

**Daniel Santamaría**

## **Del tabaco al incienso**

**Reducción y conversión en las misiones jesuitas de  
las selvas sudamericanas siglos XVII y XVIII**

**CEIC**

Centro de Estudios Indígenas  
y Coloniales  
Departamento Editorial

**Universidad Nacional de Jujuy**

**Rector**

**Ing. Jorge Augusto Van Messem**

**Vicerrector**

**Lic. Daniel González**

**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**

**Decana**

**Prof. Marta Ruiz**

**Vicedecana**

**Lic. Clemencia Postigo de Caffè**

**Secretaria Académica**

**Beatriz Guerci de Siufi**

## **CEIC**

### **Centro de Estudios Indígenas y Coloniales Consejo Consultivo Honorario**

Dr. Alfredo Bolsi  
Dra. Ana María Lorandi  
Prof. Raúl José Mandrini  
Lic. Rodolfo Merlino  
Lic. Hugo Ratier

#### **Director**

Dr. Daniel J. Santamaría (Facultad de Humanidades, Jujuy)

#### **Plantel de Investigadores**

Lic. Enrique N. Cruz (Facultad de Ciencias Económicas, Jujuy)  
Lic. Rodolfo Cruz (Facultad de Humanidades, Catamarca)  
Lic. Juan Pablo Ferreiro (Facultad de Humanidades, Jujuy)  
Lic. Carlos A. Garcés (Facultad de Ciencias Económicas, Jujuy)  
Arq. Norberto Levinton (Facultad de Arquitectura, Bs. Aires)  
Lic. Miguel Angel Palermo (Museo Etnográfico, Bs. Aires)  
Dra. Josefina Piana (Facultad de Filosofía y Humanidades, Córdoba)  
Lic. Cynthia Pizarro (Facultad de Humanidades, Catamarca)  
Lic. Mercedes del Río (Facultad de Filosofía y Letras Bs. Aires)  
Lic. Mary Luz Schlegel (Facultad de Humanidades, Jujuy)  
Lic. Ana Alejandra teruel (Facultad de Humanidades, Jujuy)  
Prof. Mónica Ulloa (Facultad de Humanidades, Salta)  
Lic. Daniel Yépez (Facultad de Humanidades, Jujuy)  
Lic. Carlos Zanolli (Facultad de Filosofía y Letras, Bs. Aires)

El Centro de Estudios Indígenas y Coloniales agradece al Consejo de Administración del Banco **CREDICOOP**, filial San Salvador de Jujuy, el apoyo prestado al proyecto editorial **CEIC**, que le permitió adquirir los equipos necesarios para la producción integral de los textos que se editan.

---

**Cubierta:** Carlos Garcés, sobre un mapa del siglo XVIII de las Misiones de Moxos

**Composición láser:** Departamento Editorial CEIC

**Impresión:** Secretaría de Publicaciones UNJu.

**Asesoramiento informático:** Ing. Walter Altamirano

La presente edición estuvo al cuidado de Carlos Alberto Garcés

**Copyright by Daniel Jorge Santamaría, Belgrano 1027 2° E, San Salvador de Jujuy, Argentina**

Queda hecho el depósito que marca la ley 11723.

**ISBN: 987-99696-3-9**

Impreso en la Argentina - Printed in Argentina

## PROLOGO

Durante un siglo o poco más, los jesuitas merodearon las selvas tropicales de Sudamérica fundando misiones, adoctrinando indios en la fe que ellos creían les traería la salvación y escribiendo cartas, breves confesorios o extensos tratados. El objetivo de este libro no es, de ningún modo, un análisis exhaustivo de la historia de las misiones en la selva y mucho menos una historia de la Compañía de Jesús en las misiones periféricas; se ha querido analizar los procedimientos de reducción y los de conversión sin llegar a determinar cómo unos influyen sobre los otros. La división en dos partes obedece, por lo tanto, a un sencillo intento de claridad que de ninguna manera sienta una división lógica entre ambos procesos. Desde un punto de vista sistemático, como comprenderá el lector, esta es una obra imperfecta. El acopio de información es tan grande en los archivos coloniales -sin hablar del Archivum Societatis Jesu de Roma- que una labor de ese tipo llenaría varios volúmenes. Intencionalmente, tampoco se trata de lo que podría llamarse una obra de síntesis porque en las páginas que siguen se toman algunos temas y se los resuelve mediante breves imágenes tomadas casi exclusivamente de obras jesuíticas. La idea es que los propios misioneros nos cuenten su experiencia. Lamentablemente, la voz de los indígenas evangelizados aparece aquí de un modo sumario porque las fuentes no se detienen demasiado en recoger lo que los neófitos comentan de su nueva experiencia existencial como devotos de la fe católica.

Una de las cuestiones que guió la redacción del libro es el modo preciso por el cual los jesuitas transmiten su mensaje y los límites que las culturas autóctonas oponen a esa transmisión. Por una cuestión de economía, la información adicional contenida en las notas a pie de página se ha limitado a algunas notas bibliográficas, breves explicaciones y noticias por el estilo. Pero se ha puesto énfasis en las técnicas de conversión y en los temas de predicación porque, en definitiva, como todo proceso cultural, la evangelización también requiere de una explicación antropológica no sólo del universo aborígen que los jesuitas visitan y que deviene objeto de conversión sino, con toda razón, de los propios jesuitas como sujetos de conversión religiosa.

Mi deuda con Luis Millones, quien leyó alguna vez un trabajo que sin parecerse a éste constituye su antecedente necesario y que promovió de su parte, como siempre, una crítica lúcida y enriquecedora. Al Ministro Encargado de los Asuntos Culturales de la Embajada de España, Doctor José Miguel Muro y al Secretario de Relaciones Culturales Doctor Jerónimo Martínez, quienes en 1990 me invitaron gentilmente a dictar un curso sobre el discurso catequístico de la Compañía de Jesús en un ciclo de Seminarios de Investigación sobre la Cultura Española realizado en la Oficina Cultural de esa representación diplomática. A los concurrentes de ese Seminario, especialmente mis amigos Lucía Gálvez de Tiscornia y Carlos Gutiérrez que con sus críticas amistosas y oportunas observaciones mejoraron considerablemente el primer borrador entonces expuesto.

# PRIMERA PARTE: LA REDUCCION

## Capítulo 1

### Los sistemas misionales de la selva

Al llegar a la madurez de su sistema misional, la Compañía de Jesús tiene divididos los territorios realengos sometidos a su control administrativo en cuatro provincias: la primera está próxima a la próspera Quito, que incluye las misiones de Archidona, Darién, Guamfés y Maynas; otra se vincula al Nuevo Reino de Granada, que se extiende por los llanos que rodean a los ríos Casanare, Meta y Orinoco; la provincia del Perú, con sus reducciones en los Llanos de Moxos y por fin la del Paraguay, la más extensa, poblada y en muchos otros aspectos la más importante (o por lo menos, la más conocida) de toda América, que incluye sistemas misionales dispersos en una espacio casi ilimitado: Chiquitos, Chiriguano, Guaranfés, Mocobfés y Pampas.

Las misiones de los guaranfés en el Paraguay fueron las más desarrolladas y su historia es la que mejor ilustra, sin duda, las potencialidades y los límites del proyecto evangelizador de los jesuitas<sup>1</sup>. En este ensayo hemos seleccionado cuatro sistemas misionales que organizaron reducciones en las selvas amazónicas, reuniendo pueblos horticultores, pescadores, cazadores y recolectores en un acabado proyecto de sedentarización. Los motivos que determinaron la elección de estos cuatro sistemas han tenido que ver con la posibilidad de acceder a un grupo importante de fuentes jesuíticas, sobre todo por su interés histórico y etnográfico; en segundo lugar, se tuvo en cuenta el relativo retraso de la bibliografía especializada sobre las misiones de selva en comparación con la dedicada a las misiones clásicas entre los agricultores andinos<sup>2</sup> y mexicanos<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Sobre los jesuitas en el Paraguay la obra básica de Pedro Pastells, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, Madrid, 1912-1933; respecto de lo mucho escrito sobre estas misiones basta citar Silvio Back, *República Guaraní*, Río de Janeiro, 1982; Louis Baudin, *Une Théocratie socialiste, l'Etat jésuite du Paraguay*, Paris, 1962; Maurice Ezran, *Une colonisation douce: les missions du Paraguay*, Paris, 1989; Maxime Haubert, *La vie quotidienne des Indiens et des jésuites au Paraguay*, Paris, 1986; Philippe Lécrivain, *Les missions jésuites*, Paris, 1991; Clovis Lugon, *La république des Guaranis, les jésuites au pouvoir*, Paris, 1970; Clement Mac Naspý, *Lost Cities of Paraguay*, Chicago, 1982; Rubén Bareiro Saguier y Jean-Paul Duviols, *Tentación de la Utopía, La República de los Jesuitas en el Paraguay*, Barcelona, 1991; Alberto Armani, "Sull'origine e sviluppo dell'ordine politico e sociale nelle riduzione del Paraguay", *Archivum Historicum Societatis Jesu*, 24, 1955;

<sup>2</sup> Sobre los jesuitas en el Perú: Pablo Macera, *Instrucciones para el manejo de las haciendas jesuitas del Perú (siglos XVII-XVIII)*, Nueva Crónica, Lima, 1966; Rubén Vargas Ugarte, *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*, 4 vols., Burgos, 1963-1965; Magnus Mörner, "Los jesuitas y la esclavitud de los negros", *Revista Chilena de Historia y Geografía*, 135, Santiago, 1967; Norman Meiklejohn, "Una experiencia de evangelización en los Andes: los je-

Frente a ellos, las misiones de la selva no sólo aparecen como una periferia poco integrada con el poder político colonial -lo que dio lugar a distintas concepciones históricas sobre su carácter de "frontera"<sup>4</sup>- sino que en más de un caso exhiben anomalías y contradicciones respecto de los modelos clásicos hispanoc coloniales. Finalmente, admitimos nuestro interés particular por el examen de la conversión religiosa de los pueblos de tradición oral, donde los métodos de aproximación e interrelación cultural revelan similitudes estructurales entre un discurso religioso universal, basado en los dogmas escritos del catolicismo barroco y una nutrida serie de discursos históricos, literarios y religiosos derivados de tradiciones orales particulares de cada cultura selvática, que constituyen lo que normalmente se llama mitología.

Los sistemas elegidos aquí con este fin son las misiones de Casanare-Orinoco, Maynas, Moxos y Chiquitos con alguna información adicional sobre las misiones de la Guayana Francesa.

### 1. Las misiones del Casanare y del Orinoco

De los cuatro sistemas, es probable que éste haya sido el más libre de las presiones políticas provenientes del mundo colonial y a la vez el más vulnerable desde el punto de vista defensivo<sup>5</sup>; lejos del valle del Magdalena y de las sierras septentrionales de Tierra Firme, sus misioneros chocan con "la frontera Caribe" que se inicia en el curso medio del Orinoco, extendiéndose en arco sobre el verde delta de su desembocadura y el macizo de la Guayana. Esta pobla-

América Latina, Cusco, 1986; Alfonso Echánove, "Origen y evolución de la idea jesuítica de "reducciones" en las misiones del virreinato del Perú", *Misionología Hispanica*, 34, 1955.

<sup>3</sup> Sobre los jesuitas en México: Ernest Burrus, *Misiones norteñas mexicanas de la Compañía de Jesús. 1751-1757* [Biblioteca Histórica Mexicana de Obras Inéditas, 25] México, 1963; *Crónicas de la Compañía de Jesús en la Nueva España* [Biblioteca del Estudiante Universitario, 73], México, 1957; Gerard Decorme, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial, 1572-1767*, 2 vols., México, 1941; Peter M. Dunne, *Early Jesuit Missions in Tarahumara*, Berkeley, 1948; Francisco de Florencia, *Historia de la Compañía de Jesús en la Nueva España*, 2 vols., México, 1694; Jacob V. Jacobsen, *Educational foundations of the Jesuits in Sixteenth Century New Spain*, Berkeley, 1938; Andrés Pérez de Rivas, *Crónica e historia religiosa de la Compañía de Jesús en la Nueva España*, 2 vols., México, 1896; Juan Sánchez Baquero, *Fundación de la Compañía de Jesús en la Nueva España, 1571-1580*, México, 1945.

<sup>4</sup> Herbert E. Bolton, "The mission as a frontier institution in the Spanish Colonies", *American Historical Review*, 23, 1917-1918.

<sup>5</sup> Sobre este sistema ver M. Aguirre Elorriaga, *La Compañía de Jesús en Venezuela*, Caracas, 1941; Hipólito Jerez, *Los jesuitas en Casanare*, Bogotá, 1952; Nicolás Navarro, *Los jesuitas en Venezuela*, Caracas, 1940; Demetrio Ramos Pérez, "Las misiones del Orinoco a la luz de pugnas territoriales, siglos XVII y XVIII", *Anuario de Estudios Americanos*, 12, Sevilla, 1953; José del Rey, "Apuntes para una historia socioeconómica de los llanos venezolanos", *Sic*, 263, Caracas, 1964; Juan Rivero, *Historia de las Misiones de los Llanos de Casanare y los ríos Orinoco y Meta*, Bogotá, 1883; Neil Whitehead, *Lords of the Tiger-Spirit: a history of the Caribs in Colonial Venezuela and Guyana, 1498-1820*, Foris, Providence, 1988.

ción nativa separa a los jesuitas granadinos de sus colegas franceses de Surinam y Guayana, que han optado por misionar grupos aborígenes costeros sin penetrar en la selva noramazónica.

Este avance jesuita sobre los ríos de la llanura orinoquense se cumple en tres fases sucesivas:

a) Primera Etapa

Se toma como núcleo-base la misión de Pauto entre los Achagua-Arawak fundada en 1659 sobre el río Casanare. En los años siguientes se instalan: Nuestra Señora del Pilar de Patute (1661) entre los Tunebo; Nuestra Señora de la Asunción de Tame (1661) entre los Tiwawa; San Salvador del Puerto entre los Achagua, Guahibo y Chiricoa (1661); San Francisco Javier de Macaguane (1662) entre los Ayrico; San José de Aritagua (1664) entre los Achagua; San Ignacio entre los Guahibo (1664) y luego entre los Chiricoa; San Joaquín de Atanarí (1666) entre los Sáliba y los Achagua, y San Ignacio (1715) entre los Betoje.

b) La segunda etapa comprende las misiones del río Meta: San Juan Francisco Regis del Surimena (1723) entre los Achagua; Santísima Trinidad (1724) entre los Guahibo y los Chiricoa; Nuestra Señora de la Concepción de Orabo (1725) entre los mismos pueblos; Nuestra Señora de la Concepción (1727) entre los Amarizane; San Miguel de Macuco (1732) entre los Sáliba; San Luis Gonzaga de Casimena (1746) entre los Goajiro y los Cabre; Nuestra Señora de los Dolores de Jiramena (1749) entre los Amarizane y Concepción de Yraca (1755) entre los Sorro.

c) La tercera fase se abre con la expansión hacia el valle medio del Orinoco intentando vulnerar las defensas de los pueblos de lengua Caribe. Esta fase tiene como antecedentes las dos fundaciones de Nuestra Señora de Vanequi (1669 y 1675) y la de San Lorenzo (1675) entre los Sáliba y los Achagua; las misiones de indios Sáliba de Adotes, Persia, Cusia, Duma y Cataruben que duraron poco tiempo y las de Concepción de Viapí -entre los Guayquire- y San José de Mapoyes. La ocupación concreta del área orinoquense se realiza con las misiones de: Nuestra Señora de Los Angeles (1732) entre los Sáliba; Santa Teresa de Tabaje y San Ignacio de Vanequi entre los Sáliba y los Yaruro; Carichana (1734) entre los Sáliba; San Ignacio (1735) entre los Guamo; Reducto de San Javier (1735) entre los mismos indios; San Borja (1738) entre los Yaruro; San Regis (1739) entre los Abaricoto; Santa Bárbara (1739) entre los Yaruro; Pueblo de San Javier (1739) entre los Sáliba; Pueblo de San José (1739) entre los Otomaco; Cabruta (1740) entre los Cabre; Uruana (1746) entre los Otomaco y los Cabre; El Raudal (1747) entre los Maipure y los Ature, y La Encaramada (1749) entre los Maipure y los Tamanaco.

## Cuadro 1

## Etnografía de las Misiones de Casanare-Orinoco

Tronco lingüístico	Etnogrupo histórico <sup>6</sup>
ARAWAK	Achagua, Sáliba, Cabre (Mitua <sup>7</sup> ), aipure, Amarizane (Amarizama).
CARIBE	Mapoye (Mapoyo), Abaricoto, Tamanaco.
OTOMACO	Otomaco, Guamo,
CHIBCHA	Yaruro, Tunebo
GUAHIBO	Guahibo, Chiricoa
TUCANO	Ayrico, Betoye (Betoyo)
PIAROA	Piaroa, Ature
DESCONOCIDO	Tihuahua (Tiwawa), Sorro

Muchos de estos establecimientos tienen una existencia fugaz, como las cinco reducciones de indios Sáliba que desaparecen el mismo año de su reducción o las de San Ignacio de Guahibo o San José, ya extinguidas en la primera mitad del XVIII. En otros casos se debe hacer lo mismo que en el resto de los sistemas misionales: reunir la población neófito de dos reducciones en una (el caso de San Joaquín de Ataró, cuyos catecúmenos se mudan a San Salvador del Puerto en 1669) o mudar de sitio las misiones, como la de San Juan Francisco Regis que deja su lugar originario sobre el río Guanapalo para radicarse en la margen izquierda del Meta.

Los jesuitas deben emprender en estas misiones la evangelización de grupos diversos: en primer lugar los de la familia Sáliba-Piaroa, que habitan el Orinoco y más adelante los de lengua Guahibo extendidos más al Oeste, sobre el curso medio del Meta; en esta familia se incluyen los Chiricoa. Al Sudoeste se catequizan los Ayrico, que hablan un dialecto derivado del Tama-Tukano y al Noroeste, sobre el Casanare, los Achagua-Arawak<sup>8</sup>. Al Norte del sistema se

<sup>6</sup> Entre paréntesis se pone el nombre actual del grupo.

<sup>7</sup> Según Paul Rivet y Čestmír Loukotka, "Langues de l'Amérique du Sud" En: A. Meillet y M. Cohen, *Les Langues du Monde*, Paris (reedición ampliada: 1952), pp. 1099-1160.

<sup>8</sup> Antonio Tovar, *Catálogo de las Lenguas de América del Sur*, Sudamericana, Buenos Aires, 1961, p. 124.

evangeliza a los Guamo; sobre el curso inferior del Apure, que hablan una lengua afin al Otomaco, en las llanuras próximas a la confluencia del Arauca y el Orinoco, muy influidos por las poblaciones Caribe del curso medio e inferior de ese río<sup>9</sup>.

## 2. Las misiones de Maynas o del Marañón

Junto con Moxos, Maynas es, por muchos motivos, el sistema misional más relevante de la Compañía de Jesús en Sudamérica<sup>10</sup>. Su instalación es precedida por múltiples "entradas", como denominan entonces a las incursiones solitarias de curas audaces, dispuestos a reconocer los territorios y sus gentes: la primera entrada la hace el padre Rafael Ferrer que alcanza el país de los Quijos, entre los ríos Napo y Coca, donde funda en 1599 la reducción de los Cofán<sup>11</sup>. En 1605 retorna acompañado por el hermano francés Anton Martin y más tarde, junto con el jesuita italiano Ferdinando Arnulfini, toma contacto con los Omagua (Umawa o Kampeva), un pueblo tupí-guaraní cuyo antiguo hábitat estuvo disperso por las grandes islas amazónicas que emergen entre el Jurúa y

<sup>9</sup> Ver Pedro Fabo, "Etnografía y lingüística de Casanare (Colombia)", *Anthropos*, 14; 5, St. Augustin, 1919-1920; Luis R. Oramas, *Etnografía Venezolana*, Caracas, 1920; G. Reichel-Dolmatoff, "La cultura material de los indios Guahibo", *Revista del Instituto Nacional de Etnología*, 1, Bogotá, 1944.

<sup>10</sup> J.P. Chaumeil, *Historia y migraciones de los Yagua de finales del siglo XVII hasta nuestros días*, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, [Serie Antropológica, 3], Lima, 1981; J.P. Chaumeil y J. Fraysse Chaumeil, "La Canela y Eldorado: les indigènes du Napo et du haut-Amazone au XVI<sup>e</sup> siècle", *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, 10, 3-4, Lima, 1981; Ladislao Gil Munilla, *Descubrimiento del Marañón*, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Sevilla, 1954; W. Grohs, "Los indios del Alto Amazonas del siglo XVI al XVIII. Poblaciones y migraciones en la antigua provincia de Maynas", *Bonner Amerikanistische Studien*, 2, Bonn, 1974; José Jouanen, *Historia de la Compañía de Jesús en la antigua provincia de Quito, 1570-1774*, 2 vols., Quito, 1941-1943; Klaus Kruse, *El desarrollo de las culturas indígenas de Maynas durante el dominio de los misioneros jesuitas, 1638-1768*, mimeo, 1987; Francisco Mateos, *Historia General de la Compañía de Jesús en el Perú*, 2 vols, CSIC, Madrid, 1944; Udo Oberem, *Los Quijos. Historia de la transculturación de un grupo indígena en el Oriente Ecuatoriano, 1538-1956*, Madrid, 1971; José Rumazu, *La región amazónica del Ecuador en el siglo XVI*, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Sevilla, 1946; J. San Román, *Perfiles Históricos de la Amazonía Peruana*, Lima, 1975; R.R. Schuller, "Documentos para la historia de las misiones de Maynas", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 59, 5, Madrid, 1911; Matthew Stirling, *Historical and ethnographical materials on the Jivaro Indians*, Bureau of American Ethnology, Publication 117, Smithsonian Institution, Washington, 1938; A. Taylor y Philippe Descola, "El conjunto Jivaro en los comienzos de la conquista española del Alto Amazonas", *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, 10, 3-4, Lima, 1981; Günter Tessmann, *Die Indianer Nordost Perus*, Hamburg, 1930; Enrique Torres Saldamando, *Los antiguos jesuitas del Perú*, Lima, 1888; Rubén Vargas Ugarte, *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*, Burgos, 1964; J. de Velasco, *Historia del Reino de Quito en la América Meridional*, Quito, 1946; M. Villarán Rivera, "Etnocidio cultural en el Perú", *Anuario Indigenista*, 30, México, 1970; Oscar Reyes y Francisco Terán, *Historia y Geografía del Oriente Ecuatoriano*, Quito, 1930.

<sup>11</sup> Sergio Ortiz, "Notas sobre los indios Kofanes", *Revista de Historia*, Pasto, 1947.

el Napo pero que presionados por las **malocas** portuguesas<sup>12</sup> estaban desplazándose entonces hacia el Oeste, al curso superior del Marañón.

En 1607 los padres Arcos y Onofre Esteban emprenden una segunda "entrada" a los Cofán pero cuando al año siguiente Ferrer intenta consolidar la reducción descubre que los abusos de la soldadesca española han maldispuesto a los nativos. A pesar de los esfuerzos del padre Vázquez y del propio Ferrer -que llega a permanecer cuatro o cinco años entre sus reticentes catecúmenos-, la relación empeora y el jesuita termina asesinado (Barnuevo, 1643:115-119). Estos Quijo son indígenas de lengua quichua trasladados a las espesuras del Marañón en los primeros tiempos de la dominación española que todavía hoy conservan gran parte de su cultura andina<sup>13</sup>.

En 1616 el Marqués de Esquilache, virrey del Perú, nombra a Diego de Vaca y Vega como gobernador del Marañón para fundar ese mismo año la aldea de San Francisco de Borja. La idea es que los encomenderos de la zona trasladen por la fuerza a toda la población indígena al nuevo caserío colonial. Sin embargo, a pesar de que esta política afecta sus intereses particulares, los jesuitas no se arredran y sus entradas se suceden: en 1620 el padre Gabriel de Alzola quiere entrar en territorio Páez: sólo lo logra en 1628 acompañado por el padre Navarro. Simón de Roxas y Umberto Coronado recorren en 1621 la zona de los Encabellados y los Omagua (Barnuevo, 1643:121)<sup>14</sup>. En 1630 los jesuitas Rugi y Juan Sánchez no pueden hacer su "entrada" porque el gobernador se opone; como si fuera poco, el primero debe admitir su fracaso en reducir a los Shuar-Jívaro (1631) pero al año siguiente vuelve y logra vivir entre ellos hasta 1643 (1643:121-124). Ese mismo año Gaspar de Cujia y Nicolás Maldonado vuelven entre los Páez (1643:125).

Durante el período de estas entradas, el aparente fracaso de las misiones jesuíticas coincide con una ocupación colonial más intensa del pedemonte andino y de las cabeceras de los ríos caudalosos que bajan al Marañón. Se otorgan encomiendas y se perpetran impunemente varias incursiones (que el discurso oficial califica de "punitivas") con el sólo fin de esclavizar indios. Desde las poblaciones coloniales de avanzada en Macas y Moyobamba, estas expediciones militares procuran satisfacer la demanda de brazos indígenas en las tres ciudades del sur de la Audiencia de Quito: Cuenca, Loja y Jaén. La presión colonial termina por desatar una rebelión entre los Mayna o Kawapana, una familia de pueblos dispersos por el Marañón, entre el Huallaga y el Potro y que por el Sur llega

<sup>12</sup> Sobre las **malocas** portuguesas: Capistrano de Abreu, *Capítulos da História Colonial, 1500-1800*, Rio de Janeiro, 1934; Roberto Simonsen, *História Económica do Brasil, 1500-1820*, São Paulo, 1937.

<sup>13</sup> Por ejemplo la medicina: P. Porras Garcés, "Plante medicinali e tossiche dei Quijos", *Terra America*, 33-36, 1975.

