito, para donde se embarcó, en 1743. Destinado a la misión de Napo, en 1750. En 1768, estaba en San Regis, misión baja del Marañón, de la que había sido anteriormente vicesuperior. Desterrado a Italia, vivió en Ravenna y Bolonia. Autorizados los expulsos a volver a España (11 marzo 1798) se estableció en Vitoria donde murió hacia 1801. (Para más detalles cfr Uriarte p. 57-96). Al embarcar para Europa, en 1769, las autoridades portuguesas del Pará lo describían así: «48 annos de idade estatura ordinaria, cara pequena e magra, principia a encalvecer, cabelo preto com algumas brancas, e o mesmo na barba, olhos castanho escuro» Ferreira Reis p. 93
2. Franz Xavier Veigl nacido en Graz, Austria, 1^o diciembre 1723 y muerto en Klagenfurt 19 de abril de 1798. Admitido en la Compañía en 14 oct. 1738, partió destinado a la Provincia de Quito en 1754 y entró en la misión en 1759. En 1761 era Visitador de toda la Misión y superior a partir de 1762. Estas eran las señas que consignaron las autoridades portuguesas del Pará al momento de su embarque, el 10 de marzo 1769: «45 annos de idade, estatura alta olhos azues, cabelo, embarbadura color alva» Ferreira Reis p. 91
3. Nació en Alaejos (Valladolid) el 20 de agosto de 1714, admitido en el noviciado de Villagarcía de Campos (Valladolid) el 24 de agosto de 1728. Enseñó latinidad en el colegio de Oñate (Guipuzcoa), donde aprendió el euskera para el apostolado con el pueblo, fue prefecto de la congregación de estudiantes en el colegio de Salamanca de donde, en 1746, salió destinado a la provincia de Quito. Se embarcó en Cádiz a fines de mayo de 1748. En 1765, era rector de Cuenca y fue elegido procurador general de la provincia, junto con el P. Tomás Larraín. En su viaje a Roma, fueron ambos detenidos, por orden de la corte, en Figueras, frontera con Francia y recluso, en Gerona, en el convento de la Merced, hasta 1776 en que, suprimida la Compañía, se le permitió continuar hasta Italia. Murió en Roma el 17 de enero de 1791.
4. Nació el 6 de enero de 1727, en Riobamba y admitido a la Compañía de Jesús el 27 de julio de 1747, enseñó latinidad en Cuenca y filosofía en Popayán. En 1767, estaba destinado en Popayán como maestro de filosofía y prefecto de la Congregación de Nuestra Señora de la Luz. Murió en Faenza (Italia) el 29 de junio de 1792.
5. La obra consta de tres tomos. Se publicó sólo el primero (cfr. Jouanen II, 670). En la Biblioteca Ecuatoriana "Aurelio Espinosa Pólit" (Cotacollao-Quito) se encuentra una copia mecanografiada que es la que utilizo. Agradezco a su ilustre Bibliotecario, P. Julián G. Bravo, su amistad y sus finas atenciones.
6. Este es el índice de las materias de ambos libros: LIBRO I. Descripción topográfica de la Provincia de los Maynas. Cap. I Situación, límites y clima; cap. II Idea general del río Marañón o Amazonas; cap. III De la diversidad de habitantes y de las causas verosímiles de su disminución: descenso demográfico; cap. IV Descripción de las naciones del alto Marañón; cap. V Naciones del Pastaza: cristianas, las que no conocieron los caminos de la salvación o los abandonaron; cap. VI Naciones del río Guallaga; cap. VII Marañón inferior; cap. VIII Idea del Napo y de sus habitantes; cap. IX De las naciones aún bárbaras del Marañón austral; cap. X De las naciones bárbaras del Marañón septentrional; cap. XI De los tres caminos abiertos al Marañón desde la provincia de Quito; cap. XII De las lenguas usadas en la misión de Maynas (muestra del quichua). LIBRO II. Descripción física y moral de la Provincia de los Maynas. Cap. I condición del aire y de la tierra, carácter de la agricultura y siembras de los Maynas; cap. II árboles frutales. Utilidad e importancia de las maderas, resinas y cortezas; cap. III frutos medicinales, tintóreos, supersticiosos, venenosos. Antídotos contra los venenos; cap. IV cuadrúpedos domésticos y silvestres; cap. V aves rapaces, silvestres, acuáticas. Su utilidad; cap. VI variedad e índole de los insectos, reptiles o volátiles; cap. VII condición de la abejas y de la cera; cap. VIII del subsuelo de la provincia de Maynas; cap. IX abundancia y utilidad de los acuátiles; cap. X alimentos, procreación y crianza, enfermedades; cap. XI de la comparación de la humanidad e índole de los bárbaros silvestres; cap. XII Del gobierno político y espiritual de los neófitos.
7. ERNEST J. BURRUS *La obra cartográfica de la provincia mexicana de la Compañía de Jesús (1567-1967)*. 2 vol. Madrid 1967, 1, p. 57-58 89-92 97 115-116.
8. Por un desliz tipográfico, se da la fecha de 1779 en vez de 1799.
9. AGS *Gracia y Justicia* (GJ) 690 f. 257
10. «Real Cédula de S.M. y Señores del Consejo en el Extraordinario, por la qual se manda establecer en los Dominios Ultramarinos de Indias e Islas Filipinas Juntas, para proceder a la aplicación y destino de las Casas, Colegios, Residencias, y Misiones, que fueron de los Regulares de la Compañía con las reglas prácticas convenientes, resueltas por S.M. a consulta del mismo Tribunal» en Colección general de las providencias hasta aquí tomadas sobre el extrañamiento y la ocupación de temporalidades de los regulares de la Compañía que existían en los dominios de S.M. de España, Indias e Islas Filipinas a consecuencia del real decreto de 27 de febrero y pragmática sanción de 2 abril de 1767... Parte Tercera, Madrid 1768 pp. 117-144.
11. Ley 30, tit. 6 [Que los Clérigos y Religiosos no sean admitidos a Doctrinas sin saber la lengua general de los Indios, que han de administrar] y leyes 46. 49. [sobre cátedras] 51. 55 y 56 [catedráticos] tit. 22, lib. I de la Recopilación de Indias.
12. Ley 11, tit. 23, lib. I.
13. Ley 19, tit. 3, lib. I.
14. Ley 25 del tit. 4 libro I de la Recopilación de las Leyes de Indias: Que no se funden Cofradías sin licencia del Rey, ni se junten sin asistencia del Prelado de la Casa, y Ministros Reales. Felipe III en Aranjuez a 15 mayo 1600 y Felipe III en esta Recopilación. Trata de Cofradías, Juntas, Colegios o Cabildos de Españoles, Indios, Negros, Mulatos u otras personas de cualquier estado o calidad...
15. En las prevenciones del Consejo Extraordinario para los destinos de los bienes de las provincias de España, se especificaba en el § XXX «Que se extingan la Congregaciones, y Hermandades establecidas en las casas de la Compañía por el enlace que tenían con la misma Orden, y cortar todo recelo de fanatismo, además de con-

- forme a la ley 3 tit. 14 lib. 8 de la Recopilación, necesitan tales Congregaciones no solo de la aprobación del Diocesano, como Ordinario, sino de que intervenga la autoridad Real, o del Consejo, cuyas circunstancias faltaban en ellas; habiendo sido un abuso clandestino contra la autoridad publica, que el General de la Compañía hiciese tales asociaciones, y sus bienes quedan aplicadas a usos píos, y en algunos colegios se han especificado estos determinadamente».
16. cfr. "El Consejo de Indias en sala segunda, Madrid 24 de Marzo de 1790". "Años de 1787 a 1800. Misiones de Maynas y Quito y declaración de que la prov^{cia} de Sⁿ Fran^{co} de Canarias debe contribuir con misioneros para las Américas". AGI Quito 600. Este expediente del Consejo de Indias, de 61 fojas, sobre Maynas cubre del 18 octubre 1787 a 14 octubre 1804. Todo lo referente a la RC de 2 sept. 1772 y su ejecución se trató en la segunda Consulta acordada del Consejo en 16 sept. 1788, inserta en la Consulta de 24 marzo 1790.
 17. Los puntos del interrogatorio en Chantre pp. 725-729. En el punto 5º se preguntaba cuáles eran, a juicio de los interrogados, los medios más útiles y convenientes para la conservación y aumento de las misiones del Marañón.
 18. cfr. ERNESTO J.A. MAEDER *Misiones del Paraguay. Conflicto y disolución de la sociedad Guaraní (1768-1850)* Madrid 1992, p. 20-29.
 19. cfr. [José de Galvez] al Presidente de Quito (minuta). Aranjuez, 7 mayo 1786. AHN, Madrid. Clero, Jesuitas 123j exp. nº 33.
 20. AHN, Madrid. Clero, Jesuitas leg 123j exp. nº 33.
 21. cfr. Ernesto J.A. MAEDER *El modelo portugués y las instrucciones de Bucareli para las misiones de guaraníes* Revista de Historia del Derecho 14, Buenos Aires, 1986 p. 309-325.
 22. AHN (Madrid) Clero, Jesuitas leg. 123j exp. nº 33.
 23. Para este párrafo y el siguiente cfr. "El Consejo de Indias en Sala segunda. Madrid 24 Marzo de 1790". "Años de 1787 a 1800...". AGI Quito 600.
 24. cfr. Collar a Porlier. Madrid, 15 marzo 1791. AGI Quito 600.
 25. Informe de la Contaduría de 17 junio de 1789 inserto en la Consulta de 24 de marzo de 1790. "Años de 1787 a 1800..." AGI Quito 600.
 26. "El Consejo de Indias à 28 de Mayo de 1804". "Años de 1787 à 1800..." AGI Quito 600. cfr. LESMES FRÍAS *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia Moderna de España* 2 tomos. I (Madrid 1923) p. 52.
 27. FRÍAS *Historia* I, p. 48-52.
 28. FRÍAS, *Historia* 1, p.90-96.
 29. LESMES FRÍAS, "Memoriales a Fernando VII pidiendo jesuitas para el Ecuador (1815-1816)" AHSI 6 (1937) 83-96.
 30. AHN, Madrid. Clero, Jesuitas leg. 116j exp. nº 5 (1-3).
 31. Montes al Secretario de Estado y del Despacho Universal de Indias [sic]. Quito, 7 febrero 1816. AHN, Madrid. Clero, Jesuitas leg. 116j exp. nº 5.
 32. Zúñiga a la Real Junta de Restablecimiento. Madrid, 30 septiembre 1816. AHN, Madrid. Clero, Jesuitas leg. 117j exp. nº 3
 33. "Exposición de Dⁿ Fran^{co} Rodríguez de Soto y Dⁿ Mariano Guillermo Valdivieso sobre medios de atender a las Misiones del reyno de Quito". AGI Quito 600.
 34. Las Cortes constituyentes de 1820, de signo netamente anticlerical, suprimieron, el 17 agosto, la Compañía de Jesús y, días antes, decretaron la entrega de sus Temporalidades al Crédito Público, como lo habían hecho las Cortes de Cádiz. Dieron normas desamortizadoras (septiembre), decretaron la supresión de las órdenes monacales y la reforma de los regulares (octubre) suprimiendo conventos y poniendo los religiosos bajo los obispos, etc. Se prohibió la admisión de novicios y se destinaron al Estado los bienes de los monasterios y conventos suprimidos. MANUEL REVUELTA GONZÁLEZ *La Iglesia española ante la crisis del Antiguo Régimen (1808-33) en Historia de la Iglesia en España* dirigida por RICARDO GARCÍA VILLOSLADA V. *La Iglesia en la España Contemporánea* Madrid 1979 (=BAC maior 20~, p. 88-91.
 35. "La Gobernación de Ultramar al S^r Ge^{fe} Político de Quito. Madrid 11 de enero de 1821". AGI Quito 600.

Bibliografía

- AA.VV.
Noticias auténticas del famoso Río Marañón (1738). Seguidas de las relaciones de los P.P. A. de Zarate y J. Magnin (1735-1740) Iquitos: IIAP-CETA, 1988 (Monumenta Amazónica 84).
- ARDITO VEGA, Wilfredo
 1991 Obligaciones y sanciones de los indios en las reducciones de Maynas. (365-376p). En: *La evangelización del Perú: siglos XVI y XVII*, Arequipa: Arzobispado.
- CHANTRE HERRERA, José
 1901 *Historia de las Misiones del Marañón Español* (1637-1767), Madrid: A. Avrial, (744p.).
- FIGUEROA, Francisco de S.I.
 1904 *Relación de las misiones de la Compañía de Jesús en el País de los Maynas*. Madrid: Victoriano Suárez, (424p.).
- JOUANEN, José S.I.
 1943 *Historia de la Compañía de Jesús en la antigua provincia de Quito. 1570-1773*. 2 vol. La Provincia de Quito 1696-1773. Quito.
- LUCERO, Juan Lorenzo SI
 1996 Informe sobre las misiones de Mainas al visitador P. Diego Altamirano, S.J. En: *Instituto de Historia eclesiástica ecuatoriana* 16 (p. 241 -248).
- MAGNIN, Juan S.I.
 1989 *Breve descripción de la Provincia de Quito y de sus misiones de Sucumbíos y de Maynas 1740*. [Quito], Sociedad Ecuatoriana de Investigaciones Históricas y Geográficas, (67p.).
- Martín RUBIO, Ma del Carmen
 1991 *Historia de Maynas, un paraíso perdido en el Amazonas* Madrid: Atlas, CXLIV (115 p.).
- 1993 *Misiones jesuíticas en Maynas (siglos XVII-XVIII)* En: *La Compañía de Jesús en América: evangelización y justicia*. Córdoba 1993, (181 -190 p.)
- PORRAS, María Elena
 1987 *La gobernación y el obispado de Mainas* Quito, TEHIS ABYA-YALA, (136 p.).
- REIS, Arthur Cezar Ferreira
 1960 Os últimos missionarios de Mainas. En: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* 247 (p.86-95).
- SCHULLER, Rodolfo R.
 Documentos para la Historia de las Misiones de Maynas. En: *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Madrid LIX (Noviembre 1911) (p. 262-276, p. 337-337).
- URIARTE, Manuel J.
 1952 *Diario de un misionero de Mainas* Transcripción, introducción y notas del P. Constantino Bayle SI, Madrid: 2 vol. (= Bibliotheca Missionalia Hispanica).
- Diario de un misionero de Maynas*. Iquitos: IIAP-CETA, 1986, (686 p.) (= Monumenta Amazónica B 2).
- VEIGL, Franz Xavier
 1785 *Grundliche Nachrichten über die Verfassung der Landschaft von Maynas*. En: *Christoph Gofflieb von MURR, Reisen einiger Missionarien Nürnberg*, (1 - 450 p.)
- VEIGL, Franciscus Xaverius
 I. Statvs Provinciæ Maynensis in América Meridionali ad annum usque 1768 brevi narratione descriptvs a R.P.... eadem in Provincia olim Socitatis IESV Missionario (92-208 p.)
 I. Conclusio R.P. Francisci Veigl descriptionis statvs Provinciæ Maynensis in America Meridionali (17-180 p.).
 En: *Christoph Gottlieb von MURR Journal zur Kunstgeschichte und zur allgemeinen Litteratur...*: Nürnberg (Johann Eberhard) 16 (1788) 92-208p. y 17 (1789) (17-180 p.).
- VILLALBA FREIRE, Jorge SI
 1986 Documentos referentes al comienzo de las misiones de Mainas de la Compañía de Jesús - Borja 1640, (259-269p.). En: *Revista del Instituto de Historia Ecuatoriana* 8.

Bibliografía auxiliar

- ARDITO VEGA, Wilfredo
 1991 Mecanismos iniciales de contacto de los misioneros jesuitas de Maynas (353-364 p.). En: *La evangelización del Perú siglos XVI y XVII*. Arequipa Arzobispado.

BAYLE, Constantino SI

- 1948 Como se alhajaban casas e Iglesias en Maynas. En: *Missionalia Hispanica* 5 (574-579 p.).
- 1948 Las Misiones de Mainas hacia la mitad del siglo XVIII. En: *Missionalia Hispanica* 5 (543-565p.).
- 1951 Las Misiones, defensa de las fronteras. Mainas. En: *Missionalia Hispanica* 8 (417-503 p.).
- 1949 Notas sobre bibliografía jesuítica de Mainas. En: *Missionalia Hispanica* 6 (277-317).

CIPOLLETTI, María Susana

- 1995 Lacrimabile statu: esclavos indígenas en el noreste amazónico (siglos XVII-XIX). En: *Revista de Indias* 205 (1995) (551 -571 p.).

GROHS, Waltraud

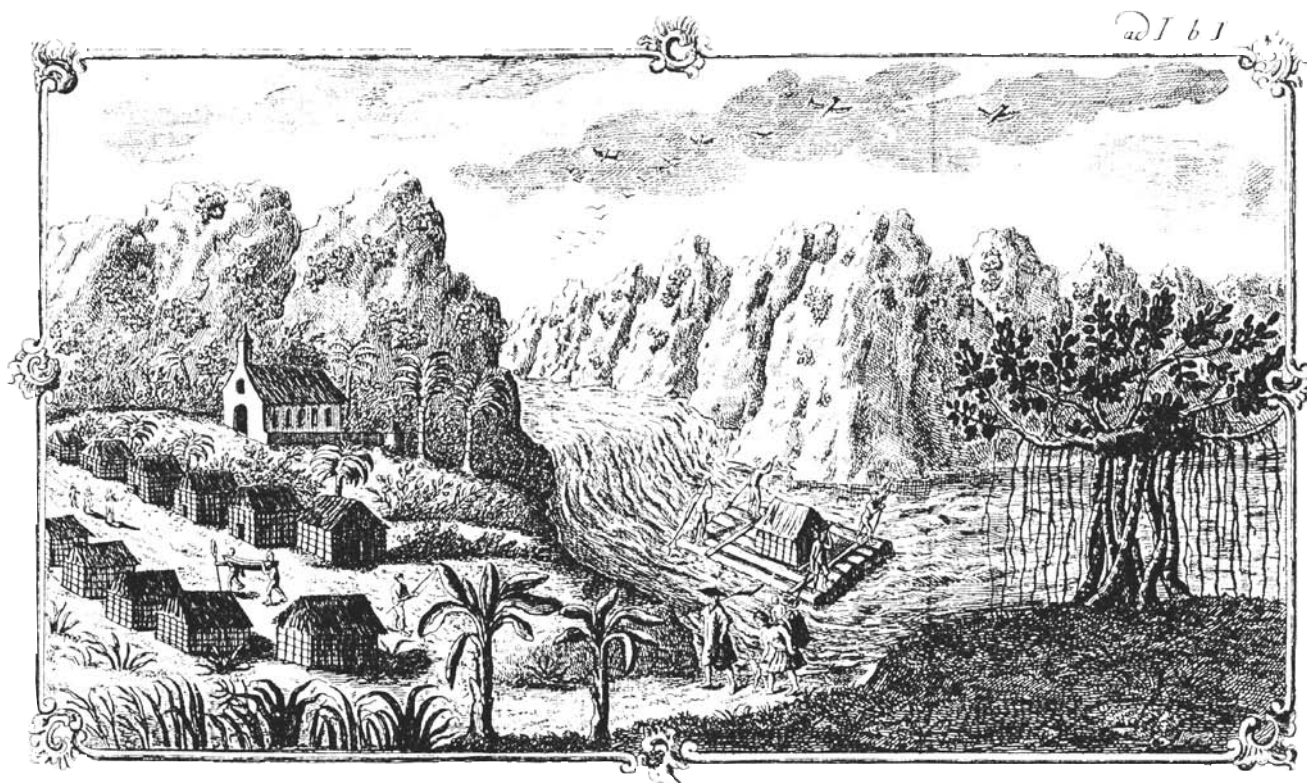
- 1974 Los indios del Alto Amazonas del siglo XVI al XVIII *Poblaciones y migraciones en la antigua provincia de Maynas*. Bonn.

MARZAL, Manuel

- 1982 As reduções jesuíticas, (85-100 p.). En: *Das reduções latino-americanas ás lutas indígenas atuais*, São Paulo.

REGAN, Jaime

- 1983 Las reducciones de los jesuitas en Maynas. En: *Hacia la tierra sin mal*. Estudio de la religión del pueblo en la Amazonia (pp. 48-58) vol. I Iquitos 1983.



Franz Xavier VEIGL (1785)
Población de la Misión de Mainas Almada en río y Misionero con acompañante



Franz Xavier VEIGL (1785)
Pobladores preparándose para la pesca del manatí

LA RELIGIÓN ENTRE LOS COCAMA, CHAYAHUITA Y NAPURUNA



Jaime Regan, S.J.

Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica – C.A.A.P.
Lima, Perú

INTRODUCCIÓN

Esta ponencia se propone estudiar el proceso de transformación religiosa en los pueblos evangelizados por los Jesuitas de Mainas. Es cierto que, después del destierro de los Jesuitas en 1767, muchos otros factores contribuyeron al desarrollo religioso de estos pueblos: otros misioneros, contacto con mestizos y inmigrantes, etc. En consecuencia habrá muchos elementos que no provendrán de la experiencia de las misiones jesuíticas. Por eso, la ponencia se limita a comparación la información sobre religión indígena que se encuentra en el informe de Francisco de Figueroa de 1661 con datos etnográficos actuales tomados de tres etnias: Cocama, Chayahuita y Quichua del Napo (Napuruna), para tener una idea del grado de conservación de la cosmovisión indígena. Luego se completa la presentación con algunos aspectos del catolicismo tradicional de estas etnias. Se han escogido estas tres etnias, porque figuran entre las primeras que fueron evangelizadas; son sociedades relativamente grandes dentro de los que existen hoy en la Amazonía y han conservado su identidad étnica.

LA PRIMERA EVANGELIZACIÓN

Los pueblos evangelizados por los Jesuitas experimentaron un proceso intensivo de catequetización que supondría cambios en su cosmovisión y práctica religiosa, como lo expresan las siguientes citas tomadas de José Chantre y Herrera:

Miércoles, viernes y domingos eran los días señalados para la doctrina de los adultos, y fuera de estos días en que asistían también los párvulos, tenían estos su doctrina todos los demás días por mañana y tarde [...] (1901: 636)

Después de oraciones –en lengua del inga o en la particular de la nación– se repetía la doctrina respondiendo el pueblo a las preguntas del catecismo, que era un compendio claro, cabal y acomodado a los indios, de los puntos principales de nuestra santa fe y de la religión cristiana. (ibid.: 637).

Varios días el misionero hacía pausa en alguna pregunta o respuesta para explicar por partes con símiles acomodados a los indios. (ibid.: 638).

El ejercicio no pasaba de tres cuartos de hora, generalmente al salir el sol o poco después volviesen a sus casas, debido a su trabajo. (ibid.: 639).

Los niños desde los 6 años hasta se casasen [...] horas por la mañana y dos horas por la tarde (ibid.: 641) [...] instrucción especial para recibir sacramentos: catecúmenos para el bautismo, novios para el matrimonio, confesión, comunión (ibid.: 642).

LOS PUEBLOS ACTUALES

1. Napuruna

La población es 6.053 en el Perú, la mayoría del subgrupo Sunu. Entre los napurunas peruanos, el 60% son bilingües y el 40% monolingües, y hablan Kichwa, sobre todo las mujeres. El 92% son católicos. Los Napurunas en el Perú están ubicados en la selva baja, en los márgenes del río Napo, y afluentes. Hay en los alrededores del río Napo 37 comunidades. Son descendientes de inmigrantes del Alto Napo en Ecuador. Los jesuitas se dedicaron a la evangelización de los *runas* de Archidona y Quijos desde la primera parte del siglo XVII. La labor misionarial continuó pujante hasta la fecha de su expulsión en 1767.

El poder formal en las bulas (comunidad) está en manos del *Apu* (jefe kichwa). El poder informal del *ya-chak* (chamán) es también fuerte. La monogamia y la autoridad paterna son dos características tradicionales de este grupo. Este tipo de organización familiar facilita en gran manera la organización de grupos poblados más estables. El *Aylluyachina* (compadrazgo indígena) o parentesco espiritual es muy fuerte, y de ello depende la ampliación social de las relaciones comunales y extracomunales (Chuquipiondo 1996: 14).

La economía napuruna se basa en la subsistencia, es decir, son cazadores, pescadores, recolectores y agricultores. Se practica la *minga* (ayuda mutua), principalmente en las chacras y en la construcción de las casas. Los nativos son casi los únicos económicamente activos del Alto Napo. Los Napurunas son grandes productores de arroz y de plátanos, y además casi todos se dedican a la crianza de animales (gallinas, cerdos, etc.). Los Napurunas dependen del mercado para la obtención de herramientas, combustible, vestidos y alimentos como la sal (Chuquipiondo 1996).

2. Chayahuita

Es un pueblo que ha mantenido un contacto casi permanente, primero con la sociedad colonial de las encomiendas, los misioneros jesuitas y los gobernadores y patrones de Mainas, y después de la Independencia con los patrones, caucheros, hacendados, regatones, petroleros, militares y misioneros actuales. Sin embargo, han logrado conservar su identidad étnica, organización social y cosmovisión (Fuentes 1988: 13). Se dedican a la agricultura, caza, pesca y recolección. Producen un excedente de arroz para la venta en los mercados cercanos. Su población es casi 14.000 habitantes, de los que el 74% son católicos. Actualmente viven por los ríos Parana-pura, Cahuapanas, Sillay, Aipena y afluentes en el Provincia de Alto Amazonas de la Región Loreto.

Los jesuitas fundaron las siguientes misiones: Nuestra Señora de Loreto de Parapapuras en 1652, Presentación de Chayabitas en 1678 y Concepción de Cahuapanas en 1691.

3. Cocama

Los Tupí hablantes del Perú, Cocama, Cocamilla y Omagua, con una población de unos 50.000 habitantes viven principalmente en el bajo Huallaga, bajo Marañón

y bajo Ucayali y los respectivos afluentes. El 84% son católicos. Se distinguen del resto de la población rural ribereña de la región por la conservación de su idioma, la tecnología pesquera y agrícola, y la cosmovisión ancestral. Producen sus propios alimentos y venden algunos productos al patrón usando un sistema de intercambio diferido o crédito en el cual el patrón ofrece sal, kerosene o algún otro artículo, y el nativo más tarde entrega una parte de su cosecha o algún producto de la extracción como la madera o el pescado salado. (Stocks 1981: 97-98; Chibnik y de Jong 1989: 79).

Cosmovisión

Dios

Los misioneros describen con mucho detalle las creencias similares a sus ideas religiosas y agrupan a los espíritus de la naturaleza llamándolos diablo o demonio. Resumo la síntesis de Figueroa (1986:278-9) sobre estas creencias:

- Todas las naciones que hasta ahora se han contactado tienen conocimiento de Dios y lo nombran con un vocablo en cada idioma, llamándolo también nuestro Padre y nuestro Abuelo.
- Dios creó el cielo y la tierra, los hombres y todas las cosas y está presente tanto en el cielo como en la tierra.
- Dichas naciones no se preocupan en señalar a un dios supremo, sino que hablan de muchos dioses que están en distintas partes.
- Tampoco le dan culto como a Creador, ni le invocan, ni saben lo que es juramento.
- Dichas naciones atribuyen a Dios forma humana
- No dan culto al demonio o ídolos porque no los tienen.
- Aunque tenían noticia del demonio, que tiene su morada dentro de la tierra, y le daban un nombre propio en cada nación, no le rinden culto, sino que lo temen.
- Tampoco rinden culto a los ídolos, porque no los tienen.