<sup>14</sup> María E. Porras, *Gobernación y Obispado de Mainas, siglos XVII y XVIII*, Abya-Yala, Quito, 1987, p. 26.

hasta la confluencia del primero con el Paranapura. La rebelión de 1635 incita a los españoles a ejecutar una cruel represión: el jesuita Lucas de la Cueva, verdadero fundador del sistema jesuítico de la región, le escribe a su superior Gaspar de Cujía sobre

"los tantos indios ajusticiados, tantos cuerpos descuartizados en los árboles y horcas, tantos desorejados, muchos desnariados, desgarrados otros, cortadas las manos y pies cual y cual, llagados y desollados con azotes, los que mejor libraban" (Figueroa, 1661:171).

En 1639 los padres Cristóbal de Acuña y Artieda navegan de Este a Oeste el Amazonas, a bordo de una armada portuguesa, para reconocer a sus habitantes y a las vías fluviales que desaguan en el río gigantesco (Acuña, 1639:86). Se enteran en su viaje, por ejemplo, que los Tupinambá del Amazonas Oriental bajan por el Madeira, indicándole que esa era la ruta necesaria para comunicarse con Potosí (1639:89) En efecto, mercaderes y militares portugueses alcanzan, en el apogeo del sistema comercial mercantilista, los llanos de Moxos por el circuito Amazonas-Madeira-Mamoré en un intenso tráfico comercial de esclavos y mercancías europeas<sup>15</sup>.

## Cuadro 2

### Etnografía de las Misiones de Maynas

Tronco lingüístico	Etnogrupo histórico
KAWAPANA	Roamayna, Zapa, Avitóa (Habitoa), Xébero (Chébero), Cutinana (Cutinama), Chayavita (Tsaawi), Aguanagua (Awanawa), Mayna (Maina)
CHIBCHA	Coronado (Colorado), Cofán
QUICHUA	Quijo
ZAPARO	Andoa, Iquito
PANO	Urariña, Aguano, Mayoruna, Maparina, Capanagua (Kapanawa), Chipanagua (Chipanawa), Cunio (Cunibo), Chamicura

<sup>15</sup> Daniel J. Santamaría, "La guerra Guaykurú. Expansión colonial y conflicto interétnico en la cuenca del Alto Paraguay, siglo XVIII". *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, 29. Köln, 1992

TUPI-GUARANI	Itucali, Gaye (Guadzá), Cocamilla, Cocama, Pagiagi (Pacadzá), Omagua (Umawa)
AMUESHA	Amaju (Amuesha)
SHUAR	Jívaro (Shuar)
DESCONOCIDO	Chudavina, Xanon, Aunala, Azoronatoa Cruquite, Muniche, Charitana, Matavichu, Teceja, Chipeo, Cheteo (Chedua), Carichai.

El propósito de Lucas de la Cueva al fundar Concepción entre los Xébero, una fracción occidental de los Mayna, es evitar la expansión militar y mercantil española hacia la hoya amazónica de modo tal que la Compañía pueda asentar sobre bases reales la autonomía de un nuevo sistema colonial. Concepción se edifica sobre un fortín medio abandonado en la confluencia del Pastaza y el Piedrapómez, cerca de la margen izquierda del Marañón. Una pequeña milicia sobrevive allí del trabajo de los cazadores y recolectores Xébero y del cultivo de las rozas abandonadas por los Mayna fugitivos o por los Xébero "cimarrones". La hostilidad tradicional que anidan estos pueblos persuade a los Xébero a convivir con los soldados y a terminar habitando poco después la nueva misión de los jesuitas:

A pesar de la preponderancia de los mercaderes en el desarrollo posterior del sistema colonial, esta primera fase de expansión es orientada por los encomenderos de Quito: probablemente la narración que trae Figueroa (1661:306) sea una historia legendaria o un hecho real que viene al dedo: en ella cuenta la protesta de un jesuita ante un vecino-encomendero de Borja que viajaba a Lima para instruirse sobre cómo cobrar su tributo a los Xébero. Cuando el cura le dijo que no era tiempo de tributos porque la misión recién comenzaba, el encomendero le contestó con el viejo argumento de que ya estaban poblados y adoctrinados. Dicho esto se marchó a Lima. La despedida del jesuita fue "vaya usted y haga su negocio que Dios hará el suyo"; y en efecto, el empecinado vecino murió en el viaje.

Pero no sólo los encomenderos procuran un enriquecimiento súbito: también los buscadores de oro llegados en tropel a Logroño de los Caballeros (1628), donde confluyen el río Paute que baja de Cuenca y el Zamora que baja de Loja, aprecian bien el trabajo aborigen. Según el padre Lucero, hay tanto oro en esos montes que las esclavas africanas que trabajan en las casas de los españoles lo juntan diariamente al lavar la ropa. Cuando la rebelión Mayna, el lugar es abandonado para pesar de los mercaderes: un tal Francisco de Tapia relata que se reunieron allí muchos "indios tributarios" como virtuales esclavos y que

cada uno rinde cada mañana un carrizo de un palmo de oro con más de una libra (Lucero, 1683:332-333).

Esta doble visualización del lugar estratégico que ocuparía un sistema misional en el Bajo Marañón convence a los jesuitas de volcar sus esfuerzos en la construcción de una red de reducciones. El informe del padre Acuña sobre la marcha del proyecto produce escozor en España y en Quito, obligando al padre Barnuevo a redactar su crítico texto de 1643. Entre 1649 y 1654 la Compañía edifica ocho reducciones, tres sobre el Pastaza inferior, cerca de Concepción: San Salvador (1654), Santos Angeles (1654) y Nombre de Jesús (1655). Otras dos sobre el río Marañón: Santa María (1649) y San Javier (1654); dos sobre el Huallaga: San Ignacio (1654) y Loreto (1652) y una muy lejana, totalmente excéntrica al sistema, la de Santa María (1657) en el curso medio-inferior del Ucayali, el río que baja de Huánuco.

Desde el comienzo los misioneros enfrentan el problema de reducir en sólo nueve aldeas a lo que ellos ven como cuarenta "naciones" distintas, muchas enfrentadas por hostilidades ancestrales. El panorama étnico es entonces el siguiente: por un lado los Roamayna que Hervás y Panduro afilia a los Mayna y que incluyen a los Zapa (con quienes conviven en el Pastaza), los Pinche y los Avitua que residen más al Este, en el curso inferior del río Tigre. Figueroa aclara que Roamayna y Zapa hablan la misma lengua (1661:225), la hoy llamada Kawapana.

En ese mismo río Tigre habitan los Itucali, probablemente tupés como los Cocama y Cocamilla, canoeros y pescadores del Ucayali y del Huallaga respectivamente y los Urariña que se han supuesto de origen Pano o en todo caso ligados a los Mayoruna, otro grupo Pano al que los jesuitas llaman "barbudos" y que recorren las selvas interfluviales entre el Huallaga y el Ucayali. A estos Mayoruna se vinculan los Kapanawa del Marañón<sup>16</sup>. Los Muniche -también llamados Paranapura por el río donde vivían- y los Otanabi que serían una fracción del mismo grupo, traban alianza con los Xébero<sup>17</sup>. Los Aguano, "pacificados" en 1654, los Chamicura y los Maparina del Marañón son también de origen Pano aunque aceptan rápidamente el quichua como la lengua general impuesta por los jesuitas. Figueroa supone que los Cutinama son un "anejo" de los Xébero; probablemente fueran, como estos, de la familia Kawapana. Lo mismo ocurre con los Aguanaguas del Marañón. Los Cunio que Figueroa ubica sobre el Ucayali (1661:240) son Cunibo de lengua Chama-Pano, como los Setebo y los Shipibo<sup>18</sup>. Los Gaye y Payaguai del río Tigre quizás son, respectivamente, los actuales Guadzá y Pacadzá de la familia Tenetehara, es decir, Tupí-Guaraníes. Los Andoa y los Iquito del Este son del grupo Záparo; final-

<sup>16</sup> Tovar, op. cit., p. 66-67.

<sup>17</sup> Según Figueroa (1661:200) los Otanabi constituirían una fracción de los Muniche o Paranapura porque así los llamaban los españoles de Moyobamba.

<sup>18</sup> Tovar, op. cit., p. 61.

mente, los Shuar (a quienes españoles y jesuitas llaman Jívaro) viven al Norte del sistema, en las serranías que separan los ríos Santiago (o Pongo) y Morona. De los "coronados" del Pastaza -a quienes se dedica la Misión de Nombre de Jesús- nada podemos decir por ahora.

Con todo, los jesuitas no logran impedir que la inseguridad del sistema de Maynas se haga proverbial: presionados por los encomenderos de Quito y por las alocadas entradas de los mercaderes europeos por los ríos amazónicos, tampoco logran la adhesión sincera de los nativos de la región lo que hubiera fortalecido su proyecto de autonomía. Una lamentable lista de mártires certifica este fracaso: Francisco de Figueroa muere asesinado en el Huallaga en 1666, cinco años después de legarnos su precioso informe; a Agustín Hurtado lo matan los Andoa en 1677; Enrique Richter, pionero del Ucayali, muere en 1695 a manos de sus propios neófitos Shuar cuando éstos deciden abandonar la misión; Nicolás Durango muere entre los Gaye en 1707 (Fritz, s/d:45-50). Sin embargo, el sistema no duda en seguir multiplicando sus reducciones en forma proporcional al número cada vez mayor de grupos aborígenes conocidos. Antes de su martirio, Richter recorre el Ucayali unas cuarenta veces en doce años fundando otros nueve reductos y logrando que en 1679 las misiones pasen al dominio del Colegio Jesuita de Quito<sup>19</sup>.

En 1686 llega el jesuita alemán Samuel Fritz que bate los récords permaneciendo allí hasta 1728. En esos 42 años levanta nuevas misiones, evangeliza a los Omagua y advierte reiteradamente a las autoridades españolas sobre la amenaza que representan los mercaderes portugueses en el Marañón. Este autoatribuido rol de dique antilusitano que cumplen las misiones, que enorgullece a los curas dándoles de paso cierto reaseguro, les gana por fin el apoyo del gobierno. Las autoridades encargan a los misioneros el control y autorización del ingreso de los forasteros a los territorios reduccionales<sup>20</sup>. Pero un año de 1703 vuelve a exigir que los indios en tren de evangelización residan en Borja. En 1706-1707 comienzan -como siempre ha tenido el padre Fritz- los ataques portugueses que producen, en la fase más aguda del conflicto, la masacre de la cuarta parte de los neófitos.

Conforme avanza el siglo, la proclamada pobreza presupuestaria de la Compañía y el progresivo deterioro de Borja dejan a las misiones en una posición muy vulnerable. En la década del 1730 la obra pobladora de Fritz se desmorona porque no se puede impedir que de a poco los naturales abandonen las reducciones. De nada sirve la Real Orden de Felipe V (1725) otorgándole subsidios a los misioneros: en 1747 sobreviene la sublevación del "inga fingido" y en 1756, en medio de una mortífera epidemia, se traslada el asiento de Borja. Mientras tanto, el modelo de encomienda esclavista subsiste tenazmente, sometiendo ilegalmente a la servidumbre a los naturales que viven en las misiones.

<sup>19</sup> Porras, *op. cit.*, p. 28.

<sup>20</sup> Porras, *op. cit.*, p. 37.

No será la dramática Expulsión de 1767 lo que termine con el sistema misional de Maynas: su proceso de deterioro había comenzado mucho antes.

## Cuadro 3

División de las Misiones de Maynas<sup>21</sup>


---

Misión del Curato de Borja	Anejo de Indios Maynas San Luis Gonzaga San Ignacio Santa Teresa de Jesús
Misión del Pastaza	Los Angeles de Roamaynas Nombre de Jesús de Coronados San Francisco Javier de los Gayes Concepción de Xéberos Nuestra Señora de Loreto de Parapuras Anejo de Chayavitas Anejo de Muniches
Misión de La Laguna	Santa María de los Ucayales Santiago de Jitipos y Chipeos San Lorenzo de Tibilos San Antonio Abad de Aguanos Santa María de Huallaga San José de Maparinas San Ignacio de Mayorunas San Estanislao de Otanabis

## 3. Las misiones de Moxos

Como no podía ser de otro modo, la delirante búsqueda de El Dorado y de las tierras promisorias del Gran Paytiti tientan a los españoles del Alto Perú a bajar por los ríos del pedemonte y explorar las extensas regiones subtropicales que se abren hacia el Nordeste. Simultáneamente, los portugueses recorren el Madeira del que sospechan atinadamente, teniendo en cuenta los informes de los nativos tupí-guaraníes, que es la comunicación más fluida entre sus colonias atlánticas y la rica región minera de Potosí. Las expediciones de exploración que comienzan en la segunda mitad del XVI proporcionan a los jesuitas una información completa y minuciosa sobre los Llanos de Moxos sobre la cuál proyectan, casi

---

<sup>21</sup> Porras, *op. cit.*, p. 29.

un siglo después, uno de las agrupaciones misionales más pobladas y, desde un punto de vista jesuítico, más exitosas de Sudamérica<sup>22</sup>.

La fundación de Trinidad (1603) induce a la Compañía a enviar sus primeros misioneros: Juan de la Hoz, Juan de Soto y José Bermudo. Pero pasarán varias décadas antes que se construyan reductos permanentes. En 1675 los padres Cipriano Barace (o Barraza) y Baltasar Espinosa fundan la misión de San Pedro reuniendo dos grupos de lengua Arawak: los Moxo y los Baure (Hacía 1777:1) En 1676 se suma al grupo fundador el dúo Pedro Marbán y José de Castillo por cuyos testimonios se conoce hoy el cuadro histórico y etnográfico de la región y las dificultades e incertidumbres que dieron el tono de esta etapa fundacional.

El sistema misional se integra con: Loreto (1682) y Trinidad (1687) ambos pueblos de lengua Moxo; San Ignacio (1689) con los Puruana, los Cañacura y los Moxo; San Francisco Javier (1691) con los Baure, los Chapacura, Guarayo y los Kayuvabá; San José con los Moxo, los Churima y Chiquitano; San Francisco Borja (1693) con los Churima, los Chapacura y Movima; San Miguel (1696) con los Chapacura; San Pedro Apóstol (1697) con los Moxo y los Canishana; San Luis (1698) con los Movima y los Enimá; Concepción (1708) con los Baure; Exaltación (1709) con los Kayuvabá; San Joaquín con los Baure; Santos Reyes (1710) con los Meropa y los Maracú; San Martín (1717) con los Baure; Santa Ana (1719) con los Kayuvabá y los Movima; Santa María Magdalena (1720) con los Baure e Itonama y ya en el último período San Nicolás (1740) con los Baure y San Simón y El Camero (1744) con los Mure y los Chapacura.

<sup>22</sup> David Block, "Links to the frontier: jesuit supply of its Moxos Missions, 1683-1767", *Americas*, 37, 2, Bethesda, 1980; David Block, *In Search of El Dorado. Spanish entry into Moxos, a tropical frontier, 1550-1767*, University of Texas, Austin, 1980; David Block, "La visión jesuítica de los pueblos autóctonos de Mojos", *Historia Boliviana*, 6, 1-2, 1986; Desdévices du Désert, "Les missions des Mojos et des Chiquitos de 1767 à 1808", *Revue Hispanique*, 43, Paris, 1918; Francisco Mateos, "Avances portugueses y misiones españolas en América del Sur", *Missionalia Hispanica*, 15, 5, 1948; Antonio Menacho, "As missões entre Mojos", en: E. Hoornaert (Ed.) *Das reduções latino americanas as lutas atuais, São Paulo*, 1982; J. Ribeiro de Assis Bastos, "Os jesuítas e seus sucessores: Moxos e Chiquitos, 1767-1808", *Revista de História*, 43 (87), 44 (89) y 47 (95), São Paulo, 1972; Thierry Saignes, "Sauvages et missionnaires. Les sociétés de l'Orient Bolivien a travers des sources missionnaires récemment publiées", *Caravelle*, 44, Toulouse, 1985; Daniel J. Santamaría, "La economía de las misiones Moxos y Chiquitos, 1675-1808", *Ibero-Amerikanisches Archiv*, 13, 2, Berlin, 1987; Leandro Tormo Sanz, "El sistema comunalista indiano en la región comunera de Moxos-Chiquitos", *Comunidades*, 1, 1-2, Madrid, 1966; Leandro Tormo Sanz, "Situación y población de los Mojos en 1679", *Revista Española de Antropología Americana*, 7, 2, Madrid, 1972; Leandro Tormo Sanz, "Algunos datos demográficos de Moxos", *SAM*, 16, 1976; R.N. Wegner, "Die Moxos Indianer. Eine Jesuitenmission im 18 Jahrhundert und ihre spätere Entwicklung", *Congreso Internacional de Americanistas*, 24, Hamburgo, 1934; Alcides Parejas Moreno, "Las misiones de Mojos", *Arte y Arqueología*, La Paz, 1972.

Los reductos, cualquiera fuera su tamaño o su grado de provisoriedad, se encuentran sobre terrenos altos cerca de las playas, a pesar de que casi todos, con la excepción del Mamoré, sufren un ciclo hídrico estacional que reduce su caudal entre marzo y noviembre. Como las inundaciones del verano encuentran cauces directos, el agua escurre libremente sobre las tierras firmes de los Llanos de Moxos, inundándolos y enfermado a los habitantes de paludismo endémico. Este rasgo del paisaje había inducido a los antiguos colonizadores Arawak de la zona a construir un eficiente sistema de canales artificiales destinados, quizás, al cultivo de la mandioca<sup>23</sup>.

El encuentro con tantos agricultores permite a los jesuitas promover un orden social estable y aún prescindir de la reducción de pueblos de hábitat más lejano de las misiones, como los cazadores y pescadores Chapacura, que viven más al Este y que sólo serán reducidos por los franciscanos en El Estero después de la Expulsión de la Compañía en 1768, o como los cazadores Guarasu o Iténez que merodean el Guaporé.

#### Cuadro 4

#### Etnografía de las Misiones de Moxos

Nombre lingüístico

Etnogrupo histórico (Nombre actual)

ARAWAK	Moxo (Mojo), Baure, Itonama, Cayubaba (Kayuvabá)
MOVIMA	Mobima (Movima)
CHAPACURA	Tapacura (Chapacura), Hericebocono (Erisebokona), Mure (Moré), Sansimoniano
BEPI-GUARANI	Guarayo (Guarasu) <sup>24</sup>
CANISHANA	Caniciana (Canishana)

Denevan, "Pre-Spanish earthworks in the Llanos de Mojos of Northwestern Bolivia", *Geográfica*, 34, 60, México, 1964; W. Denevan, *The Aboriginal cultural geography of the Llanos de Mojos of Bolivia* [Ibero-Americana. 48] University of California Press, Berkeley, 1966; Clark Erickson, "Sistemas agrícolas prehispánicos en los Llanos de Moxos", *América Indígena*, 40, México, 1980; B. Dougherty y H. Calandra, "Nota preliminar sobre investigaciones arqueológicas en Llanos de Moxos", *Revista del Museo de La Plata*, 8, La Plata, 1980 y 1981; "Tripod ceramics and grater bowls from Mojos", *Völkerkundliche Abhandlungen*, 1981; Erlend Nordenskjöld, "Die östliche Ausbreitung der Tiahuanaco-kultur in Bolivien und ihre Beziehung zur Aruakkultur in Mojos", *Zeitschrift für Ethnologie*, 49, Berlin, 1917. Este pueblo son los Guarasu, Guarasug'wa o Kurúk'wa del río Guaporé, hoy prácticamente extinguido como cultura particular; no se los debe confundir con los Guarayo-Guaraní al sur de Bolivia ni con los Huarayo o Esse-Ejja del Norte de Bolivia y cuenca del Madre de Dios peruana meridional.

CHIQUITANO	Rotoroño (Rocorono), Ocorono (Okorono)
TAKANA	Sapi (Sapibokona), Cabima (Caviña), Maracane o Tumupasa (Marakawi), Maropa
PANO	Pacabara (Pakawara), Pacanabo (Pakanawa) Sinabu (Sinebo), Cuyaara (Kuyanawa)
MOSETENE	Chumano (Chimane)
DESCONOCIDO	Etirumá, Bolepa, Pechuyo, Coticiara, Meque, Canacura, Mayacama, Tiboy, Nayra, Norri

#### 4. Las misiones de Chiquitos

El sistema chiquitano se configura casi al mismo tiempo que el de Moxos: San Francisco Javier data de 1691, San Rafael de 1696, San José de 1697 y San Juan Bautista y la misión de Concepción -donde se congregan los Chapacura-Erisebokona- de 1699. A este grupo inicial se suman en 1755 Santa Ana y Santiago y en 1761 la misión del Sagrado Corazón. El territorio chiquitano ofrece a los jesuitas un panorama del todo distinto al del resto de los sistemas misionales. Mientras Mojos, Casanare o Maynas se articulan como puertos estratégicos en los circuitos fluviales, la inmensa planicie selvática donde se levantan las misiones chiquitanas, sobre un rectángulo de 200 millas de Este a Oeste y 100 de Norte a Sur, incomunica y aísla el territorio aunque sin que por ello quede a salvo de las esporádicas visitas de los mercaderes de Santa Cruz de la Sierra<sup>25</sup>.

Como no hay ríos navegables en Chiquitos, el poblamiento misional toma la forma de un modelo de asentamiento disperso y audaz, que extiende la superficie del territorio misional a límites confusos. Mientras los jesuitas de Moxos, Maynas o Casanare custodian sus misiones controlando estrictamente la navegación, nada semejante se espera aquí en materia de seguridad. La población indígena de la periferia chiquitana está integrada por cazadores-recolectores de vida enteramente nómada y la relación con estos pueblos, a veces pacífica, a veces conflictiva, se vuelve condicionante permanente del sistema.

La amenaza de los Guaray-Guarani del flanco occidental se hace endémica aunque en 1718 se logre reducir un grupo en San Javier. Los vínculos con los Zamucos del flanco Sur, en el Norte del actual Chaco Boreal paraguayo, comienzan cuando el padre Juan Bautista Zea hace contacto con ellos. Otro jesuita, Miguel de Yegros, congrega una parcialidad de lengua Zamuca, proba-

<sup>25</sup> Sobre Chiquitos véase Moritz Bach, *Die Jesuiten und ihre Mission Chiquitos in Südamerika*, Leipzig, 1843; Werner Hoffmann, *Las misiones jesuíticas entre los Chiquitaños*, FECIC, Buenos Aires, 1979; Desdevizes du Désert, op. cit.: Santamaría, "La economía de las misiones..."

blemente Ayoreo, en San Ignacio de Zamucos. Más tarde se intenta sedentarizar a los Coroyño, un subgrupo de los Morotoco o Takrat, también de lengua Zamuca, cerca de las salinas occidentales. El reducto zamuco se traslada después a los llanos antiguamente ocupados por los Cucurate (o Kukutade), afines a los Coroyño, donde se dedican a la agricultura.

Sin embargo, no sólo resulta imposible atraer un etnogrupo próximo, los Ogorono o Ugaroño, también zamucos chaquenses, sino que muchos pueblos del Alto Paraguay (especialmente los Mbayá-Guaykurú y los Guaná-Arawak) quedan para siempre fuera del alcance de los jesuitas (*Adiciones*, 1717-1718). También los Kayporotade, un grupo Chamacoco o Ishir de lengua zamuca, son misionados en 1736 por el padre Diego Contreras en el reducto de San Juan. Sin embargo, cuando los nuevos catecúmenos roban la caballada, actividad en la que eran expertos por el entrenamiento de sus incursiones contra los Guaykurú, el cura comprende el fracaso de su misión. La segunda intentona (1738) termina en una verdadera masacre. Pero en años siguientes una sequía prolongada obliga a los Kayporotade a abandonar sus corrales de ramas y espinas para acercarse a la misión (Streiger, 1753). En 1735 un centenar de catecúmenos de San Miguel aprovecha la temporada seca para visitar a los Guarayo, persuadiendo entonces a 252 nativos a trasladarse a la misión, según cuenta ufana la *Carta Anua* correspondiente. La primera evangelización de los Turacho, probablemente los Kuraso-Guarañoka, se intenta en 1739 pero la sequía los dispersa: migran al Norte en busca de agua y hay que esperar hasta 1761 para que acepten su reducción en un sitio adecuado (Laraín, 1761). Cuando se deciden a colaborar en la evangelización de otros grupos, la sequía vuelve a dispersarlos.

Con los Guijón, un subgrupo de habla chiquitana, el sistema de evangelización "indirecta" —que luego veremos un poco más en detalle— tiene cierto éxito inicial: misiones indígenas traen en 1733 a algunos nativos, incluyendo a su cacique, que aceptan el bautismo. Al año siguiente se unen 46 personas más, cifra que es al parecer todo lo que quedaba del grupo (Montenegro, 1734). A menudo las malocas portuguesas sobre el borde oriental del territorio se anticipan al reclutamiento jesuita, como ocurre con los Tabii-ka de lengua chiquitana y los Saraveka-Arawak a comienzos del XVIII. Ante la amenaza de ser esclavizados por los mineros de Cuiabá, en el Mato Grosso<sup>26</sup>, algunos pueblos aceptan la reducción como un mal menor: así actúan los Xaray o Saray-Arawak y otros más pequeños de lengua Tupi-Guaraní. Estos Tupii y los Tao, un grupo chiquitano del Norte, actúan posteriormente como misioneros entre los Guarayo y los Coereca, estos últimos unos grupos de cazadores de lengua Bororo que viven alrededor de los grandes pantanos de los Xarayes, en las nacientes del Paraguay (Xandra, 1712). Los primeros que llegan a San Rafael vienen de la

<sup>26</sup> Santamaría, "La economía de las misiones..."

mano de neófitos recientes pero no hay dudas de que a todos los mueve el terror por los **sertanistas**.