Napuruna:

Para los Napuruna actuales, todo el mundo natural vive bajo el influjo de espíritus, que ellos llaman "espíritus buenos", y de su antitético "Supay", que es el "maligno". Los napurunas manifiestan sus creencias a través

de un mito de la creación, que narra las bondades del Dios "Yaya". *"Al principio no había sol ni había día. Vivíamos en la oscuridad. Cuando amanecía era como noche de luna. En los tiempos de oscuridad ya estaba Dios Yaya".* En la tradición napuruna está presente la idea de un creador, autor e instructor de la humanidad, a quien suelen llamar "Nuestro Padre", "Yaya". Es el "Gran Soplador" que modeló al hombre de greda y le entregó el piwayo, la yuca, el piripiri y fomentó la agricultura, como se menciona en este mito de la creación:

Para que nosotros existiéramos, Dios, nuestro Papá, de tierra hizo la gente, dicen. De greda hizo a los runas. De aquel tiempo hasta ahora nos hemos multiplicado. Agarró tierra, modeló un hombre de tierra, parado lo hizo y le sopló en la corona ju!, ju!. Cuando sopló le dio pensamiento. El hombre-cito estaba vivo, caminaba y hablaba (Chuquipiondo 1996: 17).

El compañero de Dios aparece como Apústulu o ayudante, y su adversario que se manifiesta como Maligno, creador de las tinieblas o del mal y que desafía a Dios Yaya (o Churi-Hijo) en una competición casi deportiva. En la tradición más antigua algunas estrellas eran personas y ayudaron a Dios en la creación del mundo. A estos personajes del mito los llaman Apústulu porque los Apóstoles eran los ayudantes de Jesucristo (Chuquipiondo 1996: 16-18).

Según los Chayahuita:

El sol y la luna no hay en el cielo; eso está más abajo de donde que vive Dios, su casa de Dios es más arriba, a lo último. Allá no hay noche, es puro día, pero no hay sol infierno (García 1994, II: 153).

El Dios del cielo correspondería al Dios cristiano. Además existe el Dios creador y civilizador, que es Cumpanamá. Muchos lo conciben como un ser humano con barba parecido al misionero europeo. Un tercer Dios es el del mundo subterráneo, Ucuá, que cría los animales silvestres y es el dueño de la noche. Lleva la tierra en la mano o en un lado de la espalda. Cuando hay mucho pecado le pesa el mundo y se cansa y cambia el mundo a la otra mano o al otro lado de la espalda causando así los temblores.

Según los Cocama:

Dios creó el mundo actual habiendo tomado la forma de un ser humano después del diluvio. Para muchas

personas, se ha juntado la idea del Dios creador en forma humana y la de Jesucristo. Lo llaman amo o dueño.

Dios creó el mundo. Dios ha hecho la tierra cuando hubo el diluvio. Con su flechita Dios quiso andar haciendo el mundo. Donde caía bien derecha la flecha, el río quedaba derecho; y donde caía arqueada, quedaban curvas en el río y en la tierra; y así andaba Dios poniendo luego en la tierra todas las cosas, animales, plantas, etc. Después de poner todo en orden subió al cielo (Regan 1993: 118).

Diluvio

Según las tres etnias Dios se hizo hombre y les enseñó las técnicas necesarias para vivir como agricultura, pesca y artesanía.

Napuruna:

Después del diluvio, no había ríos. En un cerro se salvaron unos sajinos, wanganas y tigres. Allí había un poco de agua que venía de la altura, pero se secaba. Cerca pasó Apangura; era tremendazo. Tal vez era el "Kuraga" (jefe) de los cangrejos. Venía de donde sale el sol hasta donde se oculta (de Este a Oeste). Allí nace el Napo. Dijo Apangura: por donde yo ando se formará mañana un río. La gente no creyó. Apangura no andaba derecho, daba vueltas y vueltas.

Pues, así apareció el río al día siguiente (Chuquipiondo 1996: 23).

Los **Chayahuita** también tiene noticias de un diluvio. Figueroa relata que los Mainas decían que un hombre se salvó, en un árbol de zapote, del diluvio, que era un castigo por haber maltratado a Dios, que estaba muy llagado y lo echaron en una poza cenegosa cuando estaban pescando; el que se salvó había sacado, lavado y limpiado del cieno a Dios:

Cierta vez, Cumpanamá estaba pescando con una raíz de barbasco y con su mazo de palo, mientras la gente estaba agarrando pescados [...] Las demás personas que estaban en la pesca dijeron:

Miren, este Abuelo está pescando y la gente está agarrando pescado, vamos a empujarle al agua y nosotros también vamos a agarrar pescado para comer, hermanos.

Le empujaron al agua y le dejaron. Se burlaron de él, se reían [...] y pasaban sin hacerle caso.

Había dos hermanos que le vieron como estaba botado en el agua y ellos dijeron:

¿Qué le pasa al Abuelito? Oiga, hermano, venga que le vamos a sacar del agua, si no, se nos va a ahogar ya.

Sacaron a Cumpanamá. El les dijo:

Gracias, ustedes me han sacado, si no me hubiera muerto. Ya ustedes vayan y hagan su barbacoa en un zapote, y sin decir nada, agarran sus papas, una cada uno, las asan después de asar sus pececitos, y si alguien les preguntan, no le avisen lo que están haciendo, porque si les avisan ustedes tampoco no van a escapar, ni a su mamá le van a decir. ¿Por qué, pues, me han empujado cuando yo estaba haciendo pesca? ¿No quería yo enseñarles así, para que algún día, cuando hagan pesca con una raíz de barbasco?

Esos dos hermanos se han ido a su casa muy tristes, porque Compañamá les ha dicho que a medianoche iba a venir el diluvio [...]

Ellos cumplieron todas esas órdenes; cuando ya eran las cinco de la tarde, de repente, tronó el cerro, hubo también rayos y toda oscuridad estaba viniendo del cerro, llovía. Todo eso era el diluvio [...]

Los dos hermanos subieron el zapote, ahí no llovía, por el poder de Cumpanamá. Y crecían las quebradas y los ríos [...] venía la creciente sonando del cerro, tapó todas las casas, la gente estaba gritando y diciendo “¡Dios mío! Otros lloraban. La gente quedó ahogada.

El Zapote comenzó a estirar por el poder de Cumpanamá. Cuando tenían hambre comía papa. De una semana de sentados cogieron un zapote verde y lo soltaron, de ahí cayó al agua y escucharon que ha sonado. Decían: “Ya está mermando”. A la cuarta semana se hacía de día y el zapote estaba bajando, haciéndose chiquito como antes (García 1994, III: 22-5)

Según Figueroa (1986: 278), “Decían (los Mainas) también en su gentilidad que antiguamente, bajando un Dios por el Maraón y subiendo otro de abajo por él, para comunicarse abrieron el Pongo”.

Un aguaruna de una zona vecina ha dado una versión actual:

Hay dos cerros en Pongo de Manseriche; a la izquierda mirando río arriba vivía Cumpanám con su hija; a la derecha vivía Apajuí. Se comunicaban y tenían buenas relaciones: Un día la hija de Cumpanám salió a echar agua a los jardines. A la vez salió Apajuí; la vio y la deseó y la chica quedó embarazada. Cumpanám se molestó, discutieron y dijeron “no podemos vivir juntos, tenemos que irnos” Salió Cumpanám con todas sus cosas para ir a otro lugar, río arriba. Por el peso dejó muchos baúles en el río y no se podría transitar. Apajuí lo limpió para abrir paso, pero quedaron muchos baúles donde ahora hay pongos.

La casa, jardín y sisa de Cumpanám y Apajuí quedan, pero no se puede llegar al lugar porque se oscurece y viene lluvia con trueno, viento. Hija de Cumpanám es María (Abel Uwarai Yagkug).

Los **Cocama** cuentan el relato del diluvio y una familia que se salvó en una balsa. Después de la creación de un mundo nuevo y haber enseñando a la humanidad lo necesario para vivir, el Ángel de Dios se retiró a un lugar donde las chacras producen sin esfuerzo y nunca se acaban (Regan 1993: 124-128).

El alma y su destino

La creencia sobre el alma de los **Napurunas** se expresa en este mito:

Todo runa tiene a lo menos dos almas: “el angelishitu” que sube donde Dios, y también el “aya” que algunos identifican con nuestra sombra. El “aya” se queda en tierra en este mundo al morir nosotros. Vive como un viento “aya wayra” (José Noteno, Monterrico).

Por su parte, los **Chayahuita** dicen que el ser humano tiene dos almas.

Una que se llama *huaya*, al morir una persona, se va al cielo. La otra, que se llama *quirohuayan* puede quedar vagando por la tierra (Fuentes 1988: 167). Algunos señalan tres almas.

Mientras que, para los **Cocama**, toda persona tiene dos o más almas. Cuando muere, una de las almas va al lugar de felicidad para “*ver la cara de Dios*”. La otra alma se queda vagando en esta tierra esperando la oportunidad para reencarnarse. Este período de vagancia es lo que entienden por “*infierno*” (Figueroa; Regan 1993:

191-192). Tessmann (1930: 75) también encontró el concepto de dos o más almas entre los Cocama: *“El hombre tiene dos almas, las cuales en el momento de la muerte abandonan el cuerpo. La una se llama dsawa, la segunda maisangara”*.

Tsawa es la sustancia espiritual que informa el cuerpo humano. Es sinónimo de “sombra”. *Tsawa tini* (sombre blanca) resalta las cualidades buenas de la persona. Va al cielo cuando la persona muere. *Tsawa tsuni* (sombra negra) es el alma que se queda vagando en la tierra y que a veces se aparece a la gente (cf. Espinosa 1989: 46). Puede transformarse en un animal o reencarnarse en una persona. Por ser peligroso también lo llaman *mai tsangara*, que significa espíritu malo o caballero blanco. Maroni dijo que era una lástima que muchos le dan al demonio el mismo término que a los españoles y aun al misionero que los adoctrina.

Sobre el destino del alma, Figueroa (1986: 283) dice que para el indígena *“no hay castigo en la otra vida”*. Según los Napuruna, cuando una persona se muere, el alma (*angelishitu*) se encuentra frente a una escalera, donde hay un perro gigante que sólo deja pasar a los buenos. Si es malo, tiene que ir a *Nina Pacha* (el lugar del fuego) para quemarse. Una vez purificada, el alma se presenta a Dios en el *Hawa Pacha* (Regan 1993:201).

Según los Chayahuita:

Hay dos caminos, el camino del diablo es ancho, el camino de Dios es chiquito y angostito. En la parte donde comienza el camino de Dios está el alma del ahijado, cuidando a los que vienen para que los reciban y nos conduzcan a Dios... Por donde comienza el camino del diablo está el alma del aborto, nos quiere mandar por ese camino ancho porque es malo; el aborto es diablito... Nuestro perro también está en el camino, antes del aborto y del ahijado. El perro viene del infierno, porque el perro es diablo y nos dice si nos encuentra: ¡Ah! recién vienes. Antes, cuando yo estaba en la tierra me aborrecías, a veces no me dabas de comer. Entonces nos envía al infierno (García 1994, II: 153).

Los jesuitas en el siglo XVII encontraron el concepto de la reencarnación entre los Cocama (Figueroa 1904: 102), y sigue vigente hasta hoy (Regan 1993: 196-198). Generalmente, el alma se reencarna en un niño que está por nacer. Pero el alma también puede reencarnar o incorporarse en un adulto.

No siempre reconocen un destino del alma, en relación a la responsabilidad moral, que se traduzca en una recompensa o castigo después de la muerte. Los castigos se dan en esta vida por medio de enfermedades y desgracias. Si hay castigos después de la muerte, no son eternos. Por otra parte, para los Cocamas, las personas que están sin maldad se salvarán de la destrucción de este mundo y vivirán en un paraíso terrenal.

El tema del destino del alma es uno de los lugares de la cosmovisión donde contrastan el pensamiento indígena y el cristiano. El mismo informante puede dar respuestas diferentes, según el contexto, en el intento de abarcar ambas tradiciones religiosas. Se habla también de personas que se habían muerto y luego resucitaron (Figueroa; Regan 1993:199).

Según los Napuruna el alma de un chamán se puede convertir en puma. Para los Cocama, después de la muerte el alma del chamán se convierte en *purahua*, una boa, que es el espíritu protector de la cocha.

Los espíritus de la naturaleza

Toda especie animal tiene su espíritu protector. De ahí se fundamenta todo un sistema de “amos”, tanto para los animales como para los vegetales. El nombre de estos espíritus protectores varían. Los Tupí (Cocama, Cocamilla y Omaguas) y los Chayahuita expresan esta realidad con la palabra femenina “Madre”, mientras que los Napuruna usan la palabra masculina *Kuraka*, pues, para ellos, toda especie tiene su jefe. El *Kuraka* o guía llamado también el verdadero padre de la especie. No es raro que el *Kuraka* o la Madre sea un gigante, primer ejemplar o prototipo de la especie (Chuquipiondo 1996: 23).

Para los **Napurunas**, el *Sacharuna* (gente del bosque) es presentado por los napurunas como el dueño de los animales, que premia con abundante cacería a los que se comunican con él y le hacen caso o, en caso contrario, los castiga; enseña las virtudes y cualidades medicinales de las plantas. También el *Sacharuna* protege a los animales y prueba a los cazadores, de los que los valientes se hacen sus amigos y tienen éxito en la caza. Por otra parte, *Sacharuna* castiga a los que cazan demasiadas piezas.

En el fondo de las aguas vive el *Yakuruna* (gente del agua), *kuraka* de los espíritus del agua; el más importante éstos es el *Yakumama* (madre del agua), que siempre está al acecho de los incautos navegantes a los que quie-

re convertir en víctimas. El Yakumama se presenta como una boa gigante que tiene la facilidad de transformarse y le llaman *Yaku-warmi* (mujer del agua). A continuación veremos en este mito de la *Yaku-warmi* el modo de presentarse ante los hombres:

Figuroa (1986: 278) dice que los Mainas llaman a Dios *Yñerre* y que en una cueva tenía por mujer a un cu-lebrón grande, *Madre del Agua*; tres indios se fueron y los murciélagos mataron a dos, el otro trajo medicinas que enseñó *Yñerre*.