A este problema de asimilar pueblos periféricos se suman los conflictos étnicos en el interior de la misión, las viejas hostilidades entre las fracciones de lengua chiquitana y las que todas ellas en conjunto arrastran contra sus vecinos, hostilidades que la cristianización de aquéllos no hizo más que exacerbar, contrariando de modo palmario la receta de la evangelización indirecta.

### Cuadro 5

#### Etnografía de las Misiones de Chiquitos

Tronco lingüístico	Etnogrupo histórico (Nombre actual)
CHIQUITANO	Guijón, Cuzibó (Cusiquia), Tao, Tabiica Tabi'i-ka, Manazica (Manazi-ka), Piñoca Pini'o-ka, Guarañoca (Warani'o-ka)
ZAMUCO	Cayporotade, Zamuco, Coroíno, Cururate (Kukutade) Ogorono, Turacho (Kuraso), Morotoco
ARAWAK	Terena (Terenó), Subereca (Sarave-ka), Parisi (Paressí), Saray (Xaraye), Paunaca (Pauna-ka) <sup>27</sup>
GUAYKURU	Guaykurú (Mbayá), Abipón
TUPI-GUARANI	Chiriguano, Ariocón (Arikem), Guarayo, Guarasu
BORORO-OTUKE	Curucane (Kurukane-ka), Curabaci (Kurave), Gurumina (Kurumina-ka), Coereca (Kovare-ka)
GE	Zore, Bucufón (Bukobu)
GUATO	Guító (Guató)
CHAPACURA	Morejón (Moré), Quitimoca (Kitemo-ka), Napeca (Nape-ka)
MOSETENE	Navajón (Nawasi)
TAKANA	Guasibón (Guarizó)
DESCONOCIDO	Carapaeno, Tere, Aribirá, Ocachicón, Xabe, Pabón, Betaminí, Areguire, Tambe, Tereacón

<sup>27</sup> Probablemente Chiquitano arawakizados o, a la inversa, Arawak caídos tempranamente bajo la influencia chiquitana; el sufijo *-ka* equivale en chiquitano -como en Bororo-Otuké- a grupo, tribu o fracción.

## Capítulo 2

### Las estrategias de reclutamiento

Si un pueblo aborigen se somete por las armas, se reduce en una aldea y se entrega para su explotación a los encomenderos, la labor evangélica de los jesuitas se restringe a organizar una vida colectiva centrada en el culto y en una intensa propaganda religiosa. Los jesuitas del XVII no pueden apoyar, por muchos motivos, este sistema. Entre los nunca confesados, su voluntad de autonomía frente al poder de funcionarios y encomenderos y su competencia frente a las otras órdenes predicadoras, de modo especial los despreciados franciscanos.

Entre los explícitos, el padre Figueroa cita el fracaso de las migraciones forzadas y su necesario reemplazo por la reducción construida en el pequeño hábitat de los futuros neófitos:

"cuando se quiso hacer una ciudad en el río Pastaza [1656] obligaron a roamaynas y zapas a mudarse cerca de ella, cuarenta leguas río abajo de donde vivían; unos fugaron tierra adentro, otros abandonaron casas y sementeras" (1661:232).

No cabe duda de que el método debe ser, entonces, establecerse en una misión en plena selva y desde allí merodear como se pueda por los alrededores, esto es, un procedimiento más práctico y seguro que ir y venir de un lado al otro sin quedarse mucho tiempo en ninguna parte. Sobre todo, cuando los "salvajes" no pueden convertirse de inmediato y cuando aún evangelizados, requieren "continuo regadío de quien les predica" (1661:181).

Con las poblaciones selváticas no dominadas, los jesuitas deben enfrentar un verdadero desafío y probar al máximo su capacidad de persuasión. En las fuentes históricas usadas aquí hay detalles sobre las estrategias seguidas para lograr el objetivo fundamental de sedentarizar pueblos cuya explotación de recursos naturales los obliga a una continua movilidad. El proceso de **reducción** se convierte por lo tanto en un requisito mínimo para desarrollar el segundo proceso: el de **conversión**, que es el objetivo fundamental de la Compañía de Jesús.

Las estrategias varían en detalle según el lugar, la época o las características sociales y culturales de los futuros neófitos pero, en general, se atienen a tres principios básicos:

- 1) la persuasión coercitiva,
- 2) el testimonio de vida y

3) la evangelización indirecta, es decir, el empleo de catecúmenos avanzados cuya adhesión a los jesuitas está fuera de dudas y que estén en condiciones de lograr contacto con aborígenes "infeles" y convencerlos de reducirse. Es importante destacar que en ningún caso se lleva a las misiones a los africanos que huyen de las haciendas o de las ciudades españolas o en el caso de Chiquitos, a los que fugan del emporio minero de Cuiabá, en el Brasil. Las autoridades eclesiásticas mantienen hasta el final la prohibición de instalar africanos en las misiones o sus proximidades (Knepler, 1770:164).

### 1. La estrategia de la persuasión coercitiva

Por regla general, los jesuitas reúnen cierta información básica antes de emprender la etapa de reducción. Para ello utilizan los datos que aportan los exploradores y los mercaderes sobre las condiciones de navegación en los ríos, los alimentos disponibles, el número de aborígenes y las condiciones generales de seguridad, particularmente si se conocen o no historias sobre la temida antropofagia. Sobre la base de esos antecedentes, la Compañía puede autorizar la "entrada" de uno, dos o más misioneros para arreglar los primeros contactos y reconocer los lugares más adecuados para establecer la misión.

Una vez asentados en forma más o menos provisoria, pueden intentar pequeñas jornadas en la selva, navegando o caminando tierra adentro. Pero cuando las noticias recibidas justifican la más pequeña sospecha de inseguridad, lo que ocurre a menudo, el grupo evangelizador se hace acompañar por escoltas armadas. No repugna al espíritu evangelizador el uso de la fuerza porque

"el misionero se ha de persuadir que su primera obra en una reducción es tratar de sacar a esta gente brutal de los bosques y hacerlos de brutos, hombres, y de hombres, cristianos" (Figueroa, 1661:249).

Para lograr ese doble pasaje, los jesuitas y sus soldados toman noticias sobre las aldeas próximas y miden las distancias y los tiempos que se estiman necesarios para recorrerlas. Largados a la expedición, prueban todavía el pacífico método de repartir obsequios, por lo general cuchillos de hierro, a cuantas personas encuentran. Los aborígenes, que conservan por tradición oral o experiencia personal la memoria de violentas entradas como la de Orellana en 1540 o la de los esclavistas españoles o portugueses desde la segunda mitad del XVI, optan por huir ante la simple presencia de estos intrusos armados. Si éste es el caso, el grupo misional opta por asaltar la aldea indígena de noche para llevarse a toda su población (si es pequeña) o a un grupo de jóvenes (si es más numerosa). Conducidos a la misión-base, los prisioneros son agasajados, protegidos, se les regalan objetos útiles y se los persuade de convencer a sus connacionales sobre las ventajas de adoptar un estilo de vida sedentario (Alvarado, 1766:259-260). Se puede pensar que el testimonio de Alvarado responde al objeto expli-

cito de difamar la obra de los jesuitas pero tenemos la justificación de un misionero contemporáneo suyo, el evangelizador de los Baure Francisco Javier Eder: éste admite que muchos descalifican esta forma de proceder (y el uso del presente confirma que el método fue practicado hasta la Expulsión) pero rebate la crítica mediante una jugosa comparación con los actos del enamorado que procura ganarse el favor de su amada mediante regalos; lo mismo hacen los curas sólo que en este empeño -alega- puede irles la vida (1772:132-133).

En el siglo anterior, el misionero de Maynas Francisco de Figueroa ha considerado como tácticas adecuadas la coerción y aún el temor tradicional al español. Como allí todos

"se sujetan de buena gana... todo el negocio está en hallar traza de comunicarlos y darles a entender el fin que se pretende".

Figueroa advierte que los atraen los regalos y la seguridad aparente que la misión ofrece frente a las rivalidades interétnicas pero no olvida precisar que "no deja de ayudar para ello el temor que tienen al español".

El método de cercar la primera casa encontrada en la selva tiene la dificultad lingüística de persuadir a sus habitantes de que esa acción, imperiosa y violenta, sólo desea proporcionarles una vida mejor en este mundo y la salvación en el futuro. Asustados, sin posibilidad de entenderse, los jesuitas deben apelar al encuentro liso y llano. Por muchas razones, es preferible raptar niños para instruirlos detenidamente, aprender como se pueda la lengua nativa y reenviarlos a su territorio para que en el futuro actuasen de "lenguas" o intérpretes (1661:248).

Algo que también influye en el uso de este método es el estorbo que causa la dispersión de los pueblos que combinan la horticultura de roza con la pesca o la caza. Advierte Figueroa:

"El embarazo mayor que hay es el ser algunas naciones muy pequeñas y vivir en partes tan inhabitables y remotas para la comunicación que no es posible humanamente puedan vivir en ellas sacerdotes".

La advertencia de Figueroa tiene que ver con el corto número de jesuitas y con el tiempo necesario para que la vinculación lograda con un grupo de aborígenes se consolide. Para ello hay que

"sacar los tales indios adonde puedan morar con doctrina y comunicación y ser corregidos por la justicia" (1661:202).

## Marbán aconseja estos métodos coercitivos en Mojos porque

"Con esto me parece que habrá miedo y se tendrá respeto a los ministros del Santo Evangelio" (1676:147).

Semejante método no puede tener, como se comprenderá, un éxito inmediato. Aunque reciben cuchillos de hierro, los indígenas conservan justificadamente una prudente reticencia: en 1682 un grupo de parcialidades Shuar pretenden matar a su misionero. Toda la historia del martirologio jesuita en las selvas, en realidad, puede encontrar en la "persuasión" y la violencia una explicación satisfactoria (Lucero, 1683:337).

## 2. La estrategia del modelo imitable

Si por algunas razones no cabe el drástico procedimiento del secuestro persuasivo, el misionero puede optar por instalarse en las proximidades de un pueblo y vivir de modo independiente con la atención puesta en lograr una aproximación. En ese progresivo acercamiento, el jesuita repara rápidamente en dos aspectos fundamentales: la posibilidad de sustentarse y la mansedumbre de sus futuros neófitos. Por supuesto, este método se adapta mejor entre las economías de horticultura donde en cierta época del año los nativos permanecen en sus ranchos. La relación con ellos se hace consuetudinaria: según relata el padre Crossard, los misioneros de Cayena siguen este plan de convivir con los horticultores, ganarse de a poco su afecto, hacerles pequeños servicios como cuidar niños y enfermos, el reparto de "medicinas" o de pequeños regalos, espejos, cuchillos, anzuelos o granos de vidrio coloreado. Mientras tanto, aprenden la lengua y comienzan a predicarles (Crossard, 1726:245-252).

Desde luego, uno de los motivos más propicios de la nueva relación es el celibato del misionero. Nadie sospecha de él y más bien es visto como una especie de chamán. Su tono de vida pobre y ascético, sus ayunos, sus oraciones, su estudiada bondad, terminan por configurar una imagen venerable. El misionero instruye al padre Cmillá a sus lectores- debe aislarse con gran prudencia: rodear su choza con un cerco e impedir que entre en ella mujer alguna para que ningún varón le adivine malas intenciones. Si construye una casa sobre la plaza central de la aldea debe dotarla de una ventana para atender por ella los pedidos (1741:516).

Del mismo modo al salir a predicar debe procurarse la compañía de un jefe de dos o tres catecúmenos avanzados que se encarguen de facilitar su ingreso a las cabañas donde sufren enfermos y en general, su propia integración social. En su conducta, sobre todo desde que se diseña como **modelo imitable**, el catequista debe mostrarse grave y severo, solícito y solemne; sus gestos rituales y sus escenarios deben impresionar la mente del indio. Por supuesto, esta gravedad debe impregnar en todo momento la conducta del predicador porque -como

*Las estrategias de reclutamiento*

Viendo Eder: los nativos aman la alegría y lo festivo: los enfervoriza que los jesuitas participen con soltura y buen humor en sus reuniones mientras que una actitud seria o aislada puede producir desconfianza, desprecio, murmuraciones y hasta una fuga masiva de la misión (1772:90).

En el mismo sentido, Gumilla advierte que es tan delicado el "genio de los indios salvajes" por su natural timidez, que si se los maltrata huyen de la misión (1741:510). Un misionero francés de Guayana, el padre Fauque, recomienda a sus pares mucha paciencia:

"sufrir la grosería y los defectos [para presentar ante ellos] un aire abierto, modales benignos y sobre todo mucha atención a hacerles servicios" (1735:198).

Hay que ocuparse permanentemente de ellos, repetir sin cesar los dogmas y los preceptos sin desmayar ante la tibieza ni la apostasía. Para lograr estos fines se debe fijar la residencia en una aldea determinada, salir sólo como excepción y en ese caso volver lo antes posible (Lombard, 1733:50).

En Guayana, el padre Lombard opta por ser él mismo un agricultor: avecina su huerto a una cabaña suficientemente grande para albergar una veintena de personas y edifica una modesta capilla. Luego recluta un niño de cada una de las aldeas próximas, los lleva a su cabaña, les enseña a leer y escribir en francés y los instruye como catequistas. Siguiendo un patrón frecuente en las misiones, les imparte su doctrina dos veces por día y por las noches les toma examen. Una vez que los evalúa como catecúmenos seguros, los despacha con sus familias y trae otros en su lugar. Si sus alumnos tienen éxito en lograr alguna que otra conversión, Lombard se entera por un minucioso sistema de informes mensuales. Periódicamente, él mismo recorre las aldeas donde su nombre y su empresa catequística iban siendo reconocidos poco a poco. Si en ocasiones familias enteras acuden a su improvisado seminario, se apresura a otorgarles un pequeño terreno listo para el cultivo. De esta manera, se asegura que su huerto, trabajado inicialmente por él y a medida que el método prospera, por sus neófitos, esté en condiciones de abastecer regularmente a los candidatos. Cada nuevo neófito aumenta la capacidad productiva de la misión y por consiguiente la posibilidad de asegurar alimento a cada vez más niños (Crossard, 1726:247-251).

Esta vida independiente que lleva el jesuita equivale a un *modus imitandi*. Se piensa que el aborigen descubre en la preceptiva ideológica del misionero las bondades del trabajo organizado y sedentario:

estando los salvajes errantes en los bosques de nada nos pueden servir y al contrario, estando reunidos en un mismo pue-

blo, los hacen activos y laboriosos la emulación y la ganancia" (Lombard, 1733:55).

La sedentarización como instrumento eficaz de evangelización nunca fue utilizada por los jesuitas. Otro famoso misionero contemporáneo de Lombard, el padre Juan Patricio Fernández, autor de una completa descripción de las misiones de Chiquitos, cree que sólo el hecho de vivir en comunidad

"los obligaría a comportarse como "racionales" y sólo de ese modo podían ser instruidos en la Santa Fe para creerla y en la Santa Ley para observarla" (1726:1-61).

Obsérvese de paso que mientras en Lombard se distingue el propósito de transformar a los "salvajes" mediante el lucro y la competencia -valores claramente "burgueses" y "modernos"-, para el más arcaico Fernández el fin de la misión es lograr súbditos creyentes; pero el método del modelo imitable prevalece como táctica cualquiera sea su fin inmediato.

Una táctica que apunta en primer lugar a las mujeres y a los niños: el famoso Gumilla, evangelizador del Orinoco, recomienda convencer y ganar la voluntad de las esposas de los caciques porque ellas se encargarán de convencer finalmente a sus maridos y a otras mujeres de modo que este proceso de persuasión por línea femenina se repetirá en todos los hogares. Esto es cierto porque Gumilla tiene por entendido

"que fuera de ser las mujeres indianas más piadosas que sus maridos, son también más fáciles de convencer" (1741:510).

Tanto la coerción como la vida inmutable tienen, sin embargo, dificultades propias: el ritmo estacional de las cosechas que obliga a los neófitos a desplazarse de sus rozas; la aparición de reticencias y resistencias más o menos desembozadas, hambrunas, guerras tribales, ataques militares portugueses y muchas otras causas que promueven el éxodo masivo de la misión. Los Xébero reducidos en Santa María de Maynas se quejan del trabajo de construir sus casas; otro indio de origen Mayna pero que habla Xébero, da el aviso de que los españoles vendrían a liquidarlos. Estas cuestiones llevan a que en un solo día de 1643 todos los Maynas huyan. El padre de la Cueva reacciona con energía: envía a dos viejos para hacer contacto con el Teniente de Gobernador de la región en un pescadero próximo y pedirle soldados para capturar a los remisos y repartirlos en Borja. La orden no deja de sonar contradictoria con la tradición apostólica de los jesuitas ya que no sólo se capturaría a los fugitivos por la fuerza de las armas sino que en vez de retornarlos a la misión se los encomendaría nada menos que en Borja. La convicción de que el sistema misional de Maynas agonizaba no es ajena a esta decisión.

usa en primer lugar, como corresponde, al demonio como principal enemigo, pero a continuación proporciona una serie de razones que ilustran los problemas que es necesario enfrentar en sus reclutamientos: "de oír doctrina, de acudir a las misas, de contentarse con una vida de no matar a sus enemigos, de no festejar más las danzas donde exhiben las cabezas de sus enemigos vencidos como trofeo, de no devorar el hígado y el corazón de los sacrificados, de no salir a buscar tortugas en las playas inundables contentándose con los arenales del río del Pastaza y el Huallaga, sedes de los reducidos, etcétera (Figueroa, 1741:50).

El cura explica qué hacer en caso de revuelta:

... Si los indios perturbados se juntan en la playa o en alguna otra particular, como sucede de ordinario, entonces no conviene hablar con todos ni en tono de sermón [...] debe acercarse [el cura] al cacique, instar a que él y los más principales indios se asienten, trate con el sosiego ya dicho sobre la materia y verá cómo los demás indios callan y oyen con atención lo que se trata con los principales y lo que ellos responden" (1741:510-511)

... Si un propósito concreto de fuga conviene quejarse por no haberle avisado al misionero, quien debe alejarse mientras los revoltosos discuten. Cuando el fin de la discusión se apacigua, el cura debe intervenir con presteza, tranquilizarlos y repetir los argumentos blandidos por el grupo de indios que se opone a la fuga. El misionero debe abstenerse de expresar sus propias razones y aceptar que los indios afectos han expuesto (1741:512).

### La estrategia de la evangelización indirecta

El mejor fruto a que los jesuitas pueden aspirar tanto por los mecanismos violentos de la reducción coercitiva como por los pacíficos de ofrecer a la vista de todos un modo de vida nuevo, es consolidar un grupo seguro de catecúmenos. Este logro significa haber cruzado la gran muralla: sortear la incomunicación lingüística y ser reconocidos y apreciados. El grupo de neófitos constituye en sí mismo un poderoso sujeto de reducción y conversión por muchos motivos: si es numeroso puede atender puntos dispersos; los nativos suelen conocer las lenguas, los senderos de la selva, los hábitos guerreros de aquellos a quienes se quiere llevar su propaganda. Hasta pueden imponerse por la fuerza si es necesario sin involucrar el prestigio de los jesuitas.

... sobre todo esa útil porque viene a resolver la continua falta de misioneros:

"deben saber los catecúmenos que el hombre es la criatura más perfecta muy por encima de todas las otras para que tengan mucho aprecio por ellos mismos y por los otros, y se sientan estimulados a contribuir a la salvación de aquellos que viven todavía en las selvas" (Knogler, 1770:161).

Para Knogler es imprescindible inculcarles esta convicción precisamente por el corto número de misioneros disponibles.

El sistema de la evangelización indirecta se hace frecuente en las misiones del siglo XVIII aunque ya se había practicado esporádicamente en el siglo anterior<sup>1</sup>: por ejemplo, los Xébero habían sido de atraer a los Cutinama que vivían más al Este, sobre el Marañón. Los Cutinama enviaron seis hombres para examinar la misión de los Xébero y como les gustó trajeron poco días después, a bordo de canoas, unas cien familias. Los Xébero las albergaron y alimentaron mientras se reposaban de un largo viaje hecho casi sin bastimentos (Figueroa 1661:193).

En la segunda mitad del siglo XVII el padre Tomás Santos organiza -para entrar al río Tigre- una partida armada de 27 Roamayna y 8 Zapa que se encargaría de reclutar 50 guerreros Gaye, famosos por su temeridad, quienes serían a su vez encargados de secuestrar una docena de cautivos entre los Gualpayo para instruirlos como lenguas. Cuando Santos entra en el territorio de los Pinche es bien recibido porque no lo acompañan españoles (Santos, 1684:345). Véase que en la segunda mitad del XVII los jesuitas ya han aprendido una lección: es mejor apelar al conflicto interétnico tradicional que al ataque colonialista. El primero no estorba los objetivos de reducción:

"con recibir infinitos agravios de nuestros indios amigos sin que fuera posible evitarlos nunca correspondían [los nuevos neófitos] con malas obras" (Acuña, 1639:65).

La estrategia empleada por el padre Santos señala una transición entre el método coercitivo, típico de la primera fase de misionalización, y la evangelización indirecta que gracias a la consolidación de las misiones podrá operar con mayor eficiencia en el XVIII. Es el padre Knogler, el misionero de Chiquitos quien describe bien el sistema en una memoria redactada después de la Expulsión: las partidas de catecúmenos buscan los paraderos de "infieles". Estas partidas deben tener el tamaño necesario para evitar cualquier actitud de resistencia. Los neófitos averiguan la lengua del grupo y cuando logran entenderse lo invitan a reducirse en la misión. Dice Knogler que las promesas materiales los impresionan. Si el proyecto fracasa, se lo reitera al año siguiente, aunque siempre se traen algunos para tratarlos muy bien y que sirvan, en el in-

<sup>1</sup> Felix Becker, *Die politische Machtstellung der Jesuiten in Südamerika im 18 Jahrhundert*, Köln-Köhlau, 1981.

terín, de propagandistas (1772:162-163). Cuando los nuevos cristianos llegan a la misión se los reparte entre las familias neófitas

"que comparten generosamente todo lo que ellas mismas tienen [...] es la mejor manera de enseñarles a practicar obras de caridad" (1772:165).

En otros casos, sólo se reparten niños para que aprendan dos destrezas consideradas básicas en los cánones ideológicos y políticos de la reducción: el dominio del chiquitano -establecido como *lingua gèral* en Chiquitos- y el trabajo disciplinado. En todos los casos, se pone el acento sobre el buen ejemplo de los catecúmenos en el desarrollo de la vida piadosa entre los recién llegados, que garantiza el modelo de vida imitable diseñado por los propios jesuitas (1772:182).

## Capítulo 3

### Transformaciones sociales y demográficas

La reducción es un proceso complicado en el cuál los jesuitas juegan un rol esencial como promotores y organizadores de los reductos, verdaderos laboratorios sociales, donde las experiencias de convivencia multiétnica, aculturación forzada y disciplinamiento laboral son la materia prima del proceso de conversión. Pero los jesuitas no están solos: antes que ellos, todos los territorios que desde mediados del XVII fueron sede de las misiones han sido ocupados temporariamente por huestes españolas, escoltas de expediciones de reconocimiento, de incursiones punitivas, de viajes comerciales o de malocas para esclavizar tribus amazónicas.

Las presiones de los encomenderos quiteños, hemos visto, continúan una vez fundadas las primeras reducciones de Maynas; los mercaderes altoperuanos o de Santa Cruz de la Sierra acuden con sus mercancías libremente tanto a las misiones de Moxos como a las de Chiquitos: las malocas portuguesas remontan el Amazonas hasta el Marañón o el Madeira hasta el Guaporé recogiendo clavo de olor y zarzaparrilla, vendiendo manufacturas europeas, esclavos caribeños y africanos para las minas de Cuiabá o trayendo soldados a los fuertes portugueses. A estas presencias más o menos oficiales hay que añadir la de dispersos grupos de marginados españoles que fugan a las tierras sin dueño del pedemonte andino para vivir del saqueo y el abigeato y que se reproducen en abundancia ejerciendo la poligamia con mujeres indígenas o mestizas.

En primer lugar, el resultado del establecimiento misional es una serie de transformaciones sociales y demográficas producidas por las epidemias, las guerras y la esclavitud, todas ellas operantes sobre un contexto social caracterizado por la heterogeneidad y la anomia progresiva.

Nos referiremos brevemente a cada una de estas transformaciones para examinar al final la importancia histórica del pasaje de la conyugalidad tradicional a la cristiana en el seno de las microsociedades misionales.

#### 1. Las epidemias

Ya se ha insistido mucho en el rol de las epidemias traídas por los europeos en la disminución de la población americana. Aquí sólo queremos echar un vistazo a las explicaciones jesuíticas del tema y al efecto que las pestes tienen en el desarrollo de las misiones. Francisco de Figueroa consagra un capítulo entero de su libro a la relación que los jesuitas detectan rápidamente entre concentración de población reducida y epidemia, un problema que los inquieta y que no saben, como en esa época nadie sabía en el mundo, resolver.

... "Atribuyen estos ciegos todas estas desgracias a los misioneros y a su doctrina" (Uriarte, 1754:102).

Por ese motivo no quieren convertirse "por temor de la peste" (Fernández, 1726:I-118) La creencia de que el cura enferma se apoya en la idea tradicional del poder contaminante del chamán y en que la muerte no es un simple fenómeno natural sino producto de malvados hechizos (Figueroa, 1661:233).

El jesuita apela ad *initium* a una metáfora por oposición: les entra a los indios "la luz del cielo" y de inmediato siguen "las tinieblas de pestes y mortandades". Estas epidemias aparecen a las primeras visitas de españoles "cuyo vaho parece les infunde pestes". Atribuye la enfermedad masiva al estruendo de los arcabuces ya que se acostumbra disparar al aire cuando se ejecuta la *razzia* de una aldea en procura de candidatos. Seguramente el olor de la pólvora "les altera los humores". Lo que más les preocupa es el carácter súbito, impredecible, de la peste. Los nativos huyen y se esconden mientras las partidas armadas devoran sus cultivos. El hambre y los cambios de clima se invocan como factores accesorios de las epidemias. Si esto es así, los españoles deben entrar gradualmente (es la recomendación terapéutica de Figueroa) haciéndose anunciar por los lenguas o intérpretes. Pero además de esta explicación que anticipa curiosamente el corpus de la medicina psicosomática y la conceptualización del estrés, hay otros diagnósticos más específicamente clínicos: los Roamayna, por ejemplo, son consumidos por el catarro<sup>1</sup>, el moquillo<sup>2</sup>, el dolor de costado<sup>3</sup>, el sarampión y el mal del valle<sup>4</sup>. Su población cae de 10.000 en 1639 a 1.500 en 1661 (Figueroa, 1661:233).

En 1655 los Cocamilla reducidos en la misión de Santa María de Huallaga se fugan a su territorio tradicional donde los sorprende la viruela contagiada por los viajeros de Moyobamba. La infección se ensaña sobre todo con los nativos afectados por *carate*, una lesión epidémica que favorece la inoculación espontánea del virus varioloso (1661:198)<sup>5</sup>. El sarampión hace presa de los Mayna

<sup>1</sup> Como se sabe, el catarro es una inflamación de una membrana mucosa acompañada de secreción; por lo tanto, se trata de un síntoma que puede señalar varias enfermedades: bronquitis, influenza o gripe, faringitis, rinofaringitis, etcétera; los españoles de entonces parecen referirse con esta palabra, concretamente, al resfrío común si bien confunden éste con las enfermedades mencionadas.

<sup>2</sup> Hoy no hay ninguna enfermedad humana designada con este nombre; es probable que se trate de un resfrío muy catarral, de abundante secreción.

<sup>3</sup> Nombre habitual de la neumonía y de la pleuresia.

<sup>4</sup> No hay precisiones documentales sobre qué enfermedad designan con este nombre: en el Marañón se llama *valies* a los encajonamientos fluviales en declive que bajan desde las tierras altas a la hylea amazónica, con clima tropical y elevada humedad. Es posible que se trate de una enfermedad tropical, pero nada puede decirse con certeza.

<sup>5</sup> "Carata" o "carateas" es el nombre de una enfermedad cutánea, observada principalmente en Colombia, denominada también *pinta*. Consiste en manchas de color variado que desaparecen para ser substituidas por superficies pseudovitiliginosas.

fugitivos de la brutal represión militar de 1635 (Figueroa, 1661:164): prácticamente ningún grupo indígena se salva de la agresión microbiana y Maynas en particular, debe todavía soportar las grandes epidemias de 1680 y 1762<sup>6</sup>.

¿Cuáles son, según Figueroa, las causas reales de la peste? El razona cuatro:

- a) "Que Dios disponga la peste como castigo de las matanzas y otros pecados pasados de cada nación".
- b) "porque reciben [los indios] la fe fingidamente o intentando conservar sus abominables costumbres".
- c) Un castigo a los españoles (si bien indirecto) que "quieren provecho de los indios no llevándolos por lo que es justo según leyes de Dios" o que los escandalizan con malos ejemplos.
- d) Puede ser que no sea un castigo a los malos sino misericordia para muchos "atendiendo a la divina piedad a que en la sucesión de los tiempos se salvarán más siendo pocos [los] que abracen la Ley de Cristo" (1661:250-253).

La ignorancia del siglo sobre la existencia de microorganismos y los mecanismos de contagio apenas justifica en Figueroa la elección de un discurso justificatorio de la epidemia como castigo de Dios. Estas cuatro razones no se derivan de sus limitaciones de conocimiento que, por otro lado apenas se compadecen con la enumeración de enfermedades que él mismo hace muchas páginas atrás, sino que representan un refuerzo de las ideas recurrentes sobre la naturaleza diabólica del indio. Sometidos al implacable castigo divino, los indios debían ver en los jesuitas los salvadores de su alma. Los españoles comunes son, sencillamente, instrumentos pasivos de la Divina Providencia. Más adelante volveré sobre esta diferenciación entre jesuitas y españoles.

## 2. Las guerras y la esclavitud

"Están tan continuadas estas naciones que de los últimos pueblos de las unas, en muchas de ellas, se oyen labrar los palos en las otras sin que vecindad tanta les obligue a hacer paces, conservando perpetuamente continuas guerras en que cada día se matan y cautivan innumerables almas" (Acuña, 1639:60).

Esta descripción de la guerra interétnica lo lleva al padre Acuña a una deducción interesante: la guerra es el

"desagüe ordinario de tanta multitud sin el cual ya no cupieran en aquella tierra".

<sup>6</sup> Porras, op. cit., p. 66, nota 56.

¿La guerra como regulador demográfico? Es difícil probar que los conflictos étnicos aseguren un mínimo de población o que por lo menos ése sea el objetivo principal de la guerra. A menudo estos conflictos, más que motivo permanente de deterioro demográfico, han sido hasta cierto punto un factor de estabilización y de distribución de recursos alimenticios o de fuerza de trabajo. Algo parecido a los criterios de control de la reproducción en las culturas aborígenes, con sus técnicas abortivas o sus costumbres de eliminar a los mellizos o los niños deformes. Sin embargo la guerra no parece un control que pueda compararse con éstos. Es verdad que las poblaciones amazónicas no son "ecológicamente pobres" y que la superabundancia de recursos puede sostener masas de población muy superiores a las que revela la documentación histórica. Lo que sí puede decirse es que en circunstancias especiales y nunca de modo permanente o estructural, la disputa por cotos de caza o ámbitos de recolección puede haber generado conflictos locales, que cualquier observador ve como hostilidad permanente. En esos casos, pero sólo en ellos, la guerra puede ser un recurso "natural" (es decir, no planificado) para fijar un número de habitantes mínimo capaz de subsistir con una dieta proteínica suficiente. Pero lo importante aquí es la concepción ecologista de Acuña de ver la guerra como conservador de un número de población capaz de subsistir. De modo general, la guerra sirve para que los vencedores capturen mujeres y niños substituyendo así un caudal reproductivo limitado por la agresión biótica y las bajas expectativas de vida.

"De los esclavos que estos omaguas cautivan en sus batallas se sirven para todo lo que han menester cobrándoles tanto amor que comen con ellos en un mismo plato y tratarles de que los vendan [a los españoles] es cosa que lo sienten mucho" (Acuña, 1639:73).

Figueroa atribuye la reducción de los Cocama a su guerra con los Chipeo; las cifras que maneja no son del todo persuasivas: Gaspar de Cujia encuentra 12.000 habitantes repartidos en tres aldeas, una con 80 viviendas plurifamiliares, otra con 40 y otra con 30. Bartolomé Pérez cuenta 300 "hombres de lanza" lo que aplicando el multiplicador familiar de Cujia representaría una cifra total de 1.800 personas a las que habría que agregar las 600 que se marcharon al Huallaga. Finalmente, Maxano sólo halla 33 viviendas y rancherías periféricas. El dato puede variar según la época del año cuando se concentran para la roza o se dispersan para la recolección o la caza. De todos modos, Figueroa termina con una opción:

"murieron a manos de los chipeos o fueron cautivados" (1661:211).

Es probable que esto último fuera cierto ya que el cautiverio funcionaba como un recurso extraordinario para mejorar el acceso a los recursos.

A la inversa, la guerra colonialista desatada por los europeos contra las poblaciones amazónicas sí produce un violento descalabro por su énfasis en la captura de esclavos; la esclavitud de varones y mujeres jóvenes o de familias enteras reduce el potencial reproductivo o induce a las víctimas a éxodos masivos a regiones poco conocidas o dominables, teniendo en todos los casos efectos nocivos sobre la reproducción. Las guerras intercoloniales aparecen esporádicamente en la cuenca amazónica. El padre Acuña trae la memoria de una nave británica de gran porte que remontó el río Tapajoz "en tiempos atrás" -él escribe en 1639- para cosechar tabaco y de una flota francesa en el Tocantins. Ambas expediciones, como otras emprendidas entonces por los portugueses, parecen no haber llegado a buen término (Acuña, 1639:96 y 99).

Las **malocas** portuguesas son pan cotidiano pero también constituyen un argumento clave del proyecto jesuítico: la crítica a las tácticas esclavistas de los mercaderes lusitanos se hace leit-motiv del discurso ignaciano que se atribuye el monopolio de la salvación de las almas. En cambio, las denuncias contra las tácticas similares de los españoles están llenas de cautela: se precisan las diferencias entre las buenas acciones y las malas y hasta se discute el tema con frialdad política, como si la esclavitud fuera solamente un error técnico.

Cuando se funda Borja se reparten 24 encomiendas de indios Mayna: la encomendación es firmemente resistida y muchos huyen al Marañón de modo que cuando se lleva a cabo la primera numeración, los Visitadores apenas pueden contar 700 tributarios (Figueroa, 1661:160-161). Esta resistencia exaspera a los españoles llevándolos a un asedio constante sobre la región que termina con la revuelta de 1635 y la entrada de los primeros jesuitas en 1639.

El asedio encuentra otro motivo en la disminución de la tasa de natalidad entre los Mayna reducidos en Borja y en las frecuentes fugas de los indios encomendados que para peor se llevan sus herramientas (1661:164-165). En la ciudad hay unos 40 vecinos feudatarios y soldados españoles con algunas mujeres y niños. Estos

"se preciaban de los amancebamientos aplaudiéndolos los unos a los otros"

Los indios revistan como esclavos

"sacándoles cargas y servicios que no debían por sus tasas de tributo, quitaban a los indios sus mujeres, si eran gentiles, cuando pertenecían a distintos repartimientos, diciendo no había matrimonio entre gentiles" (1661:158).

Con la llegada de los jesuitas nada cambia de inmediato salvo que la Compañía comienza a operar políticamente: desde 1639 puede ofrecer su propio sistema de misiones como una alternativa llena de caridad. "Los más advertidos" -señala Figueroa- intentan persuadir a los esclavistas de Borja que es mucho mejor dejar toda la provincia en paz porque una población aborigen pacificada les sería más útil, no deberían restringirse a unos pocos cautivos ni enfrentar una eventual sublevación semejante a la de 1635 (1661:228). Los jesuitas deben actuar con apuro entre los Mayna de Borja porque todos quieren huir. No hay allí tiempo ni lugar para aprender las oraciones

"como lo hay en las otras reducciones que no tienen sobre sí el embarazo de las ocupaciones en que los ponen los españoles ni la incomodidad de Borja y sus tambos y estancias en que tienen [los Mayna] sus pueblos divididos, con que en casos apretados de enfermedades y pestes crece la dificultad y trabajo en industrialarlos para los santos sacramentos" (1661:165).

El sistema logra atraer a casi todos los Mayna dejando un número muy reducido en Borja hacia mediados del XVII. Los propios españoles comienzan a perder su hábitat urbano:

"apenas pueden los vecinos sustentarse algunos días en ella [Borja] y se van a vivir a sus encomiendas [estancias y tambos]".

Los Mayna encomendados marchan a Borja unos meses todos los años que el jesuita que reside allí emplea para adoctrinarlos o confesarlos (1661:169). Jurídicamente imposibilitados de utilizar la fuerza de trabajo reducida en las misiones, los españoles se dedican a la caza de cimarrones, estimados en 1661 en alrededor de 500 (1661:170). Pero en 1684 el padre Santos todavía puede certificar que la disminución de catecúmenos Mayna se debe a

"las extorsiones horribles que experimentan de sus encomendados de Borja" (1684:348).

La suerte de los otros grupos étnicos no es muy diferente: muchos Xébero deben huir de las malocas españolas que bajan de Moyobamba enpeñadas en capturar -como en las guerras indígenas- mujeres y niños. Estos invasores se unen con los Muniche creando en la Quebrada de Parapapura una sociedad mestiza; muchos de estos Muniche habían huido de Triunfo de la Cruz, otro núcleo encomendero español (Figueroa, 1661:199 y 204).

En 1650 los Coronado suman una veintena de familias:

"rezagos que se habían escapado de malocas y saca de gente que hacían en tiempos pasados los vecinos de Macas y de Borja que siempre se sigue mortandad de semejantes sacas de indios, violentas, con otras inhumanidades que es fuerza las haya al repartir la gente para contentar a los soldados apartando y dividiendo hijos de padres y parientes de parientes, adjudicándolos a diversos amos por un modo que parece esclavitud" (1661:227).

Cuando Figueroa escribe esto son apenas 43 los nativos aislados en la confluencia del Pastaza con el Bobonaza. Desaparecerán antes de concluir el siglo XVII.

### 3. La reorganización social y familiar

Obviamente, los efectos nocivos de las epidemias y la esclavitud se dejan sentir mucho más rápidamente que los producidos por el tipo de familia impuesto por los misioneros. En realidad, esta imposición no parece haber afectado tanto la reproducción humana como los roles sexuales y etarios tradicionales, dando a los niños un papel clave en la reproducción cultural -a través del discurso catequístico- y hundiendo a la mujer en una situación más dominada.

Sin más análisis que la observación ingenua, los jesuitas asocian los comportamientos sexuales -y las formas rituales que los prescriben- al estatuto diabólico general de la cultura aborigen. La noción de pecado que en el XVII adquiere su mayor extensión e intensidad, deviene en instrumento clasificatorio utilizado universalmente por los predicadores. De hecho, los usos del sexo y la función cultural y ritual de la sexualidad son tan diferentes a lo que la opinión intelectual estimaba entonces como el modelo ideal cristiano que no debe llamarnos la atención el exagerado celo demostrado en las prédicas y el obsesivo control que la confesión ejerce sobre los catecúmenos.

En ocasiones, la pretensión de transformar de la noche a la mañana costumbres básicas arraigadas muy profundamente pone en entredicho el propio orden político de las misiones, como por ejemplo, en el tema clave de la poligamia. Es común que los jefes conserven sus prerrogativas poligámicas: actúan como acarreadores simbólicos del máximo capital reproductivo del grupo cazador. Hemos visto que las mujeres son el objeto común de las guerras. La alianza entre misionero y cacique encuentra en esta cuestión un punto irritante. Eder dice que

"Absolutamente todas las naciones de América practican la poligamia y con tal libertad que hasta ahora no conozco otro caso igual; en efecto, cada cual puede según su gusto a diario

intercambiar, aumentar o disminuir el número de sus mujeres o quitárselas al vecino con sólo que ellas den su aprobación"

La descripción de Eder parece intencionalmente exagerada sobre todo si se la compara con fuentes del siglo anterior: el padre Castillo cuenta que entre los Moxo si uno de los cónyuges no encuentra la felicidad en su convivencia se aparta del otro:

"la mujer deja de ordinario al marido, aunque de todo sucede y esto sin mucha prudencia".

Un contemporáneo de Castillo, que como Eder misiona entre los Baures, el padre Altamirano, concede que

"había pocos que tuviesen muchas mujeres mas no por virtud sino por necesidad, esto es, por no haberlas o no poder sustentarlas"

aunque recuerda haber visto alguno con doce esposas (1699:44-45). En definitiva, el resumen de Castillo diluye el rigor de estas denuncias: lo ordinario es permanecer hasta la muerte con una mujer. La poligamia se trata de una situación rara porque hay más hombres que mujeres (1676:334). Figueroa también reconoce que las mujeres repudian a sus maridos si las maltratan, si las desagravan, sólo por dejarlos o por casarse con otros (1661:288) pero añade que es frecuente que los hombres se saquen las mujeres por la fuerza

"y aún se maten por ellas o las hurtan y se casan con ellas" (1661:288).

La poligamia puede producir (Altamirano lo denuncia entre los Baure) el celibato forzoso de muchos, fenómeno que induce a los relegados al adulterio, al raptó, al incesto y a la venganza (1699:116).

Un siglo después, Knogler verifica en Chiquitos que

"en sus matrimonios no son constantes mientras que son paganos: sus uniones conyugales no tienen siquiera la validez de convenios civiles. A pesar de que viven en pareja, sucede a menudo que una parte abandona a la otra por razones fútiles, asociándose con otra persona" (1770:144).

Estos testimonios explican la poligamia como un fenómeno derivado de la inestabilidad matrimonial: no es la presencia simultánea de varias esposas lo que la define como un pecado sino la facilidad con que los nativos clausuran un vínculo y comienzan otro. Es lo que razona Eder: el repudio sistemático equi-

vale a poligamia. La prerrogativa poligámica del jefe étnico y la debilidad del vínculo conyugal entre los miembros llanos del grupo social parecen complementarse: el jefe refuerza así su imagen de reservorio de mujeres como capital productivo y exhibe la necesidad social de una vida conyugal orientada a la reproducción<sup>7</sup>.

En la sociología indígena esta vinculación conyugal es, como estructura, más importante que la continuidad o discontinuidad de sus miembros integrantes: cualquiera puede repudiar a su cónyuge pero el celibato es universalmente reprobado. En el discurso católico, la continuidad de los cónyuges es fundamental aunque la vida conyugal en sí ostente un estatuto canónico y social inferior al celibato. Para resumirlo baste el siguiente cuadro:

	Sociología aborígen	Discurso Jesuita
Poligamia	si	no
Repudio/nuevo casamiento	si/no	no
Continuidad conyugal	no/si	si
Celibato	no	si

La reprobación jesuítica de la poligamia aborígen se reproduce especularmente en la reprobación aborígen del celibato jesuítico. El *ayumba* (cacique) Zancapa, de Yarabé, le pregunta al padre Lucero si sólo él iba a convivir con los indios. El cura responde que vendría a vivir con otros predicadores y algunos soldados. Después de soltar una carcajada, el jefe le dice en el oído al cura:

"¿cómo quieres que el jívaro que es tan trascendido crea eso cuando estos hombres como yo no podrán vivir sin mujeres, pues donde las tienen está su corazón? Diles que traigan mujeres y entonces te creará el jívaro" (Lucero, 1683:330).

De las fuentes surgen otras conclusiones: la facultad de la mujer indígena de desembarazarse de un marido indeseable o de romper un vínculo "informal" por haber desaparecido su base afectiva, pintaría una sociedad más igualitaria que el pesado predominio del varón en las sociedades europeas del Barroco. Los misioneros reconocen la tendencia poligámica aunque la observación de Altamirano sobre la rareza de la institución (por la imposibilidad de la mayoría de mantener a varias mujeres) se refiere, obviamente, a la función económica

<sup>7</sup> Los Itonama de Moxos desprecian por completo a su mujer hasta que nace su primer hijo, la actitud del esposo cambia entonces radicalmente (Eder, 1772:282).

de la poligamia, por ejemplo, las necesidades rituales del jefe de ofrecer a todos la chicha suficiente para las libaciones festivas.

Las menciones sobre la falta de mujeres crea un problema adicional: las guerras para depredar mujeres extrañas se relaciona directamente con esto y posiblemente también con la tradicional libertad femenina, entendida como concesión del poder viril. Esta libertad, con todo, sólo rige en el comportamiento con el varón, no con su destino natural de tener hijos: la mujer estéril ocupa un escalón inferior en el grupo, como la que tiene dificultades en el parto o que da a luz niños enfermos o deformes. Además la libertad rige para renovar su pareja, no para reunir más de un marido: el adulterio, como califica esta conducta el pensamiento europeo, es reprimido en las sociedades selváticas. La infidelidad de la mujer parece tener tantas implicancias mágicas como morales. La castigan los parientes de su marido porque su adulterio puede acarrearle a éste graves accidentes de caza (Altamirano, 1699:28). La pertenencia del cazador a dos ámbitos diferentes, la comunidad doméstica y la comunidad de cazadores, los asocia metafóricamente. Cualquier desequilibrio en uno apareja un desequilibrio semejante en el otro.

El repudio femenino no se juzga casi nunca como adulterio aunque la nueva pareja actúe como tal de inmediato. Una excepción a las normas culturales sobre el adulterio puede haberla constituido el intercambio de esposas entre hombres ligados por vínculos amistosos o ceremoniales. La pregunta XLVI del *Cathecismo* del padre Marbán, misionero en Moxos, inquiriere al confesante

"si ha consentido que su mujer viva en concubinato con otro hombre".

Es posible que al rechazar el divorcio, Marbán interprete que el repudio no quiebra el lazo conyugal, que esa mujer que ha buscado nuevo marido siga siendo la esposa "legítima" del anterior y su unión actual sea un mero concubinato adúltero. Pero es posible que la institución del *tawanku* andino que describe Bolton<sup>8</sup> tuviera ejemplos en el mundo amazónico. La misma pregunta se la formulan a las mujeres (Inquisición LXX). Figueroa dice que en Maynas

"algunas veces truecan mujeres en sus fiestas o cuando les parece" (1661:288).

Otro tema importante relacionado con éste es el contrato matrimonial: como para la ideología católica el matrimonio es un sacramento, toda la sociedad indígena no cristianizada vive en concubinato, una relación culpable. Tan pragmáticos en este terreno como en otros, los jesuitas pretenden rescatar aquellas formas ceremoniales observadas por los nativos como emergencias de un rudi-

<sup>8</sup> Ralph Bolton, "Tawanku, vínculos intermaritales", en: Giorgio Alberti y Enrique Mayer (Comp.) *Reciprocidad e intercambio en los Andes Peruanos*, IEP, Lima, 1974. p. 153-170.

mentario derecho natural. Un modelo común describe Figueroa en Maynas: el varón pide la mano de una mujer dándole algo en regalo al futuro suegro. Celebran una libación colectiva en cuyo transcurso el jefe -el distribuidor simbólico de mujeres- entrega la novia al prometido. Sólo basta que ambos contrayentes se sienten en una misma hamaca y se profesen tiernos gestos para que la nueva pareja quede consensuada. También es común que una niña recién nacida se consagre de inmediato como esposa de alguien: en estos casos se espera una gran estabilidad conyugal porque el vínculo se asemeja mucho al filial. El matrimonio se consuma después de la primera menstruación (Figueroa, 1661:288).

Eder considera una "pésima costumbre" que los padres de un niño "comprende una niña pequeña como esposa pagando unas aves de corral. Pero también se sorprende de que a raíz de ese compromiso el esposo ejerza su dominio sobre su mujer

"como su tuviese una esposa con la que estuviera legítimamente unido ante la Iglesia (1772:28).

También entre los Baure el marido debe pagarle a su suegro o a quien actúe como tal, una sarta de caracoles "curiosamente labrados". Como en Maynas, los caciques Baure actúan como interlocutores en el convenio entre suegro y pretendiente y entregan la mujer a éste, haciendo público el matrimonio (Altamirano, 1699:116). Obsérvese que al contenido simbólico de ser el jefe el dispensador de las mujeres casadas, se suma el acto legal de la entrega; también la sociedad indígena diferencia la unión formal de la informal o concubinato. Cuando el propio jefe es parte del contrato matrimonial, la ceremonia es más ostentosa, la dote más suculenta y la novia es llevada en hombros por los varones de su parcialidad "a manera de veneración".

De este modo, todo el sistema de parentesco se moviliza detrás de un casamiento especial donde los varones consanguíneos de la desposada reemplazan, en el acto legal, al jefe distribuidor devenido novio. Otro matrimonio especial es el celebrado entre el varón de una tribu y la mujer de otra tribu enemiga. En esos casos no tan comunes de exogamia

"la violencia y el robo estorban toda la formalidad del matrimonio" (Altamirano, 1699:116-117).

En términos generales, los jesuitas tienen grandes dificultades en detectar lo que para ellos son uniones incestuosas. El desconocimiento de los sistemas de parentesco y de las franquicias conyugales que estos establecen les obligan a describir hechos: Figueroa comenta que

"el parentesco por afinidad no les impide para casarse si no es el de madrastra o nuera. Y aún en éste dispensaban alguna vez dejando el padre a su hijo en herencia algunas de sus mujeres o concubinas".

También aparece el sororato:

"suelen casarse con dos hermanas".

Entre los Cocama-Guarani el tío uterino puede casarse con su sobrina (Figueroa, 1661:288-289).

En síntesis, a pesar de la libertad sexual de la mujer, su rol en las sociedad indígena está determinado por su condición de capital productivo. La mujer se acopia, se roba, se transfiere, se cede o se repudia: ella misma constituye un medio objetivado de producción. En la vida diaria se le imponen pesadas tareas: acarrea leña, dispone las viandas, conduce el agua, teje la ropa, las esteras y las hamacas, cultiva los huertos, cuida sus hijos (Altamirano, 1699:112).

Para peor, el imaginario popular convierte los procesos fisiológicos de la mujer en fuentes de discriminación: la menstruante se ve impura, no puede tocar las plantas ni los arbustos ni siquiera con sus vestidos porque se secarían sin remedio. Al sobrevenir su período, la mujer debe aislarse y mantenerse en silencio (1699:45). También a la mujer preñada se la rodea de prescripciones: la proximidad del parto la aleja de la aldea. Los Moxo levantan una pequeña choza para el nacimiento solitario del nuevo habitante. Si la mujer retornase a su choza antes del nacimiento sobrevendría una grave contaminación (Marbán, 1676:155; Castillo, 1676:360).

La familia tradicional observa otras prácticas reñidas con la ideología católica: un capítulo especial son las actitudes frente al nacimiento anómalo que incluyen el infanticidio como probable parámetro indígena de control demográfico. Figueroa se indigna porque los Cocama del Ucayali matan a sus hijos para no criar muchos y los entierran vivos (1661:211-212). Con la misma indignación, Eder denuncia que los Moxo matan niños con total impunidad. Marbán explica que si una mujer hace un mal parto, se la sacrifica

"porque dicen que su dios no gusta de mujer que no sabe parir su hijo bien".

Si la mujer muere en el parto se sepulta también al niño vivo (1676:155). Para los Baure un aborto accidental justifica que la mujer sea arrojada al río porque se teme que del hecho derive para todos una epidemia de disentería, es decir, una contaminación.