Según los Napurunas:

[...] Antiguamente nuestros antepasados podían cazar, también con mujeres “amarun” (o sea boas). Había una vez, dos hermanos solteros. Al ver que no dejaban madurar el ají en su chacra, que se acababa siempre, se preguntaban: –¿Quién se comerá nuestros wayos de ají? [...] Estos hermanos no eran cualquiera, vivían “dietando” para poder tener poderes mágicos. Vinieron dos mujeres a coger cada cual su tronco de ají. En ese rato, los dos runas salieron de su tambito y tsas! [...] way! way!, las cogieron todo. Entonces ellas se convirtieron en boas, víboras, isula, avispa y picaban tanto, que el hermano mayor soltó la suya, no aguantando más. En cambio, el hermano menor no la soltaba [...] La cogió entonces y llevó hacia su casa. –Mamá, he encontrado una mujer! Su madre le preguntó: – ¿Qué mujer? – Una Yaku-warmi, una mujer del agua!.

Todos los hermanos menores se fueron a curiosear y encontraron solo una boa [...] Cuando el hombre fue a traerla, había recobrado su forma de mujer, era una persona completa. La llevó a casa y vivieron juntos mucho tiempo (Chuquipiondo 1996: 22).

El Yakuruna, lleva siempre el título de dueño de los peces, y a veces dueño de los animales, pero hay también un tipo de Yakuruna, es el bufeo colorado o delfín del río, que según los napurunas, puede convertirse en un ser humano y entrar en el pueblo para llevarse a alguna persona a vivir con él debajo del agua. Los pescadores consideran a *Amarun*, la boa, como la diosa fluvial.

Para los **Chayahuitas**, *Tanahuaya* es el espíritu del bosque o *sacha-run*a. Reconocen a una serie de espíritus llamados “Madres”, que son protectores de las especies de animales y plantas y de los lugares geográficos prin-

cipales. Hay una relación con las sociedad humana. Promueven la fertilidad de las especies y castigan transgresiones morales o ecológicas (Fuente 1988: 168).

Para los **Cocama**, los lugares importantes de la naturaleza tienen protectores llamada “Madres”: en los ríos, el *Purahua* el prototipo de la boa o anaconda y el bufeo o delfín. Todo árbol tiene madre.

Chamanismo

Para los **Napurunas**, una figura importante en la vida es el *Yachak*, que deriva del verbo quechua *‘yachana’* (saber), o *Sinchi Yachak* (sabio fuerte). Un *Yachak* es capaz de comprender, ver y relacionarse por un lado con hechiceros, y por otro lado con espíritus y almas de los antepasados. Su antitético, el brujo, se llama *Mikuh* (el que come gente), *Millay Yachak* (sabio feo), o *Sagra* (malo).

El *Yachak* es el mediador entre este mundo y el otro. El *Yachak* es un curandero. Los napurunas creen que ninguna enfermedad proviene de una causa natural; más bien consiste en un mal espiritual o mágico provocado por un virote (chunda) o pahu (peligro o daño omnipresente en la selva). La brujería o daño está muy ligada a la envidia y venganza, tanto de humanos como de los espíritus, además tienen la idea de que los “amos” de los animales pueden causar alguna enfermedad en señal de venganza. Otra teoría explica, la enfermedad como el robo del alma por un supay y otra “sagra”. El poder de *Sagra*, cura a la comunidad, pero hace daño (kutipana) a sus enemigos.

Aparece como justiciero. El *Yachak* vigila el bienestar de sus paisanos; se le ruega que consulte los oráculos de los espíritus para conocer la causa de una muerte o el culpable de una desgracia.

El equipo del *Yachak* es sencillo: un manojo de hojas (huguru), cuyo ruido semejante a la maraca indica la presencia del espíritu auxiliar. Sus gestos y acciones consisten en sacar flema, soplar, sobar (masajes) y aventar con hoja de shakapa. El poder del *Yachak* se asimila al humo del tabaco, cuya virtud purificante y fortificante desempeña un papel mágico en el ritual.

Tiene instrumentos mágicos como el tabaco y la pukuna que regala a sus protegidos, como nos lo muestra en el mito de *Chunda-Supay* y de *Agama*, que para los *Yachak* estos espíritus (ayudantes) serán importantes en las curaciones de las enfermedades.

El Chunda-Supay es un espíritu muy poderoso y el más importante. Es el principal maestro del Yachak, los lleva y los enseña a ikarar con tabaco y el modo de usar los virotes o chonta. Este espíritu aparece en forma de ru-na, con kushma negra, cabello negro y fumando tabaco (Chuquipiondo 1996: 19-21).

Los Chayahuitas llaman a los curanderos médicos o los designan según los medios que emplean: ayahuas-quero, toeros, maricahuero, tabaquero. Curan las dolencias chupando el lugar afectado para sacar los virotes, soplan humo de tabaco, y cantan icaros, recetan plantas medicinales y dietas. También shingachean.

En cuanto a los **Cocama**, según Figueroa (1986: 278-281):

Los mohanés o hechiceros lo invocan (al diablo) para saber algunas cosas, aunque no lo adoran: cuando van a cazar, sanar o morir el enfermo, cosas de guerras, conjuran y maldicen; no hay enfermedad ni dolor, o hinchazón, que no digan es hechizo de alguno; para saber quién hizo el hechizo, beben del zumo del árbol que llaman borrachera, floripondio o campana (por su flor).

El banco o *tsumi* trabaja hoy de la misma manera que describe Figueroa (280):

métense dentro de toldos o rincones donde cantan y hablan entre dientes dando a entender que se comunican con el demonio; dicen que bajan al profundo de las aguas del Marañón donde los moradores de debajo del agua le habían dado aquella bebida

Lo que Figueroa llama demonio es el alma de un chamán difunto que tiene la forma de la *Purahua*, una boa que es la Madre del Agua. Cuando muere un *Tsumi* (chamán) se convierte en *Purahua*.

Ritos de transición

Napuruna:

Ritos a los espíritus del monte (bosque).- En toda la Amazonía, los rituales a los espíritus de la vegetación se desarrollaban principalmente en la fiesta de las palmeras de Chonta (*Chunda fista*) o del Piwayo, que quizás hoy se confunda con la *úmisha* del carnaval loreto. La comunidad de Campo Serio celebra la Chunda fista con una ceremonia religiosa, que consiste en cantos y ora-

ciones de acción de gracias al Dios Yaya por haberles dado el mitayo diario. Convidan masato de piwayo, finalmente terminan con una danza alrededor de la *úmisha* que simboliza el Árbol de la vida o de la abundancia. Seguidamente se da inicio a la fiesta del Carnaval, concluyendo con el corte de la *úmisha*.

No sería de extrañar también que las horas pasadas en soplar los shilingatus (trompetas de los espíritus de la vegetación y fecundidad) de enero a Carnaval por el Alto Napo serían restos de dichos rituales de fecundidad agraria, que tenían lugar en la amazonía después de haber quemado las chacras (enero-febrero) (Chuquipiondo 1996: 26).

Ritos fúnebres. Preparan el ataúd, utilizando una canoa, donde ponen sus pertenencias encima de una llanchama. Las mujeres encomiendan al difunto flores y frutas, para que él las lleve al *hawapacha* donde se encuentran sus familiares difuntos. Cuando llevan el ataúd al puerto, limpian el camino con humo de tabaco, para que el difunto no se quede a molestar. La despedida consiste, en que las mujeres lloran cantando. Luego los familiares abandonan la casa por una semana. Al regresar limpian, barren y echan humo de tabaco, aunque puede parecer extraño que el alma de un ser querido se vuelva agresiva. Después del período de luto, los dolientes se reintegran a la comunidad por medio de *luto kacharina* (despedida de luto), que consiste en un velorio, que a media noche se convierte en fiesta alegre. Este rito reduce la ansiedad en una situación de crisis de la vida y prepara a la familia a reorganizar su vida sin la presencia de un ser querido.

Matrimonio. El matrimonio napuruna es el paso a la edad adulta y es muy sencillo. El joven pide al padre la mano de la futura novia; a veces va acompañado de su padre o de una persona mayor. Siempre lleva una botella de aguardiente. Si acepta al joven, ya pueden casarse. Entonces comienza la preparación. Una semana antes de la boda, el novio y sus ayudantes se internan en el monte para proveerse de carne y ofrecerle a la madre de la novia y sus parientes. La boda dura tres días. Después de vestir a los novios con atuendos propios, se dan la mano en el rito de entrega y organizan un baile ritual frente a frente. Les dan consejos (*kamachina*) a los novios y comen. Por la noche también les dan largos consejos con el rito del perdón (*alluyachina*). Hacen dormir a los novios en una cama preparada en un cuarto o dentro del mosquitero para que realicen el acto sexual,

mientras tanto los presentes efectúan un baile ritual con una muñeca de trapo (*chawchawawa*).

Chayahuita

Un símbolo clave para los ritos de transición entre los Chayahuita es la piedra plana. Después del nacimiento, un niño es colocado encima para expresar el deseo que tenga una larga vida. Dicen: *“las piedras no mueren”*. En el rito femenino de la pubertad, la chica, aislada en un rincón de la casa, tiene que permanecer sentada en esta piedra, mientras hila algodón y se sujeta a otras acciones simbólicas que la preparan para su papel de esposa y madre de familia. La piedra representa el deseo de una larga vida y es símbolo del papel de la mujer en dar continuidad a la sociedad a través de los hijos. Después del entierro de un miembro de la familia, su deudos se colocan encima de la piedra como símbolo de su deseo de que no haya más muerte y que continúe la vida (Fuentes 1988: 178-183; García 1994, II: 53-65).

Fiestas católicas

La velada es la forma típica de celebrar la fiesta del Santo Patrón del pueblo y otras fiestas del calendario católico. Este tipo de celebración se encuentra, tanto en los pueblos indígenas como en los no-indígenas. El mayor-domo con sus ayudantes prepara el altar con la imagen de Cristo o el santo y también los alimentos. Se realizan danzas delante el altar toda la noche hasta el amanecer. Hacia la medianoche se hace la entrega ritual del voto al mayordomo para el año siguiente. El voto consiste en los alimentos y bebida de la fiesta.

Entre los Kichwaruna del Napo no se conoce a ningún caserío que celebre fiesta de un santo. Todos celebran sólo fiestas de Cristo, sea Navidad, sea Pascua (José Noteno, Ana Papa Rayo, y Pascuala Coquinche, de Angotero Pampa)

Entre los Omagua el nombre del santo patrón es San Joaquín. La fiesta se celebra del 15 al 16 de agosto de cada año por costumbre de los antepasados (Semira Ibarán Ipushima, San Joaquín de Omaguas).

Para los Cocamilla cada comunidad tiene su santo patrón, pero tienen como fiesta de todos a la Purísima, el 8 de diciembre (Julián Yuyarima Yahuarcani, Arahuate).

Las fiestas principales del calendario católico son los siguientes: Año Nuevo, Reyes, Carnaval, Semana

Santa y Pascua, Corpus, Todos los Santos y Difuntos, y Navidad.

Lo típico de las tres etnias en la celebración del Año Nuevo, el día del cambio de las autoridades, cuando el teniente gobernador entrega las varas a los varayos como símbolos de su autoridad.

Para elegir a los varayos se convoca a todo el pueblo a una reunión y eligen a diez varayos (policías) y a otros tres colaboradores: tesorero, secretario y un panteonero o sacristán. El teniente gobernador, la máxima autoridad del pueblo, da las palabras de bienvenida y exhortación a los nuevos varayos. Después entonan músicaailable como signo de agradecimiento por la colaboración que brindarán los nuevos varayos.

El animador del pueblo lee el Evangelio y hace una breve reflexión de ella, luego se hace la bendición de las varas. El teniente gobernador y el agente municipal llaman a cada uno por su nombre. El varayo entrante se acerca a la mesa y declara bajo juramento cumplir puntualmente las obligaciones y hacen la entrega de las varas. El servicio que prestan es sólo un año. Sus varas o bastones son de madera dura, shungo.

El día de Reyes es la fiesta de los nuevos varayos, y los pasean por el pueblo (Julián Yuyarima Yahuarcani, Arahuate).

Carnaval se ubica como la antítesis de Cuaresma para resaltar el carácter de penitencia de la Cuaresma. Cortan un árbol, lo levantan en la plaza del pueblo y lo adornan de regalos: tela, jabones, caramelos, etc. Se ponen a bailar alrededor del árbol y con un palo dan golpes. El que tumba el árbol tiene que organizar la fiesta el año siguiente. Esta fiesta se celebra también entre los no nativos.

Entre los Cocama y Cocamilla actúan conjuntos de penitentes que se disfrazan de demonios. Son varones que se aíslan algunos días en el monte para hacer penitencias por sus pecados y regresan vestidos de demonios, que significa que el penitente están ya purificado. Los “demonios” han salido de la persona y regresan para molestar a la gente y burlarse de ellos. Danzan por el pueblo ridiculizando lo que está mal en el pueblo. Se llaman *Maicuco* o “demonio blanco”. Las máscaras que emplean tienen cuernos y están pintadas de caricaturas, aparentemente de soldados españoles del siglo XVII

(Stocks 1981:175). Actúan también en Jueves Santo y Corpus Christi. Hacen la promesa de actuar de diablos durante doce años. Si no cumplen, los espíritus del bosque los puede robar. Los misioneros de Mainas comentaban que los indígenas concebían el diablo como un hombre blanco.

Durante la Semana Santa hay una serie de celebraciones religiosas que permiten una activa participación del pueblo. El Jueves Santo, entre los Cocamilla, se anuncia la muerte de Cristo con un disparo de una escopeta. Arreglan unos adornos y organizan un velorio para Jesús. Dos hombres hacen de guardia por turno una hora cada pareja durante toda la noche para que el diablo no lo lleve. El Viernes Santo hacen la procesión de la sepultura, en la que los hombres llevan la imagen de Jesús y las mujeres la de la Virgen Dolorosa. Durante estos dos días cesan las actividades normales y la gente guarda silencio y no come carne ni pescado. Hasta hace pocos años, los penitentes se autoflagelaban con una bola de cera llena de vidrio roto y sujeta a un látigo hecho de piel de vaca marina. El sábado por la noche los padres de familia azotaban a sus hijos arrodillados.

El domingo se anuncia la resurrección de Jesús con disparos de escopeta, banda de músicos y campanas. En Pueblo Chayahuita se realiza la procesión del encuentro de Jesús resucitado con su madre.

Se celebra la fiesta del Corpus Christi en Santa María de Cahuapanas y Pueblo Chayahuita dos antiguas misiones de los Jesuitas a donde acude mucha gente de otras comunidades. Se hace una procesión con el cuerpo de Cristo yacente, la Virgen y la custodia.

El día primero de noviembre se celebra el Día de los Ángeles, cuando se recuerda a los niños difuntos. Algunos adultos acompañan a los niños al cementerio, para rezar en la tumba de cada niño fallecido y visitar las casas donde vivían los recién fallecidos, donde está preparada una mesa con diversas frutas. El encargado reza y luego grita "Ángeles, Ángeles". Entonces los niños cogen toda la fruta que pueden y van corriendo a la casa siguiente para repetir el rito.

El día 2 se realiza un rito parecido al de los niños en el cementerio, la Iglesia o las casas particulares, donde tienen preparadas las comidas que más le gustaba al difunto. Después de rezar por el difunto la gente agarra la comida y bebida riéndose y empujándose.

En Navidad hacen fiesta que incluye danzas rituales delante la escena del Nacimiento de Jesús.

Los movimientos mesiánicos

El continente sudamericano ha experimentado gran variedad de movimientos sociales, políticos y místicos. Dentro de las situaciones coloniales y neocoloniales, el pueblo ha buscado canales de resistencia y de transformación. Uno de estos movimientos son los mesiánicos. Métraux (1973:5) resume sus características:

Se encuentra, por tanto, en América del Sur el esquema clásico de los movimientos mesiánicos; la creencia en un profeta u hombre dios, el desarrollo de una acción que tiende a apresurar el advenimiento de la edad de oro, la reacción social y cultural contra la civilización blanca, y también a menudo la formación de una nueva religión sincrética.

La tradición cultural no es necesariamente la causa inmediata de estos movimientos, sino que muchas veces tienen causas materiales y sociales específicas. La tradición más bien encamina al pueblo a este tipo de respuesta y proporciona muchos de los rasgos propios del movimiento. Un movimiento de este tipo existe actualmente, en la zona en la Región Loreto de la selva amazónica del Perú y también del Alto Solimoes en Brasil, donde se busca la legendaria Tierra Sin Mal. El movimiento de los Hermanos de la Cruz (véase Regan 1993: 337-370; Agüero 1994).

CONCLUSIONES: EVANGELIZACIÓN Y HETEROGENEIDAD

Hay que distinguir entre la época de la evangelización jesuítica y el período posterior, cuando no hubo un adoctrinamiento sistemático. Los elementos que contribuyeron a mantener la identidad étnica, después del período de misiones, fueron la tecnología, el chamanismo, la continuidad de las antiguas redes de alianza procedentes de su tradición anterior, el sistema de autoridades y las fiestas religiosas que tienen su origen, en parte, en las reducciones de Mainas.

No uso el término aculturación porque implica que se mide o se juzga a ciertos aspectos de la cultura desde la óptica de otra cultura. Las personas están "achucutadas" cuando adoptan las modalidades de la cultura dominante. Más bien se puede tomar el término *diglosia* de

la lingüística para describir el proceso de evolución religiosa en la región de Mainas (Lienhard 1996).

Los tres grupos han conservado la mayoría de los elementos de su cosmovisión: el concepto del alma, los mitos y el chamanismo. Incorporaron nuevos elementos. Hay algo de transformación en los mitos, que dan nombres bíblicos a algunos personajes de los mitos.

Son cristianos católicos, aunque pasaron muchos años con poco contacto con sacerdotes y otros representantes pastorales de la Iglesia. La religión ha llegado a ser el núcleo de la resistencia de estas tres culturas. Las fiestas y otras actividades religiosas tienen una semejanza a las prácticas de los no-nativos y han servido como una

aceptación hacia afuera de su etnia, que a la vez ha ayudado a conservar aspectos fundamentales de su cosmovisión, como es el chamanismo. En el caso del chamanismo no hubo un intento directo de suprimirlo, aunque los misioneros creían que los chamanes se comunicaban con el diablo. Dudaban de la eficacia de estas prácticas.

Un área donde hubo un desencuentro con la cosmovisión cristiana europea es el concepto y destino del alma. Sobrevive el espíritu místico dominante que se encuentra en cataclismología: mitos de diluvio, incendio universal; el mundo está condenado a una destrucción futura más o menos próxima; necesidad psíquica de lograr la salvación alcanzando el paraíso.

Bibliografía

- AGÜERO, Oscar
1994 *El Milenio en la Amazonía: Mito-Utopía Tupí-Cocama o la Subversión del Orden Simbólico*. Quito: Ediciones Abya-Yala, Lima: CAAAP.
- CHANTRE Y HERRERA, José
1901 *Historia de la Compañía de Jesús en el Marañón Español, 1637-1767*. Madrid: Imprenta de A. Avrial. (original c. 1770).
- CHUQUIPIONDO, Homero
1996 *Espiritualidad Napuruna e Inculturación, tesis para optar el título profesional en Ciencias Teológicas*. Lima: Instituto Superior De Estudios Teológicos "Juan XXIII".
- ESPINOSA, Lucas
1989 *Breve Diccionario Analítico Castellano-Tupí del Perú*. Iquitos: Ediciones CETA.
- FIGUEROA, Francisco de
1986 *Relación de las Misiones de la Compañía de Jesús en el País de los Mainas*
En: *Informes de Jesuitas en el Amazonas, 1600-1660*, Jaime Regan, compilador. Iquitos: IIAP-CETA. (original 1661).
- FUENTES, Aldo
1988 *Porque las Piedras No Mueren: Historia, Sociedad y Ritos de los Chayahuita del Alto Amazonas*. Lima: CAAAP.
- GARCÍA, María Dolores.
Buscando Nuestras Raíces, 7 tomos. Lima: CAAAP. 1994-1998.
- JOUANEN, José
Historia de la Compañía de Jesús en la Antigua Provincia de Quito, 2 tomos. Quito: Editorial Ecuatoriana. 1941-43.
- LIENHARD, Martín
1996 "De Mestizajes, heterogeneidades, hibridismos y otras quimeras"
En: *Asedios a la Heterogeneidad Cultural: Libro de Homenaje a Antonio Cornejo Polar*. Philadelphia: Asociación Internacional de Peruanistas.
- MERCIER, Juan Marcos
1979 *Nosotros los Napu-runas. Napu Runapa Rimay. mitos e historia*. Iquitos, Editorial CETA.
- REGAN, Jaime
1993 *Hacia la Tierra Sin Mal: La Religión del Pueblo en la Amazonía*, segunda edición. Iquitos: CAAAP, CETA, IIAP.
- STOCKS, Anthony
1981 *Los Nativos Invisibles: Notas sobre la Historia y Realidad Actual de los Cocamilla del Río Huallaga, Perú*. Ñima: CAAAP.

¿LAS MISIONES JESUITAS, UNA UTOPIÍA POSIBLE?



Manuel M. Marzal S.J.

Departamento de Ciencias Sociales
Pontificia Universidad Católica del Perú
Lima, Perú

Esta ponencia quiere sintetizar el tema del seminario. En el doble proceso de análisis y síntesis con que se abordan los hechos sociales, casi todas las ponencias han hecho un análisis de situaciones concretas, mientras que ésta hace una síntesis de la misión jesuítica colonial. Esta síntesis se basa, no en las ponencias del seminario, cuyo contenido desconocía, sino en el capítulo final de mi obra *La utopía posible. Indios y jesuitas en la América colonial* (1992 y 1994), que es una antología de las crónicas de cuarenta misioneros de la América española, francesa y lusitana sobre los indios y las misiones. Además, tal síntesis no pretende reemplazar la que cada lector se haga después de leer las distintas ponencias de esta obra, las cuales apoyan, matizan, cuestionan o rectifican la hipótesis global de la **utopía jesuita**.

Comienzo por el significado que doy a ésta. Es sabido que el pensamiento utópico ha sido una constante en la literatura social, como se ve en Platón, Moro, Campanella, Saint-Simon, etc. (Krotz 1988). Pero, para muchos un rasgo de la postmodernidad es el fin de las utopías, si bien hay quienes piensan que el mercado neoliberal es nueva utopía, pues parece poner al alcance de todos las riquezas del mundo, aunque, por otra parte, agiganta la sima entre las minorías ricas y las mayorías empobrecidas. Yo no voy a hablar de utopía a secas, sino de utopía posible, en el doble sentido de hacer real de algún modo la utopía y de hacerlo en un contexto histórico concreto. La Compañía de Jesús llegó al Brasil en 1549, al Perú en 1567 y a Nueva Francia en 1611 y, tras dos siglos de labor misional en la América portuguesa, española y francesa, realizó, al menos en sus misiones más exitosas, una de las más notables utopías de la historia. La ponencia tiene tres partes: 1) Acosta, el inspirador de la utopía posible, 2) la construcción de la utopía, y 3) el balance de la utopía.

1. ACOSTA, EL INSPIRADOR DE LA UTOPIÍA POSIBLE

José de Acosta (1540-1600) fue el inspirador y el guía de las misiones jesuitas americanas en su *De procuranda indorum salute* (1588). Poco después de llegar al Perú, Acosta hace un largo viaje por el centro del Tawantinsuyu y comprueba el fracaso de la primera evangelización. Como provincial del Perú en 1576, preside la 1ª Congregación de la provincia, que formula la respuesta jesuita a ese fracaso, que será el germen del *De procuranda*. En esa obra, en la que sintetiza su labor pastoral americana y su experiencia en el 3º Concilio de Lima (1582-83), Acosta trata de superar la doble contradicción de la evangelización. Una era el origen diabólico atribuido a las religiones indígenas, con el agravante de que ellas permeaban toda la sociedad. Y la otra, la estrecha unión de la Iglesia con el Estado colonial, que impuso a los indios una dominación política, económica y cultural. Por eso, Acosta propone una evangelización que, en lenguaje actual, se puede llamar **inculturada** y **liberadora**, y que constituye la utopía posible.

1.1 La evangelización inculturada

Acosta dijo que los misioneros aceptaran las costumbres religiosas que no se oponían al evangelio. Es cierto que él era un hombre de su tiempo y admitía la difundida creencia del origen diabólico de las religiones indígenas, heredada de la teología medieval, que se apoyaba en ciertos textos bíblicos (Bar 4,7; Sal 96,5). Más aún, él pensaba que las semejanzas entre las religiones indias y la cristiana, como la creencia en otra vida o la confesión oral de los pecados, eran una *parodia del diablo*, por más que Dios se sirviera del engaño para facilitar la conversión de los indios. A pesar de ello, Acosta rechazó el método de *tabula rasa* frente a los templos, ídolos y demás símbolos religiosos, que practicaron no sólo

muchos conquistadores para legitimar sus rapiñas, sino también no pocos misioneros. Tal rechazo lo basó en que los indios, a pesar de su idolatría, podían conocer a Dios con la luz de la razón. En su *Historia* escribe que *“en muchas cosas no deja la luz de la verdad y razón algún tanto de obrar en ellos; y así comúnmente sienten y confiesan un Supremo Señor y Hacedor de todo, al cual los del Perú llamaban Viracocha y le ponían nombre de gran excelencia”* (1954: 141).

Según el *De procuranda*, *“esforzarse en quitarles por la fuerza la idolatría antes de que ellos espontáneamente reciban el evangelio, siempre me ha parecido [...], cerrar a cal y canto la puerta del evangelio”* (1987:261)). Más aún, apoyándose en el Papa Gregorio que recomendó al evangelizador de Inglaterra que partiera de las costumbres existentes (1984:589-591), formula el principio misional de conservar todo lo bueno de las culturas indígenas:

Hay que ir poco a poco imbuyendo a los indios, en las costumbres cristianas y en nuestra forma de vivir. Y hay que cortar paso a paso los ritos supersticiosos y sacrílegos y los hábitos de bárbara fiereza. Pero en los puntos en que sus costumbres no se oponen a la religión o a la justicia, no creo que se las deba cambiar así porque sí. Hay que conservar sus costumbres patrias y tradicionales que no vayan contra la justicia, y organizarles jurídicamente conforme a ellas, tal y como ordenan las disposiciones del Consejo de Indias (1984: 587).

1.2 La evangelización liberadora

Acosta pensaba que, para evangelizar, se debía tomar distancia, tanto del Estado colonial que, por el regio patronato otorgado por el papa Alejandro VI, se consideraba Estado misional, como de los colonos, pues estaba consciente *“de la depravación de nuestros hombres, de tan inmenso abismo de avaricia, de tan violento pillaje y servidumbre y de tan inauditos ejemplos de crueldad”* (1984:233). Era el escándalo de la conquista, que había cambiado al clérigo-encomendero Bartolomé de las Casas y lo hizo defensor de los indios y promotor de proyectos de evangelización pacífica en la Costa de Paria (Venezuela) y Tezulutlán (Guatemala), según la tesis de su tratado sobre la evangelización (1537). Sin embargo, Acosta tomó una postura diferente a las de Las Casas. La razón es llegó a América como setenta años después que éste y se encontró otra realidad. Según Sarmiento de

Gamboa (1572), Carlos V estuvo a punto, en la época de Las Casas, de abandonar la conquista americana por razones éticas; pero, al llegar Acosta, los **justos títulos** no se discutían, los españoles habían decidido quedarse y estaba vigente, a pesar del fracaso de las Leyes Nuevas (1542-1543), un orden legal más respetuoso de los indios. En efecto, según Baciero (1988), en 1569 el Virrey Toledo trajo de la *Junta Magna de Madrid* (1568) *“un nuevo plan de pacificación y convivencia de acuerdo con el nuevo espíritu de la legislación y el informe grave y ponderado presentado por Juan de Matienzo al Consejo de Indias, y además las Ordenanzas de pacificación de 1573, dadas por Felipe II el 13 de julio de 1573, suspenden de modo definitivo toda clase de guerras de conquista”* (1988:119).