Frente el nacimiento de mellizos no todas las culturas observan el mismo comportamiento si bien predominan las actitudes de rechazo: entre los Sáliba del Orinoco la madre que da a luz mellizos entierra al primero para no sufrir la burla de sus vecinos ni la suspicacia del marido porque todos creen que un hombre sólo puede engendrar un hijo por vez (Gumilla, 1741:161). Los Baure piensan lo mismo pero cambian la conducta: el marido reconoce sólo uno como propio y se atribuye el otro al **achane**, el rayo, como los Moxo lo adjudican a **aksané**. En ese caso, la madre pasa a ser venerada como la predilecta del rayo, al que los jesuitas identificaron con un "genio tutelar". Sin embargo, aunque no deja de alimentarla, su marido la abandona.

El mellizo permanece soltero y si se llega a casar debe ser con otra melliza: la cultura los ve como miembros de una sociedad diferente (Eder, 1772:113). Otros pueblos reducidos en Moxos apelan, como los del Orinoco, al asesinato liso y llano del mellizo (Orellana, 1704:144). Al infanticidio posnatal se suma el infanticidio prenatal producido mediante aborto:

"¿Has bebido de cosas malas cuando estás preñada para abortar?"

dice la pregunta LXXII del Confesionario de Itonamas.

## Capítulo 4

### Transformaciones económicas y políticas

Como el objetivo central de la misión es sedentarizar pueblos pescadores, cazadores, recolectores y horticultores itinerantes, la instalación y el afianzamiento de los reductos modifican en mayor o menor medida la economía primitiva. La misión incorpora formas comunitarias de horticultura, ganado europeo, un trabajo reglamentado que combina obligaciones laborales con preceptivas religiosas y culturales y ciertas formas de redistribución del producto que están, por lo menos en las misiones de la selva, bien lejos de cualquier forma de colectivismo.

#### 1. De la economía primitiva a la economía misional

La principal fuente nutricia de los habitantes de las playas o islas inundables de los grandes ríos amazónicos son el pescado y la carne y los huevos de las tortugas. Cuando salen a desovar, se las captura encordeládolas; las transportan a unos corrales especiales donde vivirán bien alimentadas. Cada tortuga puede poner hasta 200 huevos y como cada corral alberga alrededor de cien ejemplares, esos 20.000 huevos hacen que

"jamás sepan estos bárbaros qué cosa sean hambres pues una sola [tortuga] basta para satisfacer una familia por mucha gente que tenga" (Acuña, 1639:52-53).

De la carne de dos tortugas los indios obtienen una botija de grasa templada con salitre de ceniza que se usa para guisar o freír pescado. Acuña se cerciora de que esta grasa dura más que la cocida de vacas. También usan la caparazón curada al humo, afilada con una piedra y fijada a un astil como hacha o azuela (1639:62).

Los métodos de pesca varían según el volumen de la vía fluvial por crecientes o menguantes diarias o por el aumento derivado de las lluvias estivales. Con aguas bajas los aborígenes usan en el Amazonas un tipo de torbisco o **timbó** para batir el agua y pescar con las manos. A menudo flechan al pez que así se convierte en una especie de boya a la que persiguen en canoa (1639:53). Ahora bien, como es frecuente que en las regiones occidentales no todo el pescado pueda salarse, una parte importante se pierde. Entre el Marañón y los grandes ríos que convergen al Amazonas, Figueroa señala una diferencia relevante: allí "la penuria es más cotidiana que la abundancia".

La pesca y la recolección de tortugas se complementa en primer lugar con la horticultura y en segundo lugar con la caza. En Maynas la multiplicación de

huertos diseña una instalación dispersa, donde cada unidad doméstica habilita su propia roza, separándose entre sí hasta tres o cuatro jornadas a pie. Las especies cultivadas más comunes son el maíz [*Zea Mays*], la mandioca o yuca [*Manihot Utilissima*] y el plátano [*Musa Paradisiaca*]. Los misioneros añaden el algodón [*Gossypium Sp.*] para extraer la fibra con la cuál confeccionar ropa (1661:178).

La roza se hace en tres etapas: la limpieza y desmonte con cuchillos de hierro o maderos de **chonta**, el derrumbe de árboles con hachas de piedra, hueso o el hierro introducido por los jesuitas y finalmente la seca y la quema. Es común que los indígenas de Maynas no caven la tierra para sembrar, limitándose a desherbarla (1661:266-267). En las playas inundables se excavan pequeños silos hondos para plantar la mandioca antes de que sobrevenga la inundación. Cuando todo pasa, las desentierran y preparan para el consumo (Acuña, 1639:49-50).

De la mandioca se destila el **cazabe**, una especie de pan ordinario. Dice Acuña que

"no sólo se sirve de comida sino justamente de bebida a que son en general muy inclinados todos los naturales para lo cual hacen unas grandes tortas delgadas que cocidas en horno se abizcochan de suerte que duran muchos meses; guardan éstas en lo más alto de sus casas para tenerlas libres de las humedades de la tierra y cuando las quieren aprovechar, echándolas en agua las deshacen y cocidas al fuego les dan el punto que ha menester; reposan este caldo y frío es de ordinario vino que ellos usan y a veces es tan fuerte como si fuera vino de uva que los embriaga y les hace perder el juicio" (1639:50).

Conservan la cerveza de mandioca en tinajas de barro, pipas labradas de madera o vasijas de hierbas tejidas embetunadas por fuera y por dentro (Acosta, 1589:172).

El rendimiento de la tierra es irregular:

"las mismas tierras en sus sembrados si dan copiosamente sus frutos, a las segundas siembras amainan y los que se cogen en las cosechas a pocos meses se corrompen o acaban" (Figueroa, 1661:191-92).

Este es el motivo del carácter itinerante de su horticultura y de la magnitud del trabajo que requiere limpiar y desmontar espesuras y arboledas. Las tierras agotadas quedan en barbecho plurianual. Los cultivos intensivos de maíz comienzan en octubre al caer las primeras lluvias. Se perfora el suelo con un palo

puntiagudo y se echan de ocho a diez granos de maíz en cada uno. El maíz maduro se recoge en febrero. Los adultos comen sus granos tostados y los niños la harina. La mandioca puede cocerse o freirse sobre las brasas; sus condimentos son la grasa, el pimiento y la sal que en muchas misiones es introducida típidamente. Los Chiquitano rechazan el arroz y cualquier subproducto de la caña, especialmente el azúcar (Knogler, 1770:148-149).

Durante su desplazamiento de una roza a otra, se incrementa la dependencia de la recolección de frutos silvestres y ocasionalmente de la caza. La lista de objetos de recolección es enorme aunque destaca notablemente la miel, que tiene un sinnúmero de mitos en las culturas sudamericanas. Las especies de caza más buscadas son el ciervo, la corzuela, el tapir [*Tapirus americanus*], el jabalí [*Sus scrofa*], el armadillo [*Priodontes giganteus*] y varias especies de mono (Knogler, 1770:129-132).

Los jesuitas conciben el desarrollo de la cría del vacuno como un modo práctico de sedentarizar a los aborígenes: piensan que con rodeos bien protegidos nadie necesitará ya arrastrarse en el monte para cazar. Se pasan por alto otros motivos como la búsqueda de frutos, hierbas medicinales, materias primas para artesanías y por supuesto, el hecho de que la vida en la selva fuera un correa imprescindible del estatuto social del varón. En Chiquitos importan 500 vacunos desde el Perú y los reparten en sus reductos. Para que estos animales pasten se aprovechan los barbechos plurianuales o se tala una parte del monte, representándose el agua. Aunque en cada roza pueden pastar 20 animales (Figueroa, 1661:269) no se acorrala al ganado sino que se lo deja en los pastizales abiertos. Cuando sobreviene una festividad, se hace el rodeo, la matanza y la distribución de carne. Del mismo modo, la distancia habitual entre los rebaños y las aldeas impide el ordeño de las vacas; los aborígenes nunca llegan a integrar la leche en la dieta de los adultos (Knogler, 1770:150-151).

Con todo, la expansión ganadera es un hecho: en Chiquitos cada pueblo llega a tener un millar de vacunos y un centenar de caballos y yeguas. Hay reducciones que tienen 6.000 y 7.000 animales. En muchos lugares se crían mulas para transporte habida cuenta de la imposibilidad de navegar en la temporada seca de agosto a noviembre (Schmid, 1744a:191) Aún en territorios menos aptos para el pastoreo como en las quebradas del Marañón, los ganados traídos desde Jén y pastados en las rozas abandonadas se reproducen bien usándose su carne para el consumo interno de las misiones. Aunque los animales no se sacrifican si no es del todo necesario, en la segunda mitad del XVII su número disminuye. Figueroa cuenta sólo 75 cabezas en 1661- probablemente por la escasez de pasturas, la matanza indiscriminada de vientres y el ataque de los vampiros (1661:192).

El intercambio tradicional sigue practicándose en las selvas aún después del establecimiento de la misión: se realiza mediante una fórmula universal de acercamiento: la exposición de los bienes ofrecidos sin contacto personal.

"Su modo de contratar de los indios, su comprar y vender fue cambiar y rescatar cosas por cosas y con ser los mercados grandísimos y frecuentísimos no les hizo falta el dinero ni habían menester terceros porque todos estaban muy diestros en saber cuánto de qué cosa era justo dar por tanto de otra cosa" (Acosta, 1589:144).

A veces los bienes se cuelgan de los árboles para que al día siguiente sean descubiertos por los merodeadores. Muchos pueblos del Marañón intercambian con los Mayoruna del Huallaga: se acercan con sus canoas a la playa y sin bajarse de ellas exhiben sus artículos insertados en las puntas de sus lanzas. Traen por lo general cuchillos y otros instrumentos de hierro llegados a las misiones; los Mayoruna responden con hamacas de algodón, llautos de plumas y papagayos (Figuerola, 1661:213).

En territorio chiquitano

"si por ejemplo una parte tiene mayor oportunidad de pescar y la otra mejor caza, vienen los enviados al lugar convenido con la mercadería que quieren canjear. Cuando pueden divisarse, avanza primero uno y coloca sus pescados en el suelo después de lo cual se retira y el otro viene con su charque, deja una cantidad correspondiente en el lugar y se lleva el pescado; finalmente, viene el primero para retirar la carne. Terminado el negocio, la gente de las dos tribus se va, dando gritos, hacia su respectivo paradero en el monte" (Knogler, 1770:142-143).

Los jesuitas usan el intercambio indígena más como modo de aproximación a los pueblos no reducidos que como medio de complementación económica (Eder, 1772:134). Cuando una parcialidad de los Moxo, los Mopecianá, perseguidos por los Canishana, busca refugio en San Javier, el padre Zapata se interna en la selva para cambiar con los agresores hachas de hierro a cambio de prisioneros que ellos creen condenados a la antropofagia. Los Canishana preguntan al cura por qué razón hace un canje tan desproporcionado; Mopecianá responden por él:

"que Zapata quería hacer feliz a todos y que enseñaba la ley de un Dios bueno, quería que todos los hombres aunque no fueran parientes se trataran como hermanos y que ninguno hiciera mal a otro, antes bien le hiciera todo el bien posible" (Hervás y Panduro, [1900-1902], 1-251-254).

La historia cuenta que de este intercambio derivó la reducción de los Canishana y el establecimiento de San Pedro Apóstol que para ellos edificara su conversor el padre Lorenzo Legarda.

Lo que necesitan y no producen, los padres lo importan del Perú, del Brasil o del Río de la Plata: entre otras cosas vestidos, algunas maderas, chacinados, quesos, vino, pan de trigo. De modo especial se importa hierro tanto para promover su prestigio entre los horticultores y los cazadores como para aumentar la propia capacidad productiva de las misiones. El hierro y el acero traído de Potosí sirve en Chiquitos para capacitar a los neófitos en las técnicas de herrería y en la fabricación de hachas y sierras para cortar madera (Knogler, 1770:152).

Para adquirir estos productos, los jesuitas remiten cera hervida y blanqueada a los mercados coloniales más ricos, especialmente Potosí. Con el dinero obtenido compran lo necesario (Knogler, 1770:157). Esta vinculación comercial con el mercado colonial es distinta en cada sistema misional: entre el extremo aislamiento de las misiones del Orinoco y la casi insuperable dependencia de los encomenderos y mercaderes quiteños en el Marañón, donde hasta 1661 subsiste la ofrenda del camarico, un conjunto de bienes que los indios deben contribuir a los españoles (Figueroa, 1661:197), se recorre una amplia gama de vínculos exteriores, que incluye el tráfico de especias y esclavos en la cuenca del Madeira, reexportaciones de bienes procedentes del Perú en los centros mineros brasileños como Cuiabá, compraventas de ganado con Santa Cruz de la Sierra, etcétera.

El discurso oficial jesuítico resta importancia o niega directamente estos contactos:

"no hay ninguna clase de comercio en nuestras reducciones pues la tierra produce solamente lo necesario para sustentar a sus habitantes y si algo sobrara no hay posibilidades de exportarlo [...] el país carece de ríos navegables y no disponemos de bestias de carga para transportes; además, durante la estación de las lluvias, se inundan los caminos y el país entero motivo por el cual aparte de los misioneros nadie llega hasta aquí" (1770:156-157).

Esto coincide con la explicación que el mismo Knogler proporciona sobre la forma en que se adquieren bienes importados viajando los propios jesuitas a los mercados. La ausencia de tejidos europeos, en efecto, o lo que es lo mismo, su alto precio, promueven el desarrollo de una artesanía doméstica: hay muchos telares en Chiquitos, con una técnica rudimentaria, donde se hila sin rueca ni torno (1770:152-153).

En una situación diferente, los reducidos en Maynas viven una doble dependencia de los encomenderos y de los jesuitas:

"por imposición del gobierno de Borja hacen de comunidad sementeras y chacras de yucas, plátanos, maíz, barbasco, algún algodón para vestirse, casas y otras cosas necesarias [...] en lugar del estipendio que deben pagar para el sustento del padre que los adoctrina"

Obsérvese cómo todavía en 1660 los jesuitas no han logrado impedir que los encomenderos quiteños participen del excedente generado por el trabajo aborigen en las misiones, condenando a los curas a una total iliquidez:

"en tierras tan pobres y desvalidas no hay otro modo para sustentarse ni se hallará por dinero que no corre ni lo hay en ellas".

Afortunadamente para los jesuitas, la Audiencia de Quito les concede, en vistas de su apremiante situación, un servicio de mita semanal de dos indios para que recolecten o cacen en el monte para alimentar a sus misioneros (Figueroa, 1661:191).

Las 18 estancias o tambos esparcidos por las misiones de Maynas son chacras encomendadas

"fuera de cual y cual rancho que tienen varios [indios no encomendados] en otras chacras".

Llama la atención que veinte años después el padre Lucero recomiende la rehabilitación de los lavaderos de oro abandonados en Logroño desde la rebelión de 1655.

"Dejo a la consideración recta lo que un diestro peón escarbando la tierra, no con las manos, sino con almocafres sacara al día a batea seca; dejo también para la misma lo que se sacara de oro con el beneficio del molino falso y otros muchísimos que la industria humana ha inventado para el bien del hombre (Lucero, 1683:332-333).

Esta propuesta de renovación económica en la que jesuitas y españoles actuarían en conjunto, obedece a la terrible situación que Lucero describe entre los Shuar, habitantes de las quebradas fértiles que bajan del río Grande de Santiago de Cuenca:

"este tesoro al parecer imposible de ganar, como tiene conexión con el de tantas almas perdidas y que para el celoso de la honra de Dios es de inestimable valor, no carece de puertas" (Lucero, 1683:333).

El hábitat Shuar coincide entonces con la convergencia de los ríos Paute y Zamora, conectando el viejo lavadero de oro de Logroño con el pueblo de Borja, Marañón abajo. Vía de entrada militar y de expediciones evangelizadas, la región Shuar aparece en el proyecto de Lucero como una buena alternativa del empobrecido territorio misional (1683:334-335).

Las transformaciones económicas inducidas por la misión tienen, más allá de la sedentarización, la cría de vacunos y las artes textiles o metalúrgicas, objetivos ambiguos: aunque la deseada autarquía financiera parece improbable, la autonomía social y económica de las misiones es un ideal indiscutible del testimonio oficial. Sin embargo, la dependencia de la encomienda y de los mercados no puede negarse; la última por lo menos como hipótesis. Si Maynas termina siendo un reservorio disciplinado y clasificado de fuerza de trabajo agrícola o doméstico en condiciones de esclavitud, Moxos y Chiquitos son vía de paso de los circuitos comerciales cuya ilegalidad no les resta intensidad ni volumen.

El padre Niel describe la organización económica de Moxos en estos términos:

"se asegura a cada familia la porción de terreno que le es necesaria para la subsistencia y de entre ellos quien es su jefe está obligado a hacerlas cultivar para desterrar de su casa la ociosidad y la pobreza. La ventaja que se obtiene es que las familias son de a poco más igualmente ricas, es decir, que cada casa tiene en sí gran abundancia que le permita vivir en la molicie o en las delicias. Además de los bienes que se dan a cada familia en particular, sea en tierras, sea en animales, cada aldea tiene bienes que son en común y de ellos se toman los ingresos para mantener la iglesia y el hospital, donde se recibe a los pobres y a los ancianos que por su edad no están en estado de trabajar. Se emplea una parte de estos bienes para las obras públicas y para abastecer a los extranjeros y a los neófitos de lo que es necesario esperando que ellos puedan trabajar" (1705:12-13).

El sistema mojeño incluye una producción doméstica de huertos y corrales y una producción comunitaria de donde la Compañía obtiene una parte del producto para destinarlo a la redistribución -en menor escala, pero siguiendo el mismo método por el cual la Real Hacienda requiere tierras a las comunidades- asegurando el equilibrio de cada familia extensa y evitando peligrosos desajustes en la relativamente homogénea estratificación social de la misión.

Con todo, la autonomía de estas misiones no parece ser una evidencia que deba aceptarse sin crítica: en todo caso, la autonomía económica mide la participación de la Compañía en la ganancia mercantil o en la percepción del plustrabajo aborigen pero de ningún modo significa su aislamiento de la entera economía colonial, de cuyos mecanismos generales de dominación siempre formó parte. Recuérdese que el libro de Figueroa, más allá de sus críticas contra los abusos de los encomenderos, fija como objetivos de la catequesis:

- a) que los neófitos sirvan a los vecinos y se multipliquen,
- b) que se hagan aptos en la lengua quichua y
- c) que traigan a sus parientes que están en paz con los españoles (1661:165).

## 2. La "pereza" del indio y el trabajo organizado

En perspectiva jesuítica, la sedentarización es la base de toda civilización pero no consiste en un simple reagrupamiento sino en un cambio profundo del sistema económico, del manejo de recursos, del tiempo de trabajo y de las destrezas técnicas que el aborigen debe aprender frente a los requerimientos de una vida ahora devenida comunitaria.

"Es sumamente difícil acostumbrar a esta gente de lenguas diferentes, de mal genio, que no tiene casa, vestimenta o domicilio estable, que no conoce subordinación, disciplina o la costumbre del trabajo sino que vive libremente y a su gusto al orden de nuestras misiones a una vida en común y a una organización comunal; pues en una reducción viven dos, tres y cuatro mil indios juntos y esta convivencia es algo completamente nuevo para ellos y parece contraria a su naturaleza, así que se puede establecer únicamente con la ayuda de Dios" (1770:146).

Si la ganadería debe entenderse como una alternativa de la caza o la agricultura del maíz como etapa superior a la horticultura itinerante, deben imponerse en el indígena nuevos modelos de vida y de realización personal. El orden sedentario reemplaza a la aventura de la caza, la vida doméstica y conyugal ocupa el centro del interés social, los roles tradicionales de la división sexual del trabajo deben ser reinterpretados y ajustados a la luz de la sociología derivada del dogma evangélico. Es una tarea larga y llena de dificultades.

Una de ellas, la vulnerabilidad del establecimiento agropecuario sedentario frente a las pestes y las inundaciones (en territorio chiquitano las sequías) que producen hambre y dispersión. La vida selvática, como lo comprueba con indio simulado entusiasmo el padre Acuña en el Amazonas, es pletórica y feliz, sin

hambre ni ataduras de ninguna clase. Pero los misioneros no están dispuestos a dejarse llevar por testimonios idílicos. Además, la periferia amazónica donde instalan sus misiones no tiene la plenitud ecológica de la hoya de los grandes ríos. Y allí está también la demanda colonial de trabajo que ve en las reducciones grandes reservas de brazos.

Por último, el interés evangelizador exige devociones colectivas y la construcción de un imaginario uniforme. Los pueblos aborígenes se resisten a la reducción por la amenaza latente de una razzia esclavista pero también por la imposibilidad de cambiar tan radicalmente y con tanta prisa sus propias economías. La respuesta jesuítica es ideológica y política a la vez: por un lado remozan el viejo discurso colonial sobre la pereza innata del indio (el trabajo organizado y regimentado aparece como la obra acabada de la evangelización) y por otro enfatizan el rol dirigente de los jefes étnicos mediante el desarrollo de una jerarquía política y religiosa que, heredera al fin de cuentas de los privilegios chamánicos, constituye una aproximación interesante al orden político capitular instituido en las ciudades hispanocoloniales.

Los cronistas del XVI coinciden en que las culturas indígenas sufren los siete pecados capitales; pero la pereza es, entre ellos, el que más preocupa a los opresores porque les impide explotar al máximo el trabajo de sus oprimidos. Para peor hay casos donde poblaciones enteras optan por la muerte antes que por la esclavitud: los nativos de Santa Marta, Tana y tantos otros. Fernández de Oviedo dice que hubo indios que

"por malicia propia o por no trabajar se herían o se infectaban con ciertas hierbas" (1557:XI).

Bernardo de Santillán, oidor de la Audiencia de Lima, declara en 1559 que en La Serena y Santiago de Chile, las madres se niegan a amamantar a sus hijos porque prefieren verlos muertos a que se los roben los encomenderos a los seis o siete años de edad<sup>1</sup>. Estos son recursos extremos. La mayoría, por el contrario, trabaja en los socavones, en las haciendas y en los obrajes. Pero aunque fray Diego de Basalencque (1673:64-65) piense que la enseñanza de oficios aleja al indio de sus "malas inclinaciones", la "pereza" como resistencia contra la explotación nunca es del todo domeñada: el propio rey Carlos II aconseja en 1680 no permitir entre los indios

"la ociosidad y dejamiento a que son naturalmente inclinados mediante normas que les posibiliten ejercer trabajos decorosos con su industria, labor y granjería" (RLI, IV-12-1).

<sup>1</sup> Alvaro Jara, Fuentes para la historia del trabajo en el Reino de Chile. Universidad de Chile. Santiago, 1965, p. 15-16.

Pero en el XVI Las Casas había anticipado este juicio de la pereza como resistencia:

"concedemos que según la diligencia y solicitud ferviente que tenemos de atesorar riquezas y amontonar bienes temporales por nuestra innata ambición y codicia insaciable... podrán estas gentes ser juzgadas ociosas".

El trabajo intensivo como instrumento de acumulación es inherente a la filosofía del humanismo burgués; al contrastar la codicia europea con la humildad del indio, Las Casas aprovecha para replantear sobre esta última el ideal de la pobreza evangélica:

"según la razón natural y la misma ley divina y perfección... la parcialidad y contentamiento de estas gentes con sólo lo necesario aprueba y loa" ([1951], III:2).

Para los jesuitas, en cambio, la pereza es un rasgo cultural:

"Tratando de que lleguen a la obra y que saliendo de sus ladroneas se pueblen... es aquí donde su pereza y haraganería les hace más guerra que la que les hicieron los españoles lo que equivale a decir que lo que dejaron de ganar es mayor que lo que les han robado). Como es gente que se cría en continua ociosidad sin tratar aún de vestirse, obrando sólo lo precisamente necesario para comer, beber y vivir, tiene connaturalizada la pereza y la flojera... huyen cuando les es posible del trabajo, reacios en sus retiros, otros escondiéndose y otros no dejan de echar algunas valentías amenazando de matar a los españoles y aún al padre" (1661:249).

Pocos años después Marbán asegura que

"el modo de trabajar [de los indios] en sus chacras... es con mucho descanso; van por la mañana un poquito y antes del mediodía vuelven... no los sacarán de este paso sino con mucha dificultad... lo mismo con las indias con sus hilados y tejidos que hacen con tanta cachaza que parece que obran para la eternidad" (1676: 150).

El jesuita autor de la *Descripción* de 1754 deplora que

"que cuando la necesidad obliga al trabajo es de mala gana y por corto tiempo"

Su contemporáneo Francisco Javier Eder dirá que

"La única felicidad y el único gozo del indio es pasarse el día y aún la vida entera echado" (1772:327).

Mendoza repara con agudeza en que la abulia del nativo guarda proporción directa con la riqueza de su mundo:

"el ocio y la abundancia los hace incorregibles".

Curiosamente, la opción del predicador es borrar todo lo que este universo diabólico tenga de paradisiaco; el Paraíso está en el cielo y el cielo se gana con trabajo y obediencia. Además, el ocio es el hijo de la abundancia y el padre de todos los pecados. El trabajo puede empobrecer -de hecho lo hace la sedentarización del modelo jesuítico- pero salva las almas. La riqueza infinita de las selvas es una trampa simbólica del demonio: vientres repletos y almas perdidas. Ese modelo ascético del Barroco tridentino exige una pronta terapia: "política, enseñanza y racional disciplina"<sup>2</sup>. Que el orden laboral impuesto por los jesuitas tuvo éxito lo demuestra que el Reglamento aprobado en 1790 por el gobernador civil de Moxos Lázaro de Ribera adopta los horarios fijados por los entonces exiliados<sup>3</sup>.

Aunque Gumilla también cree que el trabajo coercitivo combate la pereza natural del indio, juzga esencial que los propios nativos asuman el beneficio material que sólo el trabajo puede reportarles (1741:513). Debe asumirse como una virtud utilitaria; hemos visto a Lombard privilegiando la emulación y la ganancia como requisitos morales del trabajo organizado. Supone que el trabajo es un objetivo de aprendizaje paralelo y complementario al de la catequesis. Rezar y trabajar deben ser correlatos culturales. Y por ende, la enseñanza del trabajo debe realizarse con la misma prudencia que la enseñanza doctrinal porque "a la menor opresión huyen" (1741:513).

En la práctica, ambas disciplinas se articulan y se sostienen: cuando los naturales de Maynas salen a cazar y a pescar, el cura les dice cuántos días deben tardar; piden permiso para sus bebidas que son los domingos y no pasan de la hora en que se toca el Avemaría ... así las conservan pero no se exceden (Figueroa, 1661:190). El trabajo y la fe pueden substituirse uno al otro si las condiciones materiales de la producción no son suficientes: en un año de carestía en Chiquitos, algunas mujeres le piden a Dios y ese año son "abundantísimas las cosechas" (Fernández, 1726, I-142). En definitiva, al final de su historia misionera, los jesuitas prefieren difundir la imagen de un éxito global: el padre Knogler, a quien se ha visto detallar los inconvenientes de imponer el trabajo organizado, dice que

<sup>2</sup> Chávez Suárez, op. cit., p. 82.  
<sup>3</sup> Ferrás Moreno, 1976:108

"así viven ahora los indios [en los momentos previos a la Expulsión] en condiciones muy diferentes de las que reinaban antes. Disponen de todo lo necesario para el sustento de la vida, no andan más desnudos sino que tienen vestimentas diferentes, viven en casas, bajo un gobierno que los obliga a trabajar, no corren más de acá para allá a través del monte" (1770:153-154).

Este testimonio es apenas comparable con el que los *eclairés* de la segunda mitad del XVIII tienen del orden laboral en el mundo jesuítico. Alvarado, por ejemplo, no cree real que el odio al español haya sido tan fuerte en el indio: se trata de un esfuerzo de los misioneros para apropiarse en exclusividad del producto del trabajo indígena. No duda que si los nativos sembraran en los pueblos de españoles se desterraría entre ellos la pereza y se haría más activo el comercio con los forasteros. Todo esto

"es contrario al sistema de todo misionero pues ellos salen con que los blancos pervierten a los indios y les introducen malas costumbres como si los indios no fuesen de carne humana y tuvieran las mismas propias pasiones" (1766:280).

De los éxitos atribuidos a los jesuitas, Alvarado opina que

"tales progresos sólo constan en las Cartas Edificantes y libros de los jesuitas"

Refiriéndose a la *Historia* del padre Casani, concluye que todo ese discurso tiene a "alucinar al público" (1766:285).

### 3. El nuevo orden político de las Misiones

La sedentarización y el trabajo organizado deben confluir en un nuevo modelo social. Pero este modelo es impensable sin una estructura política que permita una buena administración y el castigo de los rebeldes. En las selvas, los jesuitas encuentran en general un orden político rudimentario desde casos de extrema anarquía hasta sociedades autoritarias donde el poder del jefe es absoluto. Por ejemplo, Figueroa dice de los Cocamilia que

"no había gobierno; cada cual hacía lo que se les antojaba y tiraba por donde quería; en las maldades y delitos que cometían no había quien los castigase ni los caciques tenían mano para nada" (1661:196).

Entre los Cocama no hay

"temor a nadie, menos temen a sus caciques a quienes en poco reconocen ni se sujetan" (1661:210).

En el otro extremo, Acuña asegura que los Omagua

"son tan sujetos y obedientes a sus principales caciques que no es menester más de una palabra para ver luego ejecutado lo que ordenan" (1639:73).

En el centro del espectro, encuentran ciertos sistemas políticos basados en una clasificación social por linajes o parcialidades y en principios de organización dualista probablemente adoptados del mundo andino como Figueroa los describe entre los Roamayna y Zapa de la Quebrada del Tigre (1661:225).

Los jesuitas no intentan destruir del todo estos poderes; parecen tener en cuenta el comentario de Acosta sobre que

"fue también no pequeña ayuda para recibir los indios bien la Ley de Cristo, la gran sujeción que tuvieron a sus reyes y señores. Y la misma servidumbre y sujeción al demonio y a sus tiranías y yugo tan pesado, fue excelente disposición para la Divina Sabiduría que de los mismos males se aprovecha para bienes y coge el bien suyo del mal ajeno que él no sembró" (Acosta, 1589:375).

Por lo tanto, usando lo que ellos no han hecho, el empeño jesuítico procura organizar un poder de decisión que deje fuera todo rasgo de anarquía y que sujete los poderes constituidos por tradición a la autoridad espiritual de los padres. Para ese fin usan toda su perspicacia y se aseguran un éxito total. Enfatizan el papel del cacique de mil modos: se ganan su adhesión y logran que todos los caciques acaten las autoridades protegidas por la Compañía sin que eso distorsione gravemente los sistemas de parentesco o las funciones religiosas. El nuevo orden político debe vencer un serio escollo: la extensión del poder de los encomenderos españoles sobre las misiones, un dominio que por su brutalidad había sometido la voluntad de los indios:

"no tienen los indios sujeción a otros ni la admiten para obligarles a que acudan ellos o sus hijos a rezar: sólo el encomendero o al padre obedecen y se sujetan" (Figueroa, 1661:168-169).

Hay que borrar toda identidad entre encomenderos y jesuitas: éstos no pueden ser los métodos terroristas de los primeros. La constitución del nuevo orden, sin embargo, no es lineal ni homogénea: los rasgos culturales de cada

grupo étnico condicionan estrictamente el proceso, que resulta mucho más fácil entre los horticultores que entre los cazadores. En Maynas, donde ya se ha visto el mayor peso de las encomiendas sobre las misiones, la alianza entre unos y otros debe perdurar: cuando Figueroa se alaba de que todos "nos tienen amor, respeto y reverencia" no olvida decir que ello se debe

"a los señores gobernadores porque así lo ordenan en palabra y de escrito que no ayuda poco para todo" (1661:159).

Aunque el proceso ha avanzado hasta establecer regidores, alcaldes y alguaciles indígenas, como en la misión de los Xébero, estos cargos deben ser confirmados por el teniente general de Borja. La cárcel "bien hecha con su cepo" es todavía una institución plenamente hispanocolonial en la misión que nada tiene que ver con el proyecto político misional tal como lo vemos concluido en el XVIII (1661:191).

Los jesuitas son los protectores de la moral evangélica en una vida cotidiana que todavía reconoce la huella de las creencias y costumbres tradicionales; se erigen en fiscales que deben denunciar el pecado y la apostasía y será el propio poder indígena reorganizado el que aplicará las penas.

"La vida de estos indios es por lo común ajustada a la ley divina en que no se reconozca pecado público o escandaloso por el cuidado que tienen los misioneros de corregirlos en sabiéndose la culpa de alguno, sobre los que celan los que ejercen oficio de justicia (los alcaldes de indios) y otros indios de razón que dan parte con fidelidad de todo lo que pide remedio, que se procura aplicar prontamente en igual eficiencia y suavidad" (Argamoza, 1737:118).

Obsérvese que la función de fiscalía que se atribuyen los padres se extiende a otros indios que configuran un verdadero sistema de delación y control, inspirado seguramente en los procedimientos del Santo Oficio. Hay centinelas indígenas que vigilan el trabajo de las llamadas sementeras del Señor, es decir, las tierras comunales directamente administradas por la Compañía: se denuncia de inmediato al que descuida su labor (Eder, 1772:329). Lo mismo ocurre cuando un marido engañado denuncia al amante de su mujer: el alcalde indio viste al infractor con un hábito de penitente, lo obliga a confesar y a pedirle perdón a Dios en medio de la plaza y por último se lo azota a la vista de todos (Fernández, 1726:I-132).

El juicio a cargo de los jesuitas y el castigo inexorable que queda a cargo de los propios caciques no sólo legitiman el procedimiento sino que demuestran el consenso social a la autoridad moral del sacerdote. Sin embargo, los jesuitas no vacilan en vigilar de cerca a los caciques cuando actúan de verdugos

"pues aunque los principales reciben todo poder sobre el pueblo, se les restringe mucho su ejercicio y no pueden tomar decisiones en cosas que podrían ser demasiado molestas para los súbditos" (Cervellini, 1737:343).

Con ese sistema, por otra parte, los jesuitas substituyen la venganza privada propia del derecho indígena consuetudinario por el juicio y el castigo público, un desafío que a pesar de su propia evolución jurídica, Europa debe todavía enfrentar en el XVIII<sup>4</sup>. Los castigos son de tres clases: el azote, la cárcel o la proscripción. Cuando se detecta un pecado-delito, los alcaldes informan al misionero, le llevan al culpable, se discute el caso a la manera de un juicio oral - que copiando el esquema de la confesión no incluye ni defensores ni jurados- y dicta la sentencia. Lo importante es que se informa al reo sobre su pecado y su castigo, procurando que lo comprenda como algo justo y lo acepte sin resistencia. Con cautela y para evitar que la situación lo lleve a la venganza, los jesuitas se abstienen de insultarlo ni gritarle.

Terminados los azotes, el hombre se dirige al jesuita y al alcalde con la siguiente fórmula:

"Les agradezco que me hayan abierto los ojos y les prometo mejorarme"

En ocasiones, la vista de un castigo público, en vez de amedrentar a otros culpables, los lleva a confesar sus pecados. La cárcel se reduce al cepo y esta pena dura unos pocos días. La proscripción, por su parte, consiste en enviar al reo a otra misión donde deberá edificarse una casa y talar su propia roza. En este caso, el castigo es más duro porque se lo separa de su familia, de su paisaje y de su cultura, combinando los rigores del ostracismo antiguo con los de la "desnaturalización" como práctica punitiva incaica e hispanocolonial. En casos graves, el reo puede ser deportado al Virreinato del Perú, "lo que más lamentan" porque allí caen inevitablemente en estado de esclavitud (Knogler, 1770:180).

La pintura que el alemán Knogler hace de la justicia jesuítica en Chiquitos tiene matices más crudos en la descripción que otro alemán, Origuiller, brinda sobre el Orinoco: aquí se castiga con rigor al que falta a misa o al que se aleja sin permiso: se lo azota con látigo o nervios de buey. La presencia del sacerdote durante el suplicio es justificada

"porque en estos nuevos lugares de plantación no se puede uno fiar de las autoridades civiles terrenas"

<sup>4</sup> Carlos A. Garcés, *El Cuerpo como texto: tortura y pena capital en el siglo XVIII*, Tesis doctoral, Universidad Nacional de Córdoba, 1994

es decir, de los caciques. Steigmiller reconoce que los españoles inventaron esta tortura hacía tiempo

"pues nadie comprende mejor que ellos que la vanidad debe extirparse con vergüenza y burla" (1725).

#### 4. El gobierno de los caciques

¿Cómo se organiza el gobierno de los caciques bajo la tutela jesuítica? En las misiones del Casanare, el gobierno lo encabeza el jefe tribal, secundado por un teniente de quien dependen a su vez los capitanes de parcialidad. A estos últimos responden los alcaldes y a estos últimos por fin los alguaciles encargados de controlar la asistencia a misa (Cervellini, 1737:342).

En Moxos la Compañía instala a la cabeza de cada aldea un corregidor indio asistido por un lugarteniente y un alférez; por debajo de ellos un primer y segundo alcalde, un comandante militar, el juez de vara y un sargento mayor<sup>5</sup>. Cada parcialidad o clan matrilineal queda dirigido por un regidor y su lugarteniente. Cada sección de la aldea tiene su alguacil y otros funcionarios "policiales" de menor envergadura que tienen el honor de portar los arcos y las flechas en las procesiones. Los jueces organizan y dirigen las partidas de trabajadores mientras los responsables de cada clan se reúnen con las autoridades de la aldea para constituir el cabildo comunal que actúa generalmente en estrecha colaboración con los jesuitas.

A este exuberante organigrama se añaden dos cruceros, unos ancianos electos por el cura encargados de imponerle de todos los acontecimientos familiares de interés sacramental, desde la gravidez de una mujer hasta una muerte o enfermedad grave. En Moxos también aparece una pléyade de pequeños funcionarios como el maestro de capilla, el maestro de canto, el sacristán y su lugarteniente que dirigen a los niños del coro, el capitán de estancia, el mayordomo del colegio, capitanes de cada gremio (de los muchos desempeñados por los artesanos indígenas), el capitán de rosarios, el capataz de recuas, etcétera<sup>6</sup>. Estas "dignidades" se eligen al comienzo de cada año "entre los más prudentes y virtuosos vecinos" (Niel, 1705:138).

Todo esto se sostiene sobre la exaltación del papel del cacique: los jesuitas lo emplean por ejemplo en la catequesis, conscientes de que el poder reestructurado del jefe étnico es un correlato imprescindible de la evangelización. Este jefe repite a su gente el Evangelio, es el primero en levantarse por las mañanas para convocar a misa, informa sobre los trabajos comunitarios del día, recorre el

<sup>5</sup> Desdevezes du Dézert, *op. cit.*, p. 313.

<sup>6</sup> Desdevezes du Dézert, *op. cit.*, p. 373-374.

pueblo al anochecer para cerciorarse de que todo esté en orden, procura castigos a los remisos, etcétera.

"Es evidente -concluye Knogler- que sin disciplina no se puede vivir en comunidad" (1770:179).

Quando los domingos se hace el triple ritual de la catequesis, el sermón y la misa mayor, los caciques lo difunden en voz alta por la tarde y aun cuando anochece, parados en las esquinas como verdaderos pregoneros (1770:174-175). Este rol, semejante al del narrador de mitos, debe haber sido algo muy apreciado por los caciques y alcaldes. Los jesuitas lo visitan solemnemente los días de fiesta, circunstancia que aprovechan para beber chicha y oír al jefe exponer los asuntos más relevantes de cada momento (1770:181). Las casas de los alcaldes se ubican en esquinas estratégicas

"de donde puede dominar con la vista la calle reservada para su tribu" (1770:148).

Visten trajes de ceremonia en las fiestas mayores, usan el asiento más alto de la iglesia, portan un bastón en las reuniones. Knogler explica que como no hay con qué pagarles,

"las distinciones que reciben de nosotros parecen bagatelas similares a los premios que los alumnos reciben en una escuela por su buena conducta".

La necesidad del premio no se le escapa:

"Cuando los mayores y los que gozan de mucho prestigio se portan bien, arrastran también a su gente, en parte por su ejemplo, en parte por sus órdenes expresas y reiteradas exhortaciones" (1770:178).

El sistema social aplicado en las misiones sobrevive a la Expulsión: en 1792 el gobernador de Moxos Lázaro de Ribera describe la dualidad que se observa en esos pueblos: una "familia" integrada por músicos, sacristanes y artesanos, un grupo superior que conserva su jerarquía antigua, sus alcaldes, fiscales y mayordomos y una masa menos diferenciada denominada "pueblo" que integra las distintas parcialidades, cada una con su capitán (1792:7).

Un punto fundamental de este orden político es el celibato de los misioneros, un asunto que para los indios, en opinión de Eder, es "el misterio más insondable de todos". Los intentos espontáneos de explicación tienen cierta humor: el jesuita oye que un indio esgrime la hipótesis de que los padres son mujeres. Probablemente al serio conversor de los Baures se le haya escapado algún matiz

semántico en su interpretación de la lengua aborigen. Otros le preguntan si ellos, los jesuitas, tienen padre porque han concebido la idea de que algunas mujeres pueden engendrar sacerdotes sin tener relación con varón. Los indios saben que allá donde viven los invasores blancos, hay mujeres vírgenes recluidas en grandes casas: ellas son, seguramente, las madres de sus evangelizadores (1772:89).

Pero más allá de estas especulaciones ingenuas, el celibato del jesuita le impide vincularse a las parcialidades organizadas sobre bases de parentesco por sanguinidad y afinidad y por lo tanto, participar del poder y de los roles sociales que ellas establecen. Los padres no forman ninguna estirpe; son un ingrediente religioso adosado al grupo social y su autoridad es eminentemente espiritual. La conservación del poder de los caciques -más allá del énfasis ceremonial que los jesuitas le imponen- se considera prueba suficiente de que al permanecer solteros, los misioneros prescinden voluntariamente del poder político.

## SEGUNDA PARTE: LA CONVERSION

### Capítulo 5

#### La imagen del "salvaje" como objeto de conversión

##### 1. ¿Quiénes son los indios?

No puede decirse que la imagen bestial del indio diseñada por muchos cronistas le corresponda con una apreciación etnográfica objetiva: lo que los españoles ven en México, en Brasil, en el Chaco no podía fundamentar juicios semejantes. ~~Ven lo que quieren ver y lo que el propio trasfondo de su cultura induce a ver:~~ la tesis de la bestialidad del indio es para muchos un discurso ideológico capaz de justificar la evangelización. Pero dista de ser un proyecto ad hoc: los temas que lo constituyen tienen larga data y arrojan luz sobre conjuntos de ideas prevalecientes en el imaginario popular de la Europa del Renacimiento.

~~Los bestiarios medievales y renacentistas no son sólo repertorios zoológicos sino una trasposición simbólica de todos los distanciamientos de la sociedad latino feudal entre sus modelos ideales y la heterogénesis social de los espacios donde se pretendía aplicarlos. Todo lo otro, lo diferente, lo diferenciador es frecuentemente analizado en el arte, la literatura y el pensamiento cotidiano: los indios, las brujas, los herejes, los demonios.~~ Vista la profunda alteridad que los separaba de sus observadores europeos, ~~los indios de América no podían escapar del encasillamiento.~~

Su desnudez, su presunta antropofagia, su dieta constituyen datos que venían a confirmar sentencias dictadas de antemano: en una atmósfera cultural donde el racionalismo aún no había logrado que el análisis precediera al discurso. Pero otras ideas se conjugaron con el tema de la bestialidad, modificándolo o suprimiéndolo. Si el hombre se había vestido después de su expulsión del Paraíso, ¿la desnudez de los americanos no permite suponer que América es el Edén buscado por Colón? Pero también la desnudez humana imita la del animal. La cuestión es que este argumento puede aspirar a sostenerse sólo en el discurso oficial sobre los cazadores: dice Acuña que

"casi todos tienen en sus provincias algodón unos más, otros menos, pero no todos le aprovechan para vestirse de él, más antes los más [van] desnudos, así hombres como mujeres, sin que la vergüenza natural les obligue a no querer parecer que están en el estado de la inocencia" (1639:62).

También llama la atención que los americanos no hubiesen sido citados en las Escrituras, hecho que robustece las tesis sobre su bestialidad. Pero la reacción contra estos conjuntos de ideas es temprana: ya en 1511 el cura Montesinos expone públicamente en Santo Domingo la tesis opuesta de la racionalidad del indio y en 1513 Matías de Paz desarrolla su tesis complementaria de la diferencia (VIII:221) definiendo las culturas americanas como

"sin arreglo a nuestro gobierno ni según el método de vida que entre nosotros es corriente".

La tesis es retomada por los franciscanos de Nueva España para quienes la conducta observada por el indio niega por completo la tacha de irracionalidad que muchos le achacan. El propio Francisco de Vitoria insiste en que "estos bárbaros son nuestro prójimo" (1577:XVIII).

El pensamiento oficial termina por derrumbar las ideas de la bestialidad porque se la acepta, la evangelización como clave justificatoria de la conquista quedaría inhabilitada. El propio pontífice Paulo III se apresura a dejarlo en claro:

"quienquiera que tenga la naturaleza humana es hábil para recibir la misma fe... todas las gentes son capaces de la doctrina cristiana" (Bula *Sublimis Deus*, 1537).

Por supuesto, aunque la humanidad del indio no sea ya un tema oficial de discusión desde mediados del XVI, la idea de la bestialidad sobrevive como un matiz argumental: lo usa Fernández de Oviedo aún hasta para disculpar a los indios por sus "errores":

"si los judíos hicieron aquel becerro de oro en memoria de Apis, si adoraron al sol y a la luna, no me parece que estos indios bestiales sean tan dignos de culpa" (1535-57: XI).

Lo usa Cervantes de Salazar para sostener que tanto los indios que mandan como los que obedecen son bárbaros

"pues hacían tantas cosas contra toda ley natural que aún las bestias, con su natural instinto, guardan" (1559:37)

Lo usa el licenciado Gregorio, entonces Predicador Real, para justificar el despotismo sobre quienes

"faltan en el juicio y en el entendimiento como estos indios, que según dice, son como animales que hablan".

origen del "salvaje" como objeto de conversión

La segunda se verá cómo la tesis de la bestialidad se mezcla con la idea tradicional europea del demonio como la Gran Bestia; pero aunque el hilo semántico de la bestialidad con el satanismo a crisis sobrevive, en todo el tiempo y en todo su espacio, en la América colonial.

En el XVII la antropología del Barroco no deja que se diluya; los mismos jesuitas de la selva que practican un contacto cotidiano con los pueblos más primitivos, no vacilan en aplicarla como pauta de análisis ni de expresarla para aumentar su propia gloria, si bien la posesión teológica les permite asumir una posición más flexible en el proceso concreto de conversión<sup>1</sup>. Podrían disculparse las diatribas contra el indio esas por Martínez Rubio exasperado por el asesinato del padre Loverzo:

"ni siquiera se puede tener confianza en los catecúmenos mismos ya que al fin y al cabo, sacratos, traidores e ingratos, son enemigos para todos los que profesan continencia" (1693:154).

Esta clase de exabrupto es atenuado por una reivindicación de las posturas epulvedianas de mediados del XVII:

"ignoran las insignias de la autoridad, el orden de la organización, el método de la justicia, así pues son estúpidos por naturaleza y sólo muestran la apariencia de hombres por lo que es lícito, en fin de cuentas, conjeturar que están dotados de razón" (1693:147).

Unos años antes el padre Richter le explica a su provincial que

"a estos brutos sólo les importa su animal libertad y todo su afán es vivir sin ley, ni fin, ni temor, ni autoridad aunque les falte todo lo demás" (1688:294).

Para el padre Castillo, misionero de Moxos, la religión aborígen es

"una dependencia que juzgan tener de sus deidades para las necesidades corporales porque a ellos les parece que son como unas bestias que no hay más que nacer y morir" (1676:350).

Los misioneros de Maynas intentan evangelizar a los gayes, cuya fama resulta ser peor, se encuentran con

<sup>1</sup> Achutegui, La universalidad del conocimiento de Dios en los paganos según los primeros misioneros de la Compañía de Jesús (1534-1648), CSIC, Roma, 1951 y, sobre todo, el valioso estudio de Marcel Bataillon, "L'unité du genre humain du P. Acosta au P. Clavijero", Miscelanea de Jean Sarrailh, tomo I, Paris, 1906.

"no hallarse idioma ni modo con que se les pueda dar a entender algo; y cualquier cosa que con semejante gente se intenta es como si trataran con brutos que ni entienden ni les entendemos" (Figueroa, 1661:236).

Es normal que las personas que hablan idiomas distintos no se entiendan pero si una de ellas es aborigen no hay duda de que la falta de comunicación deviene de su "brutalidad". La misma que se ve cuando les enseñan música:

"no es poco el tormento de lidiar con troncos animados y con hombres irracionales. Tales son, comúnmente hablando, los indios que se crían en estos bosques que parecen salvajes, hombres silvestres, brutos con figura humana y hombres con acciones de brutos".

El cura ejemplifica esta galería de adjetivos con el canto de los aborígenes:

"vése esto bien en sus cantos que aunque en algunas naciones tienen sus estribillos y un remedo de coplas que las cantan con algún orden y sus flautas, en que no les falta consonancia y armonía, lo más común es cantar remedando a las aves, los monos y a otros animales" (Figueroa, 1661:275).

Estas ideas no cambian substancialmente en el XVIII aunque resulta innegable que la Compañía también se ve inquieta por la nueva sensibilidad del siglo.

"En los corazones de estos bárbaros -escrito Fernández sobre los chiquitanos- se imprimen más fácilmente los vicios y crueldades que las virtudes y la devoción. Y si tal vez al oír la explicación de la doctrina cristiana despierta en ellos algún buen pensamiento, apenas nace cuando lo sofoca su inconstantisimo genio y el mal ejemplo de los forasteros" (1726:1128).

En 1754 Uriarte le escribe al Inquisidor de Zaragoza que los indígenas,

"como gente bárbara no reconocen el beneficio de los padres y como estan hechos a seguir sus brutales costumbres, en tratando de hacerlos vivir conforme a la razón, como no tienen miedo ni sujeción traman las traiciones, fugas y crueldades" (1754:110).

En 1772 Eder todavía puede definir al aborigen como

### *La imagen del "salvaje" como objeto de conversión*

"un animal imperfecto, con una inteligencia básica y posible, pero no efectiva [y que] suple esta deficiencia con la mayor capacidad de sus sentidos internos y externos".

**Con todo**, cree con firmeza que con el tiempo y el trato más intenso alcanzarán un uso más perfecto de la razón. A su juicio,

"la luz de la naturaleza puede encaminar las cosas en un principio pero a menos que venga en su ayuda la de la verdadera fe, no podemos extrañarnos de que los mayores príncipes y los imperios más renombrados cometieran graves errores y quedaran marcados por los peores crímenes contra la humanidad" (1772:86-87).

**En Gumilla**, como en otros autores, el juicio comienza a matizarse aunque le adjudica al indio una estolidez y una barbarie naturales (1741:277) considera error grave negarle carácter de racional. El motivo es que al evangelizarlo y en este punto piensa como Eder)

"la exterior tosquedad de la piedra deja salir los brillos del diamante" (1741:279).

**Se complace** en evocar la clásica imagen de la "ceguera" del infiel destruida por la "luz" del Evangelio.

"Pobres almas! Si aquella luz que tienen se parece tanto a las tinieblas, ¿cuál será el horror de la ceguera en que viven! [...] tienen poca luz y obscurecida y así ven muy poco y si no hay quien vaya a alumbrarlos no hay esperanza de que se les ordene la vista" (1741:279-280).