Por eso, Acosta no se plantea cómo romper la dominación colonial, sino cómo evangelizar a los indios a pesar de ella, tratando de minimizarla y de salvar los derechos indígenas. Esto es claro en su análisis de la mita, que era, por una parte, según una expresión generalizada, *cuchillo de los indios*, y, por otra, base de la minería colonial. Acosta no niega su dureza y aun la compara con las pesquerías de perlas, que causaron tantas muertes de indios y fueron prohibidas por el rey. Recojo una parte de su descripción de la mita:

las venas de plata están en lugares fragosos e inaccesibles y en parajes inhabitables. Para beneficiarlas, los indios han de venir desterrados de sus tierras, abandonando muchas veces a sus hijos y a su esposa, y mudando de suelo y de aire. Contraen enfermedades con mucha facilidad y terminan muriendo. ¿Y qué vamos a decir cuando se trata de la explotación del mercurio?. Sólo con respirar, aunque sea ligeramente, los vapores que exhala la combustión en sitios cerrados, produce la muerte instantánea (1984:527-531).

Acosta analiza los pros y contras de la mita. Esta, por más que era necesaria para la colonia, que vivía de la minería, resultaba muy injusta con los indios. Acosta afirma que *“la avaricia de los cristianos se ha convertido en causa de evangelización de los indios”*, pues las minas son el motor de la colonia y observa que el tema de la mita *“ha sido tratado grave y maduramente no ha mucho tiempo en una consulta de teólogos y jurisconsultos y hay leyes y ordenanzas provinciales que determinan el orden y moderación que se ha de guardar”*. Por eso, él no trata de *“reprobar el parecer de tan insignes varones*

y mucho menos reclamar leyes nuevas con que se mitigue la condición tan dura de los indios”(1984:535) y se limita a señalar las condiciones de licitud de la mita. Tal postura de la mita como un mal necesario se generalizó y fue aceptada por muchos que tuvieron gran sensibilidad ante la explotación indígena, entre los que hubo religiosos, funcionarios coloniales y aun indios, como Guaman Poma.

A pesar de dicha postura, Acosta no cerró los ojos a las injusticias, ni se refugió en una evangelización espiritualista y desencarnada. Así en el *De procuranda*, después de exponer su tesis de que los indios podían ser buenos cristianos, analiza, con gran lucidez y sentido crítico, primero, los temas éticos, como la injusticia de la guerra a los indios (lib. II) y los deberes del Estado colonial (lib. III) y sólo después, los temas pastorales, como los deberes de los sacerdotes (lib. IV), la catequesis y sus métodos (lib. V) y la administración de los sacramentos (lib. VI). No puedo desarrollar todo el proyecto de Acosta, pero debo recordar que durante su provincialato se fundó la doctrina de Juli, que fue muy atípica, porque los indios llegaron a ser muy buenos cristianos (Meiklejohn 1988) y porque, a pesar de estar en una provincia que *mitaba* para Potosí, se vio libre de la plaga demográfica, al punto que los funcionarios coloniales pidieron al rey que los jesuitas se encargaran de una doctrina en cada provincia, para frenar tal plaga que amenazaba la misma vida colonial. Así Acosta, por la situación política y eclesial que le tocó vivir, no fue un profeta que denunció la injusticia, sino un teólogo moralista y pastoralista que planteó las mejores soluciones posibles a los problemas de la colonización y evangelización.

2. LA CONSTRUCCIÓN DE LA UTOPIA

Quizás la mejor aplicación del proyecto de Acosta la hizo Antonio Ruiz de Montoya (1585-1652). Este nace y muere en Lima (Perú) y consagra la mayor parte de su vida a la Misión Guaraní. Su *Conquista espiritual* (1639) recoge los principales pasajes de la vida de Ruiz de Montoya. Desde 1612 despliega un gran actividad, funda once nuevas reducciones en zonas apartadas de los colonos españoles y en 1620 es designado superior de la misión. Cuando en 1628 se intensifican las incursiones paulistas en las reducciones para cazar indios esclavos, él organiza en 1631 la “transmigración” de doce mil indios, en medio del acoso de portugueses y españoles, a nuevas reducciones más al sur. Como tales incur-

siones seguían, en 1637 marcha a España y obtiene de Felipe IV licencia para formar ejércitos indígenas. Para Ruiz de Montoya las reducciones eran:

Los pueblos de indios que, viviendo a su antigua usanza en montes, sierras y valles, en escondidos arroyos, en tres, cuatro o seis casas solas, los redujo la diligencia de los padres a vivir a poblaciones grandes y a vida política y humana, a beneficiar el algodón con que se vistan, porque comúnmente vivían en desnudez (1892:29).

Tal modelo difería algo del de Acosta. En efecto, en Juli, los aymaras, que eran descendientes de la alta cultura de Tiwanaku y habían sido conquistados por las armas españolas, fueron reducidos en pueblos, donde se creó una cultura mestiza, en la que se mantuvieron muchos rasgos culturales aymaras, y se trató de minimizar la relación colonial, aunque sin suprimir la mita. En cambio, en Paraguay, los guaraníes, que tenían en la selva tropical una agricultura de roza y quema y una organización tribal, se redujeron libremente, a propuesta de los jesuitas, en pueblos, donde se conservó también ciertos rasgos de su cultura, como la lengua y la autoridad de los caciques, se creó una cultura nueva y se suprimió el servicio personal.

La *Conquista* resume la reducción jesuita en tres puntos: minimizar la relación colonial, organizar de modo eficiente la vida socio-económica y evangelizar a fondo. Sobre el primero, se dice que “no han entrado los españoles en aquella tierra, por haberla conquistado sólo el evangelio”, o sea, los jesuitas; por no haber derechos de conquista, los indios, aunque son súbditos del rey y pagan un tributo, son libres y no tienen servicios personales, “con que han muerto en Indias infinidad de gentes, y aun sin esperanza de vida eterna, por falta de doctrina; que la continua ocupación [...] de este diabólico servicio personal les ha quitado el tiempo de aprenderla” (1892:200). Sobre el segundo punto, el capítulo 45 recoge las “advertencias generales” de la organización económica y social de las reducciones, que crearon una situación de bienestar. Sobre el tercer punto, se describe la rica vida religiosa de las reducciones y se narran casos de santidad, como un indio mártir (cap. 20) y otros que tenían *dones extraordinarios* de Dios, tema que Ruiz de Montoya conocía por su *Silex del divino amor* (1991). Tales dones respondían al clima espiritual de las reducciones, pero también al sustrato de la cultura de los guaraníes, pues todavía hoy algunos de ellos, aunque no

sean chamanes, escuchan, en sueños, *cantos* que orientan, al menos en parte, sus vidas. Paso a exponer los tres puntales de la reducción jesuítica colonial.

2.1 La minimización de la relación colonial

Cuando los jesuitas llegaron a América, la suerte estaba echada y los tres países católicos habían decidido mantener sus colonias. Por eso, a ellos no les quedó otra alternativa que hacer más suave la relación colonial entre indios y metrópolis. Si se prescindiera de Nueva Francia, pues no ha habido ponencias sobre ella en el simposio, en Brasil los jesuitas luchan contra la esclavitud de los indios y exigen, como garantía, el gobierno temporal de las aldeas; el prototipo de la lucha es Antonio de Vieira (1608-1697), el Las Casas portugués. En la América española, luchan contra la encomienda y los servicios personales, sobre todo la mita minera. Es bueno recordar que en el imperio español, los jesuitas misionan la periferia, no tanto por su tardía presencia en América, donde las otras órdenes religiosas ya tenían sus espacios misionales, cuanto para realizar una colonización más autónoma. Pero, no debe exagerarse esta ida a la periferia para evitar la dominación colonial. Porque, por una parte, también allí acechaban a los indios la encomienda y el servicio personal, como la explotación del mate, descrita por Ruiz de Montoya al llegar al Paraguay: *“Tiene la labor de aquesta yerba consumidos muchos millares de indios; testigo soy de haber visto por aquellos montes osarios bien grandes de indios, que lastima la vista verlos”* (1992:18-19). Y por otra, porque los jesuitas lograron en Juli superar la caída demográfica, a pesar de la mita de Potosí, y porque denunciaron en distintos sitios y fechas los servicios personales, según la documentación sobre el Perú (1596-1630) publicado por Aldea (1993).

En este contexto, los jesuitas de las misiones de la América hispana tratan de minimizar las relaciones coloniales. Así en las reducciones no hay encomiendas, ni servicios personales (con la excepción de la mita de Juli), ni repartos mercantiles, ni otra forma de comercio entre indios y españoles, y se limita mucho la presencia de éstos, para evitar la explotación. En cuanto al tributo, los indios, una vez reducidos libremente, estaban exentos del mismo por veinte años; además, había misiones con exención total, como la de Maynas, y otras, donde el tributo se pagaban con fondos comunes producidos por una economía eficiente o con limosnas conseguidas por

los misioneros. Pero, si de esa manera se minimizó la relación colonial, no se suprimió. Más aún, los jesuitas, de modo más o menos consciente, fueron agentes de la vinculación de los indios a la colonia. En su defensa, podrá decirse que no había otra alternativa y que, dada la presencia europea en América, era lo único que se podía hacer. Esta parece ser la conclusión de Meliá (1986):

Generalmente se tiende a presentar las reducciones como una utopía; pero todo depende de qué se entienda por utopía. Lo más peligroso sería que las reducciones sean presentadas como un idilio conservador, olvidándose de lo que estas reducciones sufrieron de cuestionamiento al sistema colonial y de ambigüedad en este mismo cuestionamiento.

Las reducciones fueron utopía anticolonial, pero no llegaron a ser política real contra la colonia. Las reducciones, disfuncionales dentro del sistema, no se atrevieron a atacar el sistema colonial en sus mismas raíces. Este fue el drama de la expulsión de los jesuitas que tuvieron que obedecer al sistema en contra de un ideal de justicia en favor de los indios que sólo pudo ser realizado a medias, y que al fin se volvió contra indios y jesuitas a la vez. (1986:129).

2.2 La organización socio-económica eficiente

Las reducciones guaraníicas (y en escala decreciente las otras), tuvieron logros envidiables en la vida económica y social, en comparación con el nivel de vida de muchos colonos españoles de América e incluso de no pocos europeos contemporáneos. Es fácil enumerar tales logros:

a) En la economía: un buen nivel de alimentación, que hoy es mejor conocido por los estudios de Carbonell sobre la misión guaraní (1992:101-108); la sabia solución al perenne problema entre el uso privado y colectivo de la tierra con una fórmula que combina ambos sistemas; introducción de nuevas tecnologías, como el cultivo del árbol del mate en huertos familiares, etc.

b) En la política: cierto autogobierno, bajo el consejo “paternal” de los padres, con caciques y aun corregidores indios, aceptando la audaz propuesta audaz de Guaman Poma (1615?); cierta autonomía en el terreno judicial, que suprimió la pena de muerte antes que muchos países llamados “civilizados” y donde la máxima pena era la expulsión de las reducciones; creación

de ejércitos indios contra los ataques de los esclavistas y las rebeliones de pueblos hostiles, si bien a veces se usaran para disuadir a los indios de protestas “más justas” o en conflictos de las potencias coloniales. Aquí hay que recordar la larga reflexión misionera sobre los *presidios*, que eran un pequeño grupo de soldados que defendía las misiones, sobre todo del Noroeste de México. Pérez de Rivas (1645) se pregunta sobre su legitimidad, pues, si se trata del “*evangelio de Cristo, cuya aceptación quiso el mismo Señor que fuese libre [...] ¿cómo se habla de presidios de soldados, de escoltas y de armas?*”, y aduce cuatro razones por su experiencia en Sinaloa:

1. El presidio es una garantía para los convertidos, que “*viven entre infieles y en sus fronteras y en medio de falsos cristianos o de algunos que apostataron*”.
2. Asegura la libre predicación, pues hay indios que “*injustamente persiguen a los que, movidos de Dios, la reciben*”.
3. Garantiza la convivencia de las etnias, pues muchas de éstas, aun antes de recibir el evangelio, se ponen bajo el amparo del rey para estar seguros contra sus antiguos enemigos.
4. Previene las rebeliones indígenas y asegura paz de los aún bárbaros. La tesis de Pérez de Rivas, bastante generalizada entre los jesuitas de la misión chichimeca, es la de la “*guerra defensiva*” de Valdivia en Chile.

c) En la vida social: los patrones de asentamiento y urbanización, que permitieron un nivel de vida y de higiene elevado; la construcción de templos barrocos, llenos de obras de escultura y pintura, donde los artesanos y artistas indios hicieron su propio aporte cultural y cuyas ruinas son una fuente de orgullo y turismo para los actuales países; el recurso a la música, el teatro religioso y la danza, como medios de hacer más solemne el culto y facilitar la catequesis, y que fueron rasgos propios de la nueva cultura; el uso habitual de la lengua indígena, tanto hablada como escrita, y la composición y publicación de muchas gramáticas y diccionarios de lenguas indias; el establecimiento de imprentas en algunas reducciones para publicar en lenguas indígenas, no sólo catecismos, rituales, sermonarios, confesionales, vidas de Cristo y de los santos y otros libros útiles al quehacer pastoral, sino también manuales de medicina y libros técnicos para la labor agro-pecuaria, etc.

A pesar de la organización eficiente, hubo resultados no esperados en las reducciones, pues en la mayoría de éstas se dio una fuerte caída demográfica. Y así, aunque la utopía posible, a diferencia de no pocas utopías políticas modernas, fue una utopía sin asesinatos, no fue una utopía sin muertos, que se debieron sobre todo a las epidemias en el nuevo habitat de las reducciones. Otro resultado no esperado fue la pérdida de muchas tecnologías indígenas. En este punto me limito a un caso, donde hubo también crisis demográfica, estudiado por Ignacio del Río (1984) y que parece generalizable. Del Río, en otro trabajo sobre dicha misión (1992) dice que la población india de Baja California en “*el período jesuítico se redujo por lo menos a la quinta parte. Sabemos de cierto que hacia 1768 había solamente 7.149 californianos en el área de las misiones. Para 1795, el número era tan solo de 3.601*” (1992:192), aunque la última fecha es de las misiones en manos de franciscanos y dominicos. Luego trata de la pérdida de tecnologías indias, partiendo de un esquema de interacciones “*integrantes*” y “*aniquilantes*” entre indios y europeos:

Lo que, en suma, pasó allí fue que, precisamente porque la función principal de las misiones era la de inducir lo más rápidamente posible una transformación cultural entre grupos indígenas con la acción misionera y su contraparte indígena, se provocó la desarticulación de las tradiciones culturales autóctonas a un ritmo que no se correspondió con el del rezagado proceso de integración socioeconómica. Del desfase de estos dos procesos derivaron las crisis de sobrevivencia y al final la extinción de la inmensa mayoría de los californianos [...]. La plena integración socioeconómica de los californianos a los pueblos misionales no se produjo oportunamente y, por ello, dichos indios, habiendo adquirido en parte una cultura que tenía en las misiones su propio ámbito de eficacia, debieron permanecer como cazadores-recolectores, pero desposeídos ya de muchos de los instrumentos culturales que les había permitido sobrevivir en el que era su milenar habitat. En éste la parcialmente adquirida cultura de las misiones de nada les habría de servir (1992:193-194).

2.3 El cultivo religioso profundo

Tal cultivo era la gran meta de las misiones y Acosta, al escribir su libro sobre la evangelización de los in-

dios, cuando en la Iglesia peruana se repetía que éstos no eran evangelizables, apostaba por el sí. El cultivo religioso fue el aceite que lubricó el engranaje de la utopía. Una causa frecuente del fracaso de éstas es que sus actores acaban perdiendo las motivaciones que son necesarias para realizarlas. La religión es uno de los venenos más fecundos de esas motivaciones. Y no es que la mayoría de los indios estuviera en las reducciones por motivos religiosos; ellos estaban allí por el bienestar que había en las reducciones, pero en éste la religión era un factor clave según los misioneros-cronistas. Para analizar el cultivo religioso, debería presentar, como lo hago en el capítulo citado, estos ocho puntos: la valoración religiosa y ética del indio, el bautismo y los demás sacramentos, la catequesis, los evangelizadores jesuitas y laicos, las fiestas, la música, la danza y el teatro sacro, los frutos de santidad y las formas de resistencia, sincretismo y mesianismo. Me limito a cuatro puntos:

a) Valoración de las religiones indígenas. La tesis de Acosta de la parodia diabólica se generalizó, pero fue cuestionada por las tesis de la cristianización original y la religión natural. El mestizo Blas Valera (1555-1597) revalora la religión incaica por tres razones. Una es que no tenía sacrificios humanos; lo prueba porque los términos *yuyac* o *runa* y *huahuas* de las víctimas, con motivo del triunfo o coronación del inca, se referían a animales en vez de prisioneros. Otra, que creía en *Illa Tecce Viracocha* como Dios supremo, que era adorado tanto en los templos, como en ciertas hierofanías (el cielo, la tierra, el mar, los montes y peñas vivas tajadas, las quebradas y cuevas),

no por entender que allí había alguna divinidad o virtud del cielo, o que fuese cosa viva, sino porque creían que el gran Dios Illa Tecce había criado y puesto allí aquella tal cosa y señaládola con cosa particular [...] para que sirviese de lugar sagrado y como santuario donde él y los otros dioses fuesen adorados; lo cual se ve por las oraciones que hacían [...] en tal lugar, pues no hablaban con el monte, fuente o río, o cueva sino con el gran Illa Tecce Viracocha, que decían estar en el cielo y en aquel lugar invisiblemente. Y estos lugares naturales se llamaron en su lengua de ellos diferentemente, como las cumbres apachitas, las cuevas huaca, los montes orcos, las fuentes pucyu, los cielos huahua pacha (1992:216-217).

Valera debió influir en el Inca Garcilaso, para quien los indios, al colocar piedras y y hacer otros gestos en la cumbre de las *apachetas*, se dirigían, no a éstas, sino a *Pachacamac*, Dios supremo, que ayudaba a los que subían cargados (*apachepta* significa “al que hace llevar”) (1943, I:73). La tercera razón es que, aunque la religión andina se deformó, fue predicada por un apóstol, y así en el único altar del templo solar del Cusco “había un ídolo de piedra mármol, de la estatura de un hombre, y los cabellos, rostro, ropaje y calzado, al mismo modo como pintan a San Bartolomé apóstol” (1992:217).

Francisco Xavier Clavijero (1780-1981) analiza los factores “naturales” y ve la acción, no sólo del diablo con sus “conjeturas”, sino de Dios. Al hablar de los presagios de la conquista (“si el demonio pronosticaba futuras calamidades para engañar a aquellos miserables pueblos, el piadosísimo Autor de la verdad las anunciaba también para disponer su espíritu a la admisión del evangelio”) cuenta la “resurrección” de Papantzin, hermana de Moctezuma, anunciando la predicación del evangelio, la cual se bautizó y vivió como buena cristiana (1944, I:256-259). Además, Clavijero relativiza el carácter demoníaco de la religión autóctona, dice que ésta era a lo más “superstición, como sucede a todos los hombres ignorantes, en cualquier parte del mundo en que hayan nacido” (1944:119), y añade que, aunque conocía los argumentos en pro de la venida del apóstol, “yo no he sido nunca de semejante opinión” (1944:280). Su postura no se debe tanto a la debilidad de tales argumentos, cuanto a cierto cambio teológico en la concepción de Dios, presente en las religiones naturales, cambio en el que debió influir la Ilustración.

b) La catequesis sistemática. La base de ella era el libro V del *De procuranda*, donde se exponen todos los métodos de catequesis y se insiste en el uso de la lengua indígena; pero Acosta no se preocupa demasiado de si los vocablos “fe, cruz, ángel, virginidad, matrimonio y otros muchos no se pueden traducir bien y con propiedad al idioma de los indios. Podrían tomarse del castellano y apropiárselos” (1987:75). El uso de neologismos triunfó en el III Concilio de Lima y su catecismo trilingüe; pero, no todos pensaban así y el Inca Garcilaso (1609): “Si a mí, que soy indio cristiano católico por la infinita misericordia, me preguntasen ahora: ‘¿cómo se llama Dios en tu lengua?’, diría *Pachacamac*” (1991: 72).

También entre los jesuitas se defendió esta postura. Así Ruiz de Montoya dice que los guaraníes conocían al único Dios y lo “colige del nombre que le dieron, que es **Tupan**; la primera palabra **tu!** es admiración, la segunda **pan?** es interrogación y así corresponde al vocablo hebreo **manhun, quid est hoc?** (1892:49) y defiende el uso de tal nombre en el catecismo en su *Apología* (1651). Y Clavijero dice que “los más altos misterios de nuestra religión se hallan bien explicados en lengua mexicana, sin necesidad de emplear voces extranjeras” y deplora que no se use la palabra náhuatl *Teotl* (Dios) por “excesivo escrúpulo”, olvidando que Pablo, al hallar en Grecia el nombre de “*Theós para expresar unos dioses mucho más abominables que los mexicanos, no solo se abstuvo de obligar a los griegos a adorar a El, o el Adonai de los hebreos, sino que se sirvió de la voz nacional*” (1944,II:63). Sobre la quema de ídolos y manuscritos, añade que hubiera sido mejor “preservar las estatuas inocentes de la ruina total de los simulacros gentílicos, y aun poner en reserva algunas de éstos, en sitios en que no hubieran podido servir de tropiezo a la conciencia de los recién convertidos” (1944,II:81).

Sobre la práctica de la catequesis pongo un solo ejemplo de la reducción aymara de Juli. La *Crónica* de 1600 escribe:

Todos los días de todo el año se juntan todos los indios e indias, cada parroquia aparte, y allí su propio cura les enseña la doctrina cristiana y catecismo, preguntando y examinando en particular a cada uno. Y con este cuidado incansable saben todos, chicos y grandes, la doctrina cristiana y catecismo. Predícaseles a los indios todos los domingos y fiestas suyas por la mañana sin faltar día y por las tardes se les cuenta un ejemplo o vida de algún santo, de que se ha experimentado notable fruto (1944:409).

c) Las fiestas. Las fiestas del ciclo litúrgico se celebraban en cada reducción, porque solía haber un solo sacerdote, mientras que las del ciclo santoral se celebraban también en los anexos o “pueblos de visita”. Como muestra presento la fiesta del Corpus, que se celebraba solemnemente a lo largo y ancho de la geografía jesuítica, con las lógicas diferencias de las culturas locales. Cardiel (1771) ha dejado una descripción de la procesión del Corpus, con rasgos de fiesta total, pues la dimensión religiosa (“la gente va con tanto silencio y devoción”) se vive entre símbolos del mundo natural (flo-

res, frutos y animales), del mundo cultural (arcos, danzas, cantos y música, integrado con elementos nativos “al uso de la tierra”), del mundo ético (la solidaridad con los pobres y el banquete festivo) y del mundo universal (“cuatro reyes, que representan las cuatro partes de la tierra”). Recojo una parte de la descripción. Concluida la misa, sale el padre con la custodia entre el “sonoro y devoto estruendo de cuantos instrumentos hay en el pueblo: violines, arpas, bajones, clarines, tambores, tamboriles y flautas”; le acompañan acólitos con incensarios de plata, mientras otros echan flores al paso. Al llegar a la primera capilla, se pone la custodia en el altar para la primera estación:

*inciensan, cantan los músicos alguna devota letrilla y el versículo, y el preste su oración. Luego se sienta delante de la capilla en una rica silla, de las tres que sirven para las vísperas solemnes, que por lo común son de terciopelo carmesí con galones de oro, y los cabildantes y cabos en sus asientos correspondientes. Salen las danzas. Ocho, diez o más danzan alguna de las más devotas danzas delante del SSmo., ya de ángeles, ya de naciones. Diré tal cual. Salen vestidos diez de asiáticos con cazoletas de incienso de su tierra, y en ellas un grano grande como una nuez en cada una, para que dure toda la danza. Puestos en hilera, comienzan a incensar al Señor, con reverencias hasta el suelo, al uso de su tierra, y al mismo tiempo cantan **Lauda, Sion, Salvatore**, y con bellísimas voces, que casi todos son tipples. Esto lo cantan despacio, al compás de la incensación. Repiten todos más apriesa, danzando y cantando, y prosiguen dos o tres mudanzas. Cantan segunda vez dos de ellos **Quantum potes tantum aude**, etc., incensando y cantando con pausa, y repiten todos el **Lauda, Sion, Salvatore**, etc.; danzan y cantan más apriesa. Con este orden van cantando todo el sagrado himno* (1989:129).

d) Frutos cristianos y santidad. Ante el fracaso de la primera evangelización, los jesuitas apostaron por el sí, pero ¿tuvieron éxito? Las obras de los cuarenta misioneros-crónicas, las historias de las misiones más cercanas a los hechos y los estudios de la bibliografía no permiten una respuesta general. La pregunta así planteada no tiene respuesta aún, ni sé si la tendrá alguna vez. Porque se trata de situaciones muy diversas y porque falta material histórico y documental, que aún no se ha publicado o se ha perdido. Además, la pregunta entraña la dificultad del concepto de conversión que se maneje. Yo

la defino como la aceptación por los indios del catolicismo: sus creencias (Dios y la historia de salvación expresada en el credo, y Jesucristo, María y los santos, representados en imágenes); sus ritos (los sacramentos y los sacramentales); su organización (la jerarquía, los sacerdotes, los ministerios, como fiscales, sacristanes, catequistas, y las cofradías); y las normas éticas (los mandamientos de Dios y de la Iglesia). Pero, tal aceptación fue progresiva y estuvo acompañada, a menudo y por cierto tiempo, de persistencias y reinterpretaciones desde las religiones autóctonas.

Sobre el nivel religioso logrado de las reducciones, hay buena información de las dos reducciones no periféricas, Juli en Perú y Tepozotlán en México. Sobre la primera, Meiklejohn (1988) califica la evangelización de muy exitosa, pues *“los jesuitas de Juli fueron una anomalía. Sus cuatro doctrinas de Juli no tuvieron parangón en el Perú”* (1988:221). De Tepozotlán, hay el temprano testimonio de Pérez de Rivas (1645), que escribe: *“la frecuencia de comuniones de indios es muy grande y entre ellos hay algunas personas de señalada virtud y raro ejemplo* (subrayado mío). *Sus cofradías y congregaciones del Smo. Sacramento y de las ánimas del purgatorio están servidas con grande solicitud y cuidado. Las de la semana santa y procesiones de penitencia, muy celebradas en toda la comarca”* (1944,III:320).

Pérez de Rivas, en su síntesis sobre las misiones del noroeste mexicano, habla de los frutos espirituales, de los que recojo tres: desarraigar la embriaguez, la violencia del asesinato, vinculado a veces a la antropofagia, y los hechizos, pues muchos hechiceros se convirtieron y destruyeron las *prendas* de su poder. En el largo testimonio del cronista se narra cómo los misioneros convencían a los indios y, según el método de sustitución, se reemplazaban las fiestas paganas con cristianas (1944,II:223-224). Sin duda sería fácil multiplicar los ejemplos de transformación religiosa de las sociedades indígenas por los jesuitas, sobre todo entre aquellas etnias con las que trabajaron más tiempo.

Al abordar la santidad en las misiones jesuitas, no hablo de los misioneros, aunque muchos hayan llegado a los altares. En el Paraguay Roque González y dos compañeros mártires, en Nueva Francia Juan de Brebeuf, Isaac Jogues y seis compañeros mártires, en Brasil José de Anchieta, e Ignacio de Azevedo con 39 compañeros, muertos por los calvinistas camino de las misiones. Además muchos martirios no han sido aún reconocidos por

la Iglesia, como los de los padres Caballero por los puy-zocas, Pinto por los cararijus, Mascardí en Chiloé, Figueroa por los cocamas, Ortiz de Foronda y Sánchez por los tarahumaras y Aubergeon y Geimu por los caribes, sin contar la legión de misioneros muertos camino del destierro con gran altura espiritual. Sólo voy a hablar de los frutos de santidad entre los indios.