**La necesidad** de la misión está bien definida. Sigue Gumilla:

"por el mismo caso que reinan las tinieblas de los entendimientos de aquellas gentes cuando al abrir los ojos de la razón perciben la luz de las verdades eternas, les da mayor golpe la novedad y se reconoce por los efectos que entonces derraman Dios a manos llenas su misericordia."

**Hasta aquí** el entusiasmo evangélico de inmediato refrenado y súbitamente por el "realismo" del experto:

"... según la mayor o menor disposición de los neófitos" (1741:283).

Esta disposición mayor o menor se corresponde con el éxito o fracaso del mensaje catequístico, diferencia solucionable sólo por la "paciencia y habilidad" del misionero. Hay naciones

"más malignas y más persistentes en infringir los principios de la naturaleza; estas son más reacias a la conversión pero aunque se tardan más son evangelizables" (Knogler, 1770:168-169).

Pero los indios, agrega Gumilla-

"ni entienden ni perciben este lenguaje según las especies crasas en que está imbuida su bárbara terquedad" (1741:508).

Estas ideas pueden explicarse por el escaso desarrollo cultural de los pueblos de la selva pero las encontramos también en jesuitas que misionaron agricultores más avanzados, como los guaraníes. El padre **Chome**, por ejemplo, al referirse a la inteligencia de los indios, asegura que

"lo que no cae debajo de los sentidos deja muy ligeras huellas en su espíritu y así, inculcándoles continuamente las verdades de la fe y no cesando de instruirlos se mantienen en el ejercicio de las virtudes cristianas" (1732:309).

Es inútil reproducir más citas: la bestialidad del indio no intenta definir -jamás pretende hacerlo- una diferencia biológica, una inferioridad orgánica. El matiz es moral: hasta que no se civilice el indio es como una bestia, sospecha que incluye todo un léxico en la literatura jesuita. Desde el estado primigenio de "ferocidad", la catequesis abre un duro camino hacia la "docilidad" y la "mansedumbre". La catequesis es así una forma de "domesticación"; se denota en las analogías, aún bondadosas:

"Llevándoles la comida en este Colegio -cuenta el autor de la Carta General- gustaba yo mucho de verlos comer: no hablaban palabra, pero se refan entre sí y su muestra de agradecimiento era como el de un perro de pastor cuando su amo le da de comer" (s/d: XIV)

## 2. La imagen del indio niño

Es conocida la evolución de la tesis del infantilismo aborigen en las fuentes novohispanas del XVI: aparecen, en rigor, como una benévola refutación teórica de la tesis de la bestialidad y como un ingenuo intento por frenar los excesos de la encomienda y de la esclavitud. Hay, entre los franciscanos, una continua disposición por criticar las conductas de los seglares:

"es que algunos sacerdotes comienzan a enseñarles (la fe a los indios) en forma improvisada y en medio de graves privaciones pero quisieran verlos como santos en dos días como si hubiesen estado diez años con ellos" (Motolinia, I:35).

La imagen es clara: la catequesis constituye un aprendizaje para el cual, aunque requiera de tiempo, la mente del indio no opone obstáculos insalvables. El camino de la civilización se funde con una educación perseverante, paciente y esto dista de ser una utopía. Los franciscanos ya saben que en el mediano plazo los indios desarrollan destrezas técnicas y muchas habilidades manuales. Pero para que el proyecto educativo tenga éxito el indio ingenuo y discoloso requiere un padre riguroso y severo. Lo expresa el virrey del Perú Francisco de Toledo en 1580:

"estos naturales son gente que ha menester curador para los negocios graves que se les ofrecen así de sus almas como de sus haciendas porque si no hubiese quien los guiase y gobernase se perderían"<sup>2</sup>.

En un Memorial dirigido al Concejo de Indias, fray Domingo de Betanzos asegura que a los indios

"les es tanto menester el azote como el pan de la boca y tan natural que entre sí no se hallan, no pueden vivir sin ello y ellos mismos lo confiesan que en faltándoles el azote, como niños son perdidos"<sup>3</sup>.

Los mismos indios piden el azote! La tesis del infantilismo recibe aquí un esfuerzo considerable: el Predicador debe actuar como el padre que disciplina a su hijo, con rigor pero con ternura y afecto a la vez. Lo dice el padre Fauquet el jesuita

"tendría con ellos tanto cuidado como lo puede tener el padre más tierno de sus hijos" (1730:225-226).

Pero hay un aspecto de la cuestión que conmueve este idilio: el indio-niño trabaja en minas y haciendas o se juega la vida cazando fieras en la selva. El régimen tutelar que promueve la tesis del infantilismo tiene mucho de expoliador: es Polo de Ondegardo quien señala irónicamente esta contradicción. Propone la necesidad de que los aborígenes vivan

<sup>2</sup> Villarón Rivera, op. cit., p. 60.

<sup>3</sup> Henri Méchoulan, *El Honor de Dios. Indios, judíos y moriscos en el Siglo de Oro*, Barcelona, 1981, p. 43.

"como a ellos propios les conviene, como niños hasta que el tiempo muestre que tienen capacidad para ser tratados de otra manera".

¿Qué significa esto? ¿Que se les debe dejar en su libertad originaria hasta que al llegar al punto de civilización sean aprovechados como fuerza de trabajo? ¿O confirma el argumento del rigor y del azote? Es posible que esa "otra manera" de tratarlos equivalga a la libertad política que sólo gozan los adultos como lo demostró el otorgamiento por Carlos IV de la mayoría de edad a los indios de Moxos, Chiquitos y Paraguay entre 1803 y 1807.

Estos planteos pedagógicos de la catequesis se conservan en la filosofía pastoral de la Compañía de Jesús aún después de mediados del XVI, cuando el descrubrimiento del "tesoro americano" y las rigideces ideológicas del Concilio de Trento condenan el utopismo evangélico a una languidez irreversible. Los jesuitas parecen estar en condiciones de combinar los ingredientes utópicos más espectaculares del período franciscano con el realismo y el pragmatismo que los caracterizará como corporación y como factor de poder en el mundo ibérico del XVII.

Cuando el famoso José de Acosta denuncia

"la falsa opinión que comúnmente se tiene de su brutalidad... de la falta de entendimiento derivada de su bestialidad" (1590:1-1),

es cierto que niega lo que muchos de sus colegas sostendrán en los dos siglos siguientes, pero oponerse en su tiempo al desarrollo de la antropología mitológica señala, en este ideólogo de la evangelización, una agudez política notable. Rechaza las exageraciones del discurso lascasiano pero reconoce que el indio es un hombre humilde y dócil que desprecia los bienes materiales, sobre todo cuando ha recibido

"la fe y la virtud seriamente y de corazón" (1589:1-18).

Esa fe viene a licuar el engaño de Satanás, el mismo engaño que afectó a griegos y romanos, incluyendo a Aristóteles; el engaño de la superstición, de los lunos astrales, de los vicios en las costumbres. La fe es una herramienta de iluminación pero particularmente de maduración: hay que educar a los indios como a "niños desvalidos". También el logro de esa madurez significa una liberación: el indio no es una bestia, sino una víctima de la servidumbre satánica que le ha impedido crecer<sup>4</sup>. Además, esta servidumbre no era natural como

<sup>4</sup> "El maniqueísmo del P. Acosta encierra una implicación teórica muy curiosa. Al suponer que el demonio ha querido caricaturizar y darle un contenido diabólico a la simbología cristiana, está afirmando que entre las religiones "naturales" y la cristiana existen similitudes formales que hacen

pensaban los sepulvedianos, sino episódica, una **situación**. La evangelización saca al nativo de esa situación servil y ominosa. Ella es, por lo tanto, liebradora (1589:I-7).

"Los mismos indios, después que tienen la luz de nuestra fe se ríen y hacen burla de las niñerías en que sus dioses falsos les tenían ocupados a los cuales servían mucho más por el temor que tenían de que las habían de hacer mal si no los obedecían en todo, que no por el amor que les tenían" (1589:267).

Pero, por supuesto, la catequesis alcanzaría ese carácter sólo mediante la misma **paciencia metódica** que los padres tienen con sus hijos; si se cayera en la **intemperancia** no habría para el indio-niño más que humillación y explotación, una nueva servidumbre éticamente opuesta a la libertad de cualquier hijo de Dios. La idea de la misión lleva a la práctica este proyecto educativo. Su base **paternalista** tiene, sin embargo, la flexibilidad suficiente: el indio-niño no es un hijo natural de los jesuitas sino adoptivo. Son esencialmente otros. Y este reconocimiento de su alteridad induce a los padres a substituir la hostilidad por la **caridad**, aquella virtud que según Fernández "todo lo obra" (1726:II-144).

La misión será autónoma de la autoridad civil y eclesiástica con la misma **distancia** que conserva cualquier familia respecto del Estado. Dueña de una gran **influencia política**, la Compañía logra la autonomía de sus sistemas misionales, la **exención del pago de tributo**, de los diezmos, del servicio personal, mitas o **encomiendas** sobre sus catecúmenos. Incluso la vida económica de la misión se **consolida** con el apoyo financiero de los Colegios y haciendas jesuíticas del mundo colonial y con una administración bien regulada de su producción interna.

Cada misión se desenvuelve como una familia: la dirección espiritual a cargo de los padres, el control político en las autoridades étnicas tradicionales, la **masa de indios** como niños que aprenden el cristianismo y que por ello maduran y se civilizan. El proyecto misional se traza en la primera mitad del XVII y se lleva a cabo en la segunda. Pierre Duviols advierte que el favor de Felipe III y hacia 1610 la coexistencia de un virrey peruano y un arzobispo limeño adictos a los jesuitas les permitió una empresa de cristianización guiada por criterios "indigenistas" y "colectivistas"<sup>5</sup> (1986:49-51).

Posible un análisis comparado de ellas. Pero claro es, las consecuencias intolerantes en la práctica del dualismo fueron mucho más directas que el mero aprovechamiento metódico de sus comparaciones" Francisco Sánchez Blanco, "Descubrimiento de la variedad humana y formación del espíritu moderno en la España del siglo XVI: el impacto del Nuevo Mundo". Revista de Indias, 45, 175, Madrid, 1985, p. 189.

<sup>5</sup> Pierre Duviols, *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías en Cajatamba, siglo XVII*, Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas", Cuzco, 1986, p. 49-51.

El "indigenismo" de los jesuitas es apenas comparable con el que aparece en la literatura y la antropología de nuestro siglo. El término es ambiguo para definir una práctica misional derivada de la tesis del infantilismo. Ya nos referimos a la inoperancia y al carácter erróneo del concepto de "colectivismo" jesuita. El énfasis en una función distributiva de la economía no supone colectivismo mientras la propiedad de la tierra es adjudicada por la Compañía, reservando lotes propios y el producto es comercializado también como propiedad de la Compañía.

### 3. La etnografía de los jesuitas

La idea del carácter bestial del indio es superada por la tesis del infantilismo. Sin embargo, y a despecho del realismo pragmático que sustentan, los misioneros no logran desembarazarse de los ejes centrales de la antropología mitológica del Barroco. A pesar del proyecto específico de la misión como educación liberadora, hemos visto hasta dónde llega el desprecio y a menudo la aversión de estos sacerdotes europeos que conviven en la selva tropical con primitivos enigmáticos e impredecibles.

Tan preocupados por su seguridad como por la salvación de las almas de esos primitivos, los jesuitas aguzan su capacidad de observación transformándose en los fundadores de la etnografía americana: ya nos referiremos más adelante a la cuestión lingüística. Baste anticipar aquí que enumeraron las lenguas indígenas y procuraron encontrar sus afinidades, bien que por un motivo más utilitario que científico. Con todo, el avance del conocimiento etnológico es rudimentario: no se muestran capaces de describir los sistemas de parentesco ni por supuesto, presentar un cuadro hilvanado de sus sistemas religiosos.

En sus ordenamientos temáticos, los grandes tratados -sobre todo los del XVIII- se refieren con gran detalle a la flora, la fauna y a la población humana de cada territorio. Aún no teorizada, la progresión que comienza en el hongo y termina en el catecúmeno inaugura una forma de pensamiento antropológico que no reniega del todo de la tesis de la bestialidad y que se repite en la literatura científica aún de nuestro siglo. Sin embargo, la descripción botánica y zoológica de los jesuitas se enlaza -por ellos mismos y con el mismo detalle- con las actividades económicas de los pueblos amazónicos, lo que las convierte en fuentes históricas de primer orden.

En cuanto a la religión tradicional toda ella es vista como superstición o cosa demoníaca. Escribe Rowe que

"antes del Renacimiento los europeos no eran particularmente sensibles a las diferencias temporales y espaciales así como tampoco proclives a las comparaciones entre diversas culturas.

El pasado remoto, griego o romano, era comparado con el presente medieval de entonces, una fantasía mitológica y cuando los mitos dejaron de ser aceptados en su sentido literal, pasaron a ser reinterpretados como alegorías. Al transferir los escritores cristianos el criterio alegórico a las interpretaciones bíblicas, destruyeron el valor documental de esos textos en cuanto testimonios de una cultura no clásica<sup>6</sup>.

La descripción de las ceremonias está siempre presente en oposición al mito que rara vez aparece en las crónicas. Los jesuitas asignan al mito y a los sueños un carácter enteramente irracional, negándose a usarlos como instrumento de intelección de las culturas aborígenes.

"Saber lo que los mismos indios suelen contar de sus principios y origen no es cosa que importe mucho pues más parecen sueños los que refieren, que historias" (Acosta, 1589:63).

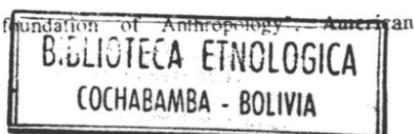
Esta concepción del mito se divulga en el XVII, como por ejemplo en esta barroca teoría de lo onírico que desarrolla García:

"Aconteciéles a estos indios lo que de ordinario suele acontecer a los que sueñan, cuya fantasía compone las especies que por la vista y los demás sentidos percibimos y las más veces no de la misma manera que las percibimos porque acontece muchas veces componer la imaginación cosas que se percibirían con el sentido, cada una muy distante de la otra y sin orden ni composición recta entre sí y al contrario, cosas que estaban compuestas juntas y ordenadas las forma la fantasía sueltas y despegadas" (García, 1607:V-1).

Sin embargo, como los jesuitas no están -como señala Duviols- obsesionados por la "hispanización", buscan rescatar aquellas instituciones indígenas que evidencian la emergencia de la Ley Natural, como se ha visto en el tema de la sexualidad. El mismo Acosta acepta que

"puede ser muy útil para muchas cosas tener noticia de los ritos y ceremonias que usaron los indios. Primeramente en las tierras donde ellos se usó no es útil sino del todo necesario que los cristianos y maestros de la Ley de Cristo sepan los errores y supersticiones de los antiguos para ver si clara o disimuladamente las usan también ahora los indios" (1589:278).

<sup>6</sup> John Howland Rowe, "The Renaissance Foundation of Anthropology", *American Anthropologist*, 67, 1, 1965.



En la polémica sobre el conocimiento de la religión antigua, allí donde Durán plantea el arrasamiento y el desinterés histórico, Acosta -y casi todos los jesuitas a su zaga- piensan, como Sahagún, que ese conocimiento es deseable, entre otras cosas porque permite la "extirpación de idolatrías".

Esta etnografía rudimentaria está todavía completamente inmersa en un discurso moral: aun cuando algunos curas muestran una disposición benévola con el indio, su discurso no logra desembarazarse de esa identidad. Pelleprat, por ejemplo, escribe que los indios "viven en una maravillosa inocencia". Preanunciando la doctrina ilustrada del *bon sauvage*, la noción rescata la tesis del infantilismo. Como verdaderos niños, los indios no parecen tener el pecado original y son poco inclinados al vicio. Es cierto que tienen algunas supersticiones y que cuando se embriagan cometen crímenes. Pero

"lo primero porque siguen las enseñanzas de sus antepasados y lo segundo porque no creen que hagan mal al beber demasiado" (Pelleprat, 1655:77).

El discurso moral también desemboca en una psicología elemental: son varios los curas que hablan del interés del "salvaje" que hasta se inclina a tomar la fe sólo por su afición a lo material. Lo dice el padre Fauque:

"las asistencias que procuramos a los indios los harán más dóciles a nuestras instrucciones porque no reconoce un salvaje otro fin ni se deja gobernar en los principios sino por interés" (1730:219).

Gumilla lo confirma:

"El primer móvil de los indios es el interés; no dan paso sin esperar premio y aún sin hacer cosa, lo mismo es mostrar cariño al misionero al indio que responder éste pidiendo algo y aun sin esto jamás se cansan de pedir con importunidad" (1741:514).

El misionero Pedro Marbán señala por su lado:

"Estos indios son notablemente interesados y porque se les dé algo a todo cuanto se les pregunta dan buenas respuestas" (1676:143) Uno les habla de las cosas de Dios y están atentos a lo que han de pedir...¿y no me darás un cuchillo, unas chaquiras, una patena? (1676:159).

Y su compañero Castillo refunfuña

"Ni el admitirnos en sus tierras es por amor de las personas ni deseo de ser cristianos sino con la mira en lo que de nosotros podían haber" (1676:364).

Los curas no entienden la mecánica del don y el contradon. Comportamientos correlativos de la economía tradicional son sacados de contexto y condenados. Del mismo modo, la necrofagia ritual es extendida a simple antropofagia como dieta habitual<sup>7</sup>. Figueroa nos describe el menú:

"comen al vencido a veces, el corazón o el hígado, los jívaros [Shuar] comen el hígado frito con ají" (1661:292).

Según este mismo misionero del Marañón, los Roamayna se matan unos a otros y se comen... y

"aún dicen que se les antoja matar niños para comérselos" (1661:233).

Los Gaye son cazadores de carne humana:

"Según los pintan, tienen este ejercicio de salir y buscar hombres como quien anda a la caza de brutos" (1661:236).

Los Mayoruna también comen a los muertos cocidos o asados, mientras lloran; lo que queda lo ahúman para comerlo luego. Se trata del festín fúnebre tradicional en la literatura etnográfica pero al cura lo asquea el ritual: tuestan y muelen los huesos y los beben mezclados con *masato* y bebidas. Guardan las cabezas y una vez agusanadas las revuelven con ají y también las comen (1661:216). Pero todas estas noticias no terminan de convencer a Figueroa:

"lo que hasta hoy he descubierto en estos indios [Xébero] dejando aparte el ser tan matadores y caribes que eso no se puede negar, no es tan malo como corre entre los españoles" (1661:178).

El padre Acuña -ese hombre brillante que no parece de su época y a quien le debemos la hipótesis de la guerra como control demográfico- opone, veinte años antes que Figueroa, una desmentida firme de la supuesta antropofagia americana:

"no diga nadie que el no querer vender los indios sus esclavos nace de tenerlos para comer en sus borracheras, que es dicho común con muy poco fundamento, de los portugueses que an-

<sup>7</sup> Sobre esta cuestión el discutido libro de W. Arens, *The Man-Eating Myth, anthropology and anthropophagy*. Oxford University Press, 1979.

dan metidos en este trato y con esto quieren colorear su injusticia".

Acuña presenta el mito de la antropofagia como un discurso colonial justificatorio de la esclavitud ya en 1639... Sin embargo, para moderar su entusiasmo, acepta que en las "fiestas" -los rituales de guerra posteriores al combate- matan "a los más principales y valientes", decapitándolos y conservando sus cráneos como trofeos y que en algunas partes hay caníbales:

"No quiero con esto negar que hay en este río [Amazonas] gente caribe que en ciertas ocasiones no tiene horror de comer carne humana. Lo que quiero persuadir es que no existen en todo él, carnicerías públicas en que todo el año se pesa carne de indios como dicen los tratantes de esclavos" (1639:74).

La norma es pensar que antes de su evangelización, -la antropofagia era un dato constitutivo de la vida indígena: hasta los Chiquitano caen en esas sospechas (Castillo, 1676:299). Pero es cierto que los españoles no hacen a veces más que repetir lo que los propios nativos denuncian: los Moxo aseguran que sus enemigos Mujana comen carne humana cruda siguiendo el ejemplo de su dios (1676:350). La antropofagia va de la mano de la crueldad o el rasgo belicoso de alguna que otra cultura: cualquier noticia, más allá de su verosimilitud, es desde luego recogida y divulgada. Los Cocama-Guaraní del Ucayali son "temibles con fama de degolladores y ladrones de herramientas" (Figueroa, 1661:205).

Al referirnos a la confesión como forma de control social podremos ver un poco más de cerca los interrogatorios confesionales como una fuente etnográfica de primer nivel. Como la diversidad étnica, por fin, es un estorbo para la reducción y la conversión, conocerla es empezar a dominarla; el conocimiento etnográfico deviene método de conversión<sup>8</sup>. Pero ni el realismo ni la capacidad de observación pueden licuar el profundo racismo que inunda la retórica jesuita. Heredado de la tesis de la bestialidad, este racismo es por paradoja el promotor de la etnografía como descripción del Otro exótico. Verdaderamente nuestro conocimiento del pasado de las sociedades indígenas le debe mucho al racismo barroco que saborea enfatizar las diferencias. Siendo en perspectiva histórica el padre de sus catecúmenos, el jesuita no olvida destacarse a sí mismo a su raza sobre la masa aborígen. Cuando Figueroa oye que se dice que los Mayorana del Huallaga son barbudos por tener mezcla de español, replica que esos nativos son

<sup>8</sup> Ver Henri Méchoulan, "Le droit à la différence chez Suárez", *Archives de Philosophie*, 1979.

"tristes y medrosos", una característica que "puede ser argumento contra lo que se presume de que tienen sangre de español" (1661:216).

El rígido Juan Patricio Fernández, misionero de Chiquitos, dice:

"Los moradores de San Pablo por falta de mujeres europeas mezclaron su noble sangre con la vilísima de los bárbaros, mejor dijera que la mancharon porque los hijos, saliendo más semejantes a las madres que a los padres, degeneraron en breve" (1726, I-72).

Si el jesuita se ve distinto del español laico, lo une a él su condición de europeo, cristiano y civilizado. La paternidad jesuítica es una función evangelizadora, no una comunión afectiva. La aversión y el miedo desfiguran el conocimiento etnográfico además de limitarlo. Lo confiesa paladinamente el padre Fauque cuando habla de sus pensamientos nocturnos en la selva

"a pesar de los grandes motivos de confianza en Dios que sin cesar me traía a la memoria. Si algún salvaje, me decía a mí mismo, para quitarte lo poco que tienes, viniera ahora a degollarte; si algún tigre o cocodrilo se echara sobre ti para tragarte, ¿qué horrores no causarían las tinieblas de una noche oscura, en un país bárbaro? Vino en fin la Aurora a calmar mis inquietudes" (1736:393).

Salvajes, tigres, cocodrilos, todos por igual confundidos en lo Otro, amenazan al ser humano-jesuita. El observador teme al niño-animal-indio observado. En un desliz pagano, el asustado Fauque escribe aurora con mayúscula.

#### 4. Los mitos de la antigua evangelización

Respecto de los viejos mitos europeos sobre América procedentes de las primeras décadas del Descubrimiento, los jesuitas se limitan a repetirlos con variado interés: Gumilla, por ejemplo, acepta que los descendientes de Cam pasaron del África a las islas del Cabo Verde y de allí a Pernambuco, en el Brasil. Una vez poblada por los camitas, vinieron los hebreos que trajeron consigo entre otras cosas la práctica de la circuncisión como se ve entre los Sáliba (1741:111-114). Creyente en que el Nuevo Mundo fue el lugar de exilio de las Diez Tribus Perdidas de Israel, Fauque señala que la costumbre de los nativos de la Guayana de conducir los cadáveres al lugar natal del difunto

"se conforma con la conducta de José hacia su padre Jacob" [al observar] tantas costumbres del pueblo judaico, no podemos menos de creer que descienden de estos últimos" (1736:393).

La idea tiene su origen en la antropología mitológica pero lo importante es que los jesuitas intentan probarla mediante una investigación empírica: esta actitud, que fomenta el desarrollo de la etnografía moderna, no deja de responder, en todo caso, a prejuicios dogmáticos: si los indios son descendientes de los judíos puede explicarse su afinidad o su dependencia de Satanás, sus costumbres aberrantes, su ocasional odio al Evangelio o su desprecio por los misioneros. Este mito encierra una potencialidad argumental que los jesuitas no pueden desaprovechar<sup>9</sup>.

El otro famoso mito temprano que adoptan es el de la prédica de Santo Tomás Apóstol en América: los datos que aparecen aislados entusiasman entonces a mucha gente, especialmente a los predicadores. Nada induce a pensar que los jesuitas se hayan opuesto a su difusión. El autor de la *Noticia Anónima* dice que entre los Manazica hay

"huellas de la fe verdadera según la común opinión [de que] les fue predicada por Santo Tomás".

Se refiere, concretamente, al mito de la bella mujer que fue madre virginal de un niño igualmente bello, que una vez adulto hizo prodigios, curó enfermos, resucitó muertos, se elevó al cielo y se convirtió en Sol (s/d:44). Fernández también reconoce entre los Chapacura

"algunas vislumbres de la predicación del apóstol Santo Tomás" (1726, I-267).

<sup>9</sup> Ver Menasseh ben Israel, *Esperance d'Israël* (original publicado en Amsterdam en 1650), traducción y notas de H. Méchoulan y G. Nahon, Paris, 1979.

Es evidente que en este punto -y quizás en el del origen judío de los indios- los jesuitas reproducen sencillamente las ideas más difundidas del Barroco. Las obras de Mariana<sup>10</sup>, García<sup>11</sup>, León Pinelo<sup>12</sup>, Israel ben Menasseh<sup>13</sup> y otros son entonces muy conocidas y es muy difícil que los intelectuales jesuitas no las hayan leído. De todos modos nadie basó tanto su discurso etnográfico sobre la experiencia personal como los jesuitas de ese tiempo.