La única beata indígena americana, Kateri Tekawit-ha, vivió en las misiones de Nueva Francia. Pero hubo santidad en otras etnias. Así entre los guaraníes Ruiz de Montoya (1639) habla en el capítulo 20 del primer *mártir* indígena, aunque no dice su nombre. Fundadas las dos primeras reducciones, Ruiz de Montoya envió a dos indios a otro grupo para invitarlos a formar otra reducción. Al llegar, ellos no sólo no son escuchados, sino que los apresan para tener un ritual de antropofagia, que según la costumbre se iniciaba dando a la víctima una mujer para los últimos días de su vida, uno de los indios la aceptó, pero el otro, no, aduciendo que eso era adulterio:

Amenazáronle que, si no tomaba aquella, le darían la muerte. Matadme, dijo, que mi cuerpo sólo mataréis, y no mi alma porque es inmortal, y espero que, muriendo yo, irá ella a gozar eternamente de Dios. Vista esta fortaleza por los gentiles, trataron de matarlo, y el mismo padre de la moza, borracho de enojo de ver que despreciaba a su hija, arremetió a él [...] a puñaladas. Despedazaron su cuerpo y lo comieron. El compañero infeliz vivió algunos días en compañía de la mujer que le habían dado, y al fin lo mataron con mucha solemnidad y se lo comieron. La muerte dichosa de aqueste indio mártir apresuró nuestros pasos a la conversión de aquellas fieras y a hacerles cambiar tan brutal modo de vida (1992:65).

Ruiz de Montoya relata en los cap. 40-43 *“algunas cosas que sucedieron de edificación”*, donde se narra la vida o la muerte santa de nueve guaraníes. No son las únicas *hagiografías*, pues en los capítulos 47-56 y 60-70, que son pequeñas historias de cada reducción, aparecen vidas edificantes de indios. Es una santidad trasplantada, similar a la que los jesuitas trataban de vivir y de inculcar a los laicos dentro y fuera de las misiones: *“milagros, rudas penitencias, visiones”* del más allá y *“resurrecciones”* o muertes aparentes de indios que, al despertar, daban al pueblo mensajes llenos de gozo y terror, como el *“misterio tremendo y fascinante”* de Otto (1917). En fin,

era la santidad del mundo barroco, anterior a la Ilustración, con el culto a lo “maravilloso”, que parecía sintonizar bien con la “mentalidad primitiva” de los indios.

3. BALANCE DE LA UTOPIÁ

Al intentar este balance, parto de que hubo un modelo misionero común, inspirado o alimentado por el *De procuranda*, en toda la América hispana y, en menor escala, en la portuguesa y la francesa. Pero el modelo no tuvo el mismo éxito en todas las misiones, a pesar del similar carisma y formación de los jesuitas, dentro de su múltiple origen nacional, y del similar nivel de desarrollo cultural de los evangelizados, dentro de su diversidad étnica. Puede hablarse de un *continuum* en las misiones, cuyos polos son la guaraní del Paraguay y la de Nueva Francia. Pero no puedo ubicar a las otras misiones, para lo cual tendría que hacer un estudio histórico de las mismas, cosa que no hice en mi antología. Por otra parte, los jesuitas abandonan ciertas misiones, como, por ejemplo, la misión de Parras en 1652, que se entregó al clero secular de la diócesis de Durango, y la de Tepehuanes en 1746. Y además tienen fracasos misionales, al no poder establecerse entre ciertos indios, a pesar de reiterados intentos. Un ejemplo de ello son los jíbaros, por más que, poco antes de la expulsión, logra “*el P. Andrés Camacho abrir la puerta tan deseada para la conversión de los Xívaros*” (Chantre 1901: 574-577), sin que tal apertura fuera útil a causa del exilio. Otro fracaso fue la misión con los chiriguano (Santos 1992: 236-238).

Al presentar el paradigmático polo guaraní, no puedo recoger todos los juicios encomiásticos sobre dicha experiencia. Estos se inician en la Ilustración con la reflexión sobre el *buen salvaje* por los enciclopedistas, siguen durante el debate sobre el *reino jesuítico* antes de la expulsión y la polémica entre filósofos ilustrados (Pauw y Raynal) y los jesuitas desterrados en Italia, y culminan con la actual bibliografía. Cito dos obras recientes, Fernández (1992:393-431) y Bareiro y Duviols (1992:159-204), que sistematizan los juicios sobre las reducciones. Es un lugar común calificarlas de utopía, aunque se añada un adjetivo o sinónimo (utopía anticolonial, política, imperdonable, colonial o imposible, tentación de utopía, comunismo cristiano o paraíso demolido). Así Roa Bastos en su prólogo a Bareiro y Duviols (1992), escribe:

La ‘Arcadia’ de los guaraníes no fue siempre, o lo fue sólo a trechos, una isla paradisíaca, la repúbli-

ca platónica o la sociedad sabiamente regulada por leyes imaginadas por Erasmo y Tomás Moro, o por Montesquieu. No fue tampoco la ‘ciudad resplandeciente’ de Campanella. Menos aún la Iglesia de los primeros cristianos revivida en las catacumbas selváticas del Paraguay, soñada por Muratori. Las reducciones jesuíticas fueron algo más simple que todas esas armoniosas construcciones del pensamiento y del espíritu. Fueron, asimismo, algo más complejo, puesto que ellas se encarnaron en la realidad y sufrieron las contaminaciones y los infortunios que la realidad inflige a los designios civilizadores que intentan cumplirse a contracorriente de un poder hegemónico (1992:32).

Termino con una pregunta, cuya respuesta es un indicador del fracaso o éxito de la utopía: ¿qué pasó en las reducciones tras la expulsión? ¿Los jesuitas formaron a los neófitos, para hacerse cada vez menos necesarios, lo que probaría el éxito del proceso de promoción? En la respuesta debe recordarse, primero, que las misiones estaban situadas entre grupos étnicos poco evolucionados y en una ecología hostil, y luego, que la inesperada expulsión no permitió una buena transferencia. Lo cierto es que la expulsión produjo un deterioro general, aunque no igual, en todas las misiones.

De la América española me limito a los guaraníes y me apoyo en los estudios de Carbonell (1992) y Fernández (1992). Por más que Carlos III aseguró al papa que las misiones guaraníes se mantendrían igual y así se quiso conservar la misma organización en los pueblos, se pueden señalar ocho diferencias:

1. La separación entre el gobierno religioso y el temporal.
2. El recorte del papel de los caciques, limitados a funciones exclusivamente militares.
3. El deterioro administrativo por el mal manejo de los responsables de los pueblos y de los que en Buenos Aires negociaban la yerba, el algodón, el tabaco y otros bienes comunes.
4. La ignorancia del guaraní por frailes y funcionarios.
5. La castellanización de los indios, pues la instrucción de Bucarelli (1768) “*imponía ‘introducir el uso de nuestro idioma’ como medio más eficaz para desterrar la ‘rusticidad’*. Incluso se anunciaba establecer ‘un seminario de escuelas, aun para facultades mayores’, liberando así a los indios de la ‘vile-

za y abatimiento en que indistintamente han sido educados' (Carbonell 1992:291).

6. El desinterés de las autoridades ante la empresa estatizada.
7. El deterioro por el tránsito a una economía liberal, que convertía la propiedad comunal en privada.
8. La huida de los guaraníes a la selva, retomando sus ancestrales costumbres; así los 88.976 indios que en 1767 había en los treinta pueblos, se redujeron en 1801 a 36.673 (Carbonell 1992:284 y 303).

Este deterioro se profundizó con el antiguo conflicto fronterizo hispano-portugués y los nuevos conflictos de los países iberoamericanos después de la independencia. Así el pase a Portugal de los siete pueblos por el tratado de Madrid (1750) y la guerra guaraníca fueron desastrosas. Aunque los pueblos vuelven a manos españolas, al ser denunciado el tratado, Portugal buscó la ocasión de retomarlos y la encontró en la guerra hispano-portuguesa por el conflicto napoleónico en 1801. Aunque por el tratado de Badajoz se debía restablecer la anterior frontera, los siete pueblos siguieron en poder de Brasil. Además, en 1811, Argentina y Paraguay, al año de la independencia, "firmaron un acuerdo sobre sus fronteras, teniendo lugar entonces la segunda desmembración de las misiones, ya que se concedieron al Paraguay las cinco reducciones más cercanas al río Paraná, y las otras diez, a Argentina" (Fernández 1992:388). Así los treinta pueblos quedaron divididos hasta hoy entre los tres países.

Si en la América hispana las reducciones se deterioraron a pesar de las promesas regias, en la América lusitana el deterioro llegó antes. En efecto, dos años antes

de la expulsión de 1759, el Marqués de Pombal, en nombre de las ideas de igualdad y libertad de la Ilustración, promulgó el *Directorio que se debe observar en las poblaciones de indios de Pará y Maranhão*, que, según Moreira Neto (1988),

es un claro instrumento de intervención y sumisión de las comunidades indígenas a los intereses del sistema colonial. En este sentido, amplía y completa la obra de desorganización de la vida indígena tribal, inaugurada por las misiones. Al estimular el aumento del número de los colonos blancos y su consecuente dominio sobre los indios, asegurado por el mantenimiento y ampliación de la distribución compulsiva de la fuerza de trabajo indígena entre los colonos, la política pombalina tuvo resultado más negativo –para el futuro de los indios concretamente envueltos en el proceso– que la acción misionera anterior, aunque la política indigenista pombalina pretenda darse ínfulas de progresista y liberal (1988:27).

Con razón dicho autor sostiene que "en los cien años que separan el inicio de la política pombalina en la Amazonía (1750) de la creación de la provincia de Amazonas, desmembrada del Gran Pará (1850), el carácter étnico-cultural de la región muda de manera radical e irreversible" (1988:14-15) y los indios pasan de "mayoría a minoría". Frente al "régimen de aldeas" de los jesuitas, que pretendía "mantener a los indios como tales", aunque no fueran los indios tribales, sino los de la nueva cultura misionera, Pombal implanta el "régimen de pueblos" para "asimilar a los indios" a la población portuguesa y mestiza.

Referencias citadas

- ACOSTA, José
 (1588) *De procuranda indorum salute* (1588), Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, dos tomos, 1984 y 1987.
- 1940 *Historia natural y moral de las Indias*, (1590) México: Fondo de Cultura Económica.
- ALDEA, Quintín
 1993 *El indio peruano y la defensa de sus derechos*. Lima: Pontificia Universidad Católica.
- BACIERO, Carlos
 1986 "La promoción y evangelización del indio en el plan de José de Acosta"
 En: *Doctrina christiana y catecismo para instrucción de indios*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, (pp.117-162).
- CARDIEL, José
 1988 *Breve relación de las misiones del Paraguay* (1771). Madrid: Historia 16, (edit. Héctor Sáinz Olleros).
- CLAVIJERO, Francisco Javier
 1944 *Historia antigua de México* (1780-1781). 4 tomos. México: Porrúa.
- CHANTRE Y HERRERA, José
 1901 *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Maraón español (1637-1767)*, Madrid: Avrial.
- DUVIOLS, Jean Paul y Rubén BAREIRO SAGUIER (edits.)
 1991 *Tentación de la utopía. La república de los jesuitas en el Paraguay*. Barcelona: Tusquets-Círculo.
- FERNANDEZ HERRERO, Beatriz
 1922 *La utopía de América. Teoría, leyes, experimentos*. Barcelona: Anthropos.
- GARCILASO el Inca
 1992 *Comentarios reales de los Incas* (1609). 2 tomos. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe
 1987 *Nueva crónica y buen gobierno* (1615?). Tres tomos. Madrid: Historia 16.
- KROTZ, Esteban
 1988 *Utopía*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- LAS CASAS, Bartolomé
 1975 *De único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión* (1537). México: Fondo de Cultura Económica.
- MARZAL, Manuel M.
 1992 y 1994 *La utopía posible. Indios y jesuitas en la América colonial*. Dos tomos Lima: Pontificia Universidad Católica.
- MEIKLEJOHN, Norman.
 1988 *La Iglesia y los lapaqas durante la Colonia*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Las Casas.
- MELIA, Bartomeu.
 1986 *El guaraní conquistado y reducido. Ensayos de etnohistoria*. Asunción: Universidad Católica.
- MOREIRA NETO, Carlos de Araujo
 1988 *Indios da Amazonia: da maioria a minoria (1750-1850)*. Petrópolis: Voces.
- PEREZ DE RIBAS, Andrés
 1944 *Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre gentes las más bárbaras del nuevo orbe* (1654). 3 tomos. México: Layac.
- RIO, Ignacio del
 1984 *Conquista y aculturación de la California Jesuítica (1697-1768)*. México: Universidad Nacional Autónoma.
- 1992 "La guerra de la Chichimeca y la Misión de la Baja California"
 En: Gutiérrez Estévez et al. (edits), *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*. Madrid: Siglo XXI, vol. 2, (pp.173-194).
- RUIZ DE MONTROYA, Antonio
 1981 *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tapé* (1639). Bilbao: Mensajero.
- 1991 *Silex del divino amor* (1648). Lima: Pontificia Universidad Católica.
- 1996 *Apología en defensa de la doctrina cristiana escrita en lengua guaraní* (1651). Lima: CAAP.
- SANTOS, Angel
 1992 *Los jesuitas de América*. Madrid: Mapfre.
- SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro
 1947 *Historia de los Incas*, (1572). Buenos Aires: Emecé.

SOLORZANO PEREYRA, Juan de, 1648

1930 *Política indiana* (1648). 5 tomos. Madrid: Compañía Iberoamericana de Publicaciones.

TOLEDO, Francisco

Disposiciones gubernativas para el Virreinato del Perú. 2 tomos. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1986 y 1989.

VALERA, Blas 1595

1988 Relación de las costumbres abtiguas de los naturales el Perú.

En: Francisco Esteve (edit.). *Crónicas peruanas de interés indígena*, Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.