Estas ideas constituyen un escenario ya tradicional en la época, sobre el cual los discípulos de Ignacio de Loyola imponen nuevos actores y una nueva sensibilidad antropológica. Salvo párrafos excepcionales, el balance que ofrece la etnografía jesuita es el de una pintura más realista, dirigida a objetivos de cambio social menos utópicos y orientada por una pretensión ya bastante "moderna" de descripción y de conocimiento.

---

<sup>10</sup> Mariana, *De Adventu B. Jacobi Apostoli in Hispania*. Colonia, 1609.

<sup>11</sup> Gregorio García, *Predicación del Evangelio en el Nuevo Mundo viviendo los apóstoles*.

<sup>12</sup> León Pinelo, *El Paraíso en el Nuevo Mundo*, original de 1650. Edición Raúl Barrechea, Lima, 1943.

<sup>13</sup> Ben Israel, *Espérance d'Israël*, original de 1650, edición y notas de H. Méchoulan París, 1979.

## Capítulo 6

### La imagen del jesuita como sujeto conversor

#### 1. La Militia Christi

En ningún momento de su historia sudamericana, los discípulos de Loyola abandonan su propósito de autonomía si bien deben aceptar, como en Maynas, la pesada influencia del poder colonial. Porque la Compañía se ve a sí misma como una **militia Christi**, una particular corporación católica en su etimología original, es decir, universal: sus miembros provienen, en efecto, de distintos países europeos. Por esta razón nunca asimilan la civilización por la fe que pretenden imponer a sus neófitos tropicales con el concepto de hispanización que otros intentan en vano blandir ante ellos.

Aún siendo el flanco más utópico de la obra jesuítica, el proyecto misional logra instalarse en la realidad sobre bases más firmes que el propio orden colonial al que sin dudas hubiera sobrevivido si los Borbones no hubieran comenzado con su Expulsión de 1767 la construcción de un Estado moderno, despótico y liberal, enfrentado a los núcleos de poder locales. Por supuesto, la inserción social y el progresivo papel definidor de una **ecclesia hispanoamericana** que los jesuitas asumen tiene en la selva connotaciones diferentes y variadas entre sí: un modelo social alternativo en Paraguay o Moxos, una colonización audaz y desesperada en Maynas y Orinoco, apenas dicen algo sobre los límites probables que esos modelos construidos tendrían en contacto con el resto de la sociedad.

Porque la autonomía buscada se encuentra en el aislamiento y la definición precisa de lo no-jesuítico: en economía, el tributo y los diezmos; en sociología los españoles, los mestizos y los africanos. Reservorio probable de fuerza de trabajo para el exterior, las misiones no cumplen plenamente esta función sino después de 1767. Si bien no forman un mundo aparte, las transformaciones sociales y políticas que se han visto desarrolladas en su interior son, como las religiosas, la historia íntima de los sistemas misionales, su singularidad.

Naturalmente, el aislamiento geográfico y el proyecto político-misional parecen un complemento y a la vez una refutación del orden hispanocolonial. Incluso la evolución ideológica del jesuita en acción no es enteramente paralela a la observada por el intelecto hispanoamericano, incluyendo las otras órdenes. En el XVII comparten las ideas de bestialismo-satanismo del indio pero tuercen definitivamente su fuerza con la tesis del infantilismo. En el XVIII se hacen obser-

vadores empíricos y como verdaderos etnógrafos terminan con la antropología mitológica.

Esta singularidad de la obra jesuita tiene su mejor expresión en la imagen que elaboran de sí mismos: las críticas a sus competidores, especialmente a los franciscanos, y su énfasis en diferenciarse de los españoles son un paso previo a la descripción hagiográfica y la auto-apología, un tono que no abandonan nunca. La diferenciación de los españoles reconoce un sustento práctico: su trato es nocivo para los neófitos. Los tratan "con aspereza", los aplican "a trabajos de mucha fatiga" o "los escandalizan con su vida licenciosa" (Niel, 1705).

La masa de aventureros y marginales que puebla las fronteras es un riesgo constante para las misiones; además las historias sobre la ferocidad de los conquistadores y encomenderos europeos corren de boca en boca produciendo una dramática tradición oral entre los indígenas:

"no lo pueden olvidar los bárbaros en toda la eternidad porque desde la infancia se lo refieren, los aprenden en la juventud y lo cuentan hasta edad avanzada. Así sucede que aunque carecen de libros o escritos dichos cantos mantienen vivo el sentimiento de venganza" (Steigmiller, 1727).

A fines del XVII la tradición ya es todo un clásico: el padre Mercado asegura que el temor al blanco lo comparten quienes han "experimentado su tiranía" y quienes han oído de ella de labios de otros. Esa "cobardía y recelo" que los naturales sienten por el español es "el radical estorbo para reducirlos al cristianismo" (1684:34). Cuando se funda el reducto de San José de Aritagua, el misionero no piensa otra cosa que asegurarles a los neófitos que no se apartaría de ellos

"para defenderlos de los blancos, antídoto que estiman ellos sobre todo" (1684:45).

Los Shuar viven creyendo que los blancos sólo quieren robarles sus mujeres y sus hijos; y no es una creencia sino una memoria concreta que los hace huir ante su simple presencia (Carta General, XVII). Los cuatrerros y fugitivos de la ley imponen el concubinato a las indias, las violan o las matan, esclavizan a

1 Una tarea pendiente es el relevamiento de las bibliotecas jesuiticas en las misiones de selva: en San Miguel de Macuco, sobre el río Meta, por ejemplo, aparecen un texto no identificado de Oliva, la Moral de Bonacima, la Suma Moral de Toledo, una Vida de Abraham y unos Conceptos Predicables anónimos. Poesías de Góngora, una obra no identificada de Ovidio, los Varones Ilustres de la Compañía, probablemente la obra del padre Nieremberg, los Oficios Nuevos, una Ortografía de Mañer y unas Controversias anónimas. También unos manuscritos de la lengua sáliva (BANH-FHCV, vol. 119).

los más jóvenes. Al "mal ejemplo de los forasteros" atribuye el padre Fernández el abandono recurrente de las verdades aprendidas por los neófitos (1726:I-28). Es

"el gravísimo daño que suele causar a los recién convertidos a nuestra Santa Fe el mal ejemplo de los cristianos viejos que han nacido y vivido en ella, que la hacen abominable con sus escandalosos proceder, que si la profesan con las palabras, las niegan con las obras viviendo con la libertad de los infieles, más que arreglados a los dictámenes cristianos" (1726:I-108).

El problema deriva de que el indio "no entiende otro lenguaje mejor que el del ejemplo" (1726:I-26) Esta es, precisamente, la estrategia del modelo imitable que los padres siguen y contra la que vienen a competir los marginales españoles y mestizos.

La monarquía accede a los requerimientos de la Compañía legislando normas de precaución: el padre Labbe se ufana de "la particular atención y cuidado de los Reyes de España" en cortar las relaciones entre neófitos y europeos laicos, sobre todo porque los nativos tienen una "inocencia de costumbres" que hace que, más de una vez, los padres no encuentren en los confesonarios materia de absolución (1712:133).

También Niel se congratula por las medidas adoptadas: de ahora en más, si por algún motivo un español cae en una misión

"después de haberlo recibido con caridad y practicado con él los deberes de la hospitalidad cristiana, le despide para otra parte" (1707).

Pero la protección de los bandidos no es todo. El padre Knogler escribe después de la Expulsión un párrafo que deslinda el objetivo evangélico de los jesuitas del objetivo mercantil del entero mundo colonial. Las almas de los indios

"valen más de lo que cuestan: una sola es infinitamente más preciosa que cualquier flota cargada de riquezas que causa la admiración de todo el mundo si llega de las Indias. Quien ha salvado una, no la cambiaría por todos los tesoros del mundo" (1770:124).

Este planteo fija, es cierto que demasiado tarde, el rasgo espiritual de la misión como modo de vida opuesto al crudo materialismo del siglo. Lo español y jesuita no denotan una procedencia nacional o religiosa sino la oposición entre la vida evangélica y la nueva vida burguesa. Pero del mismo modo, el ser

En una misión significa habitar (y recrear) un mundo nuevo que apenas se identifica ya con el antiguo; una ingenua disculpa del cura a su corresponsal para reflejarlo:

"mi modo de escribir no concuerda probablemente con el estilo de la época actual... he vivido muchos años fuera de Alemania y no sólo no conozco la dicción alemana de hoy sino que estoy desacostumbrado también a la de antes" (1770:123).

### Recuperar la Iglesia Primitiva

Diferenciados de los españoles, los jesuitas deben emprender la construcción de una diferencia, la que los distingue de las otras órdenes. La tarea no es fácil porque franciscanos y dominicos les han antecedido, monopolizando la conversión de indios en los años cruciales. Pero les sirve para usar su experiencia y aprender de sus fracasos: el utopismo evangélico de los primeros, lleno de ese celo antiidolátrico que lleva a sus obispos y hermanos de orden a destruir los cultos mayas y aztecas pero también de esa actitud asistencialista y protectora que las condiciones objetivas del desarrollo minero-mercantil restan todo sentido en la segunda mitad del XVI.

Los dominicos aprenden su realismo y sus técnicas de aproximación al poder pero no ignoran que la evolución política bajo los Austrias le ha sacado a la Orden de Santo Domingo el influjo que habían ejercido sobre el Santo Oficio y que el Concilio de Trento le ha permitido a la Compañía heredar esa responsabilidad política y religiosa. Pero el ideal de autonomía expresado en la misión exige usar ese influjo para liberarse del poder monárquico más que para mantenerlo. Bastan, en el más crudo sentido político, las componendas locales que le aseguran a los jesuitas garantías irrevocables<sup>2</sup>.

La literatura jesuítica necesita plasmar un cuadro completo de su particular estilo evangélico: el primer paso en ese sentido es recuperar la imagen de la Iglesia Primitiva, de su pureza, de su optimismo, que franciscanos y algunos protestantes han forjado en la primera mitad del XVI. Siglo y medio después, el padre Niel se enternece al ver entre los Moxo

"el pueblo escogido de Dios, la nación destinada en estos últimos tiempos a renovar el fervor, la devoción, la viveza de la fe, y aquella perfecta unión de corazones que tanto se admiró en los cristianos de la primitiva iglesia".

<sup>2</sup> Duviols, "La Compañía de Jesús y la Extirpación", en: *Cultura Andina y Represión. Fe y visitas de idolatrías y hechicerías, Cajatambo, siglo XVII*, Centro de Estudios Andinos "Bartolomé de Las Casas" [Archivos de Historia Andina. 5] Cusco, 1982

El entusiasmo de Niel por el pueblo elegido no es nuevo: léanse en la obra de J. Lafaye<sup>3</sup> de qué modo la religiosidad popular novohispana blande este argumento en relación con la Virgen de Guadalupe. Pero antes que confirmar la evolución espiritual del Nuevo Mundo, Niel rescata la pureza y sobre todo la unidad de la fe para refutar el creciente racionalismo europeo que demuele poco a poco el rígido ordenamiento del altar y del trono: el jansenismo, los alumbrados, los filósofos, la consolidación y proliferación de iglesias protestantes presentan la obra jesuítica en Moxos nada más que como el ejemplo de la nueva Cristiandad: se pregunta si no debiera la vida santa y fervorosa de estos neófitos

"confundir a los cristianos de nuestro siglo que con tantos scorros, luces y gracias deshonran la santidad de nuestra religión y la dignidad del nombre cristiano?" (1707:141).

Esta insistencia por identificar el sistema misional jesuita con la Iglesia Primitiva reaparece en la aprobación del padre Alberto Pueyo a la *Relación Historial* de Juan Patricio Fernández:

"me sirve de singular consuelo el ver que por medio del fuego de la mayor Gloria de Dios que arde en los corazones de mis hermanos los jesuitas, obra Dios los milagros que obraba en la primitiva iglesia porque cumplen estos a la letra lo que Cristo manda a los que profesan la vida apostólica".

Casi parafraseándolo, la otra aprobación, firmada por el padre Joseph de Silva, añade:

"me parece que ha renovado Dios en su iglesia por medio de estos operarios, las señales de la primitiva, confirmando la predicción del Evangelio con los milagros que dijo San Marcos (16:17) que acreditaban la predicación de los apóstoles en la conquista del mundo".

Los signos que recuerda Silva son 1) la expulsión de los demonios (la "extirpación de idolatrías"), 2) el dominio de nuevas lenguas (las aprendidas por los curas para la catequesis), 3) la manipulación de serpientes (el contacto cotidiano con salvajes y canibales), 4) la inmunidad frente al veneno (la propia resistencia abnegada de los misioneros en las selvas) y 5) la curación por la imposición de las manos (la facultad de los curas -relatada más de una vez- de curar de ese modo).

<sup>3</sup> Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, México, 1977.

**Jesuita, padre del indio**

enciados de los españoles y autoconcebidos como los protagonistas de la construcción casi mesiánica de la vieja iglesia primitiva, los jesuitas vuelven a jugar sobre la imagen del indio. Con estas premisas, la tesis del infantilismo adquiere nuevo vigor: el jesuita es el padre de los indios hasta que la construcción de la Nueva Iglesia haya concluido. Pero este indio deberá seguir siendo, en ese momento, un niño protegido de los encomenderos, de los marginales, de la contaminación del siglo, de las ideas de tolerancia, del jansenismo, del librepensamiento. Incluso si esta población de neófitos a la que Nietzsche llama "pueblo elegido" se mezclara con el confuso mundo civil allá en los Andes, la naturaleza inocente del indio-niño se corrompería. Volvería a ser un niño explotado, pero ya nunca un niño capaz de la mayor pureza. El aislamiento misional termina de justificarse al filo del Siglo de las Luces. Si el niño se transforma en indio, su padre jesuita será un predicador más, un franciscano o un dominico atado al poder político; para peor, estaría lejos de ese poder, reducido a simple administrador de fronteras.

Así, la relación jesuita-indio se diseña en los textos de la Compañía como un vínculo paternal: el amor sin límites de estos padres esforzados por esos niños desvalidos, arrancados de las zarpas de Satanás y salvados por el bautismo. La educación, su prudente vigilancia, su castigo severo pero desprovisto de crueldad. Los jesuitas persuaden que esto es lo que realmente ocurre mediante una técnica -que probablemente nadie haya manejado mejor que ellos- del discurso ejemplificador.

Encontramos uno en Figueroa: cuando los neófitos sospechan que los padres se marchan, vienen sus caciques a exhortarles a que se queden. Dicen que los jesuitas les han hecho dueños de sus tierras en oposición a los encomenderos que se las roban. También dicen que se han juntado en "pueblo", que han construido para ellos casa e iglesia y que si los padres se van, ellos regresarán al monte (1661:180). Cuando la viruela ataca el Marañón en junio de 1680, los indios exhortan al padre

"retírate, padre, no aguardes la peste porque si la esperas te ha de matar"

y para que nadie abrigue dudas sobre una intención apóstata, agregan

"no huimos de ti, padre amado, sino de la peste porque tú nos quieres mucho y ella nos aborrece"

El saludo final es en lengua nativa:

"Adiós, adiós, caquire tanu papa, caquere ura Dios icatotana" <sup>4</sup> (Lucero, 1681:322).

Frente a la debilidad de unos neófitos que lo aman pero temen morir, el discurso ejemplificador rescata el amor filial que desafía la muerte: mientras los Ucayali se van, los Chitipo y los Chepeo cantan el **Alabado**. Después le dicen al padre:

"hemos entendido que estás muy pesaroso de haber visto la facilidad con que han dejado este pueblo... habiéndoles tú reducido a él con tanto trabajo y ya se ve que tienes razón. Pero ahora deseamos mucho alegrarte y para eso te ofrecemos nuestra compañía aunque haya de venir la peste pues los que muriéremos hemos de subir al cielo porque moriremos creyendo en Dios y doliéndonos mucho de haberle ofendido. Los que Dios quiera que escapemos estamos aparejados a rastrear los retirados y traértelos otra vez" (1681:322).

Tres años después un cacique Roamayna le dice al padre Santos:

"ya estamos, Padre, en nuestras tierras, éste es nuestro río de donde nos sacaron; muchísimo es lo que mis parientes os quieren y mucho más yo y solo vuestro amor nos tiene en el [río] Pastaza en donde se han acabado todos los indios y aunque hayamos de morir no trataremos de apartarnos de vuestro lado pero si vos os váis a otra parte o los jívaros consiguen llevaros a su pueblo tened por cierto que nos hemos de venir todos a estos montes" (1684:347).

A veces el discurso ejemplificador tiene un tono más realista: no es una elemental manifestación de amor filial o de celos por otros hijos del mismo padre, sino una suave y respetuosa protesta. Un cacique que veía el daño causado por las fieras del monte le plantea al padre Knogler:

"Señor y Padre mío, ¿por qué permites que estos animales se coman los frutos de mi campo? Sabes bien que ayudo lealmente a los infieles que hemos alojado hace poco en nuestro pueblo y no ignoras que les den de comer generosamente... ¿qué voy a poder dar en lo futuro a esta gente que ya desea convertirse y ser sierva tuya si estos animales siguen haciéndome tanto daño? Querido Padre, espero que me saques de este apuro" (1770:177).

<sup>4</sup> "Quédate con Dios, hombre esforzado; Dios te guarde y te de mucha vida"

me disculpará la longitud de las citas pero es importante expresar el estilo y tono de estos discursos que los cronistas jesuitas ponen en boca de los indios. ¿Cómo conciliar lo que los propios jesuitas dicen sobre la bestialidad de los indios aún en el XVIII con estas piezas oratorias tan persuasivas? Si hemos de creerle a Figueroa, cuando habla del desconuelo que produce en los misioneros la soledad, porque

"no son los indios para conversar y comunicarse por ser de otro genio y esfera muy diferente" (1661:275)

no podemos que admitir que esos discursos son esporádicos estallidos de elocuencia de los caciques o textos apócrifos usados por los jesuitas para confirmar la vinculación filial con sus catecúmenos. Pero si el discurso no basta, puede exaltarse el martirologio: en la advertencia a la edición de 1904 del texto de Figueroa se recoge el relato de Marcos de Salazar sobre su muerte por desconcomentamiento a manos de los Cocama:

"en todo este martirio no cesó el dicho mártir de predicar y alzando sus ojos al cielo cantó entendiéndose que algún himno y con ello dio su alma al Creador".

Esta que un jesuita sea muerto por indios para que todo el espesor barroco de la literatura apologética descargue sobre él párrafos y párrafos de encomio, con una inocultable intención hagiográfica.

Y más allá del martirologio, el mito certifica a su vez el amor filial: el padre Barnuevo asegura que ha oído decir entre los indios de esta provincia que después del santo martirio del padre Ferrer, le ven muchas veces los indios en los altos del monte decir misa vestido con vestiduras sagradas (1643:120). Esta fuerza espiritual que alucina a los neófitos es la misma que los lleva a continuar la doctrina aun cuando -como los indios de Loreto en Maynas- estuvieran sin sacerdote (Figueroa, 1661:204). Es posible que todo este discurso apunte al tradicional objetivo de las Ordenes de reproducir sus cuadros: cuando el padre Hace dice que el día que se marchó de Loreto cinco mil indios lo siguieron deshechos en lágrimas, suspirando y levantando las manos al cielo, exclamando "ay, Padre mío, es posible que nos dejéis?" huelga pensar que con ese cuadro patético pretendiera persuadir a sus jóvenes colegas de abandonar la placidez europea y venirse a las selvas tropicales. Sería ocioso señalar que jamás hubo en Loreto tantos indios. Siguiendo el método lascasiano, Hace no intenta describir un hecho del pasado sino mover las conciencias, asegurarse, en todo caso, un hecho del futuro.

Cuando se leen las *Letres Edifiantes* uno toma conciencia de los verdaderos problemas que aquejan al sector misionero de la Compañía; misionar es el paso obligado, el rito iniciático que abre puertas más seguras, las estancias o los

Colegios en las ciudades hispanocoloniales, por ejemplo. Este *cursum honorum* tiene que ver con la "santa obediencia" que la Compañía, *militia Christi* al fin impone a sus miembros. Pero debe decirse que figuras como Fritz, Richter o Knogler eran misioneros auténticos, apasionados, capaces de dar su vida por un ideal que los omnubila. Las *Lettres*, dirigidas a parientes, colegas o superiores, reflejan muy poca solemnidad e incluso un carácter verídico y espontáneo que nos lleva a sospechar que sus autores jamás pensaron que fueran a publicarse alguna vez.

En los tratados y las memorias el tono es diferente: aquí abundan, junto a lo ya visto, el discurso ejemplificador, la fábula devota, la cura milagrosa, las hierofanías. Son textos dirigidos a los novicios, a los curas jóvenes e indecisos o para terminar de persuadir a los que sentían una clara vocación evangelizadora. El auxilio sempiterno de Dios a los apóstoles es una constante literaria. También debe pensarse que estos textos -naturalmente los redactados antes de la Expulsión- sirvieran para ser intercambiados entre las misiones. Ciertos episodios se parecen: si no hay repetición se concluye que la atmósfera espiritual en la que se desenvuelven los jesuitas es particularmente homogénea.

También pueden servir para inducir a las autoridades políticas y seculares a prestar más colaboración a los proyectos misionales: la palma del martirio y hasta la canonización popular de los padres son, en este sentido, un testimonio elocuente. Lo que resulta absolutamente imposible discernir es hasta qué punto la literatura jesuítica no debe algunos de sus temas al propio pensamiento aborigen. Aún en el caso de que los discursos de los caciques fueran apócrifos, hechos como la visión de la imagen del cura asesinado rezando en el monte tiene una fuerte impronta nativa.

## Capítulo 7

### La lucha contra las religiones tradicionales

El proceso de conversión hubiera sido inconcebible si los jesuitas no hubieran luchado arduamente contra las ideas religiosas de los indios reducidos. Hemos echado un vistazo a los límites de la etnografía jesuítica: la cuestión religiosa es por completo exterior a ella aunque las obras que se disponen sean, con todo, excelentes fuentes etnográficas. En este terreno el conocimiento no deriva de la observación, como el estudio del alimento o las técnicas, sino de la concepción a priori de lo no católico como "superstición".

No hay nada que explicar ni comprender: la indagación se despoja de todo interés intelectual y se reduce sistemáticamente a la detección de "idolatrías". Sea cual fuera el soporte ideológico de la conversión como programa, los jesuitas no vacilan en utilizar todas las ideas, los infundios y los prejuicios para arrancar de raíz la idolatría y la superstición. En el léxico de la literatura jesuítica - que seguimos en la titulación de los apartados que siguen - las designaciones de los fenómenos religiosos arman una estructura dicotómica:

Indígenas	Fenómeno religioso	Católicos
IDOLATRIA	Sentimiento religioso, devoción, temor de Dios, veneración de lo sacro	DEVOCION
FABULA	Mitos, relatos ejemplares, tradición oral, dogmas, artículos de fe	MISTERIO
SUPERSTICION	Prácticas rituales, tabú, conductas, creencias, prácticas mágicas	SACRAMENTO
SACRILEGIO	Ritos iniciáticos, sacrificios, ayunos, ritos de fecundidad, agrarios y de guerra, presagios, curación de enfermos	CEREMONIA

Con todo, una catequesis encuadrada en un proyecto tan complejo genera aún informalmente una pastoral. Y es esta pastoral la que plantea a los conversores problemas concretos, sobre todo desde el momento en que aprenden las lenguas indígenas para evangelizar en ellas. Por otra parte, el pragmatismo típico del

jesuita rescata la noción del derecho natural y se esfuerza por encontrar entre los mitos y los rituales indígenas elementos que puedan ser conciliados con el dogma que proponen:

"aunque estos indios no tienen un conocimiento verdadero de Dios no se puede negar lo que los teólogos dicen: que también la gente salvaje y brutal conoce pudor y tiene vergüenza de cometer públicamente o sin testigos una mala acción porque la conciencia les reprocha la iniquidad del hecho. Su voz debería ser capaz de disuadirlos desde jóvenes de cualquier maldad de acuerdo con los principios generales de la honestidad grabados por la naturaleza en todos los corazones humanos" (Knogler, 1770:167-168).

No es la búsqueda de lo predicado por Santo Tomás; se trata de una comprobación práctica y no del uso arbitrario de un mito vulgarmente aceptado. Veremos por partes los principales frentes de lucha y el modo en que los padres resuelven cada problemática.

## 1. Las Idolatrías

Acosta define la idolatría como el "adorar ídolos o imágenes" (1589:226). Mientras en el catolicismo las imágenes se "veneran", la "adoración" sólo corresponde a Dios por lo cual toda adoración de figuras pintadas o esculpidas constituye una especie de idolatría. El autor de la *Historia Natural y Moral de las Indias* divide estas idolatrías en dos tipos generales:

a) la adoración de cosas naturales en sentido general, como el Sol, la Luna, el fuego, la tierra, el agua o los fenómenos atmosféricos y en sentido particular los ríos, las fuentes, los árboles o los montes.

b) el segundo tipo de idolatría es la adoración por cosas imaginarias debidas a la "invención humana", ídolos y estatuas pero también el culto a los muertos, significativamente imaginados como vivos y actuantes en la vida social (1589:219).

La gravedad de semejante adoración se debe a que los misioneros se han convencido ya de que no pueden persuadir a los aborígenes de que los objetos mismos carecen de todo poder y que toda su fuerza les es dada por un ser superior, invisible e intangible. La lucha contra las idolatrías —que había colmado el celo religioso de los predicadores del XVI— se transforma en un requisito indispensable para la evangelización.

La persistencia de las religiones tradicionales se combate mediante la acusación de "apostasía" ante el Tribunal del Santo Oficio por lo menos hasta que los indios son eximidos de su órbita en 1571. Son apóstatas, naturalmente, los indios ya "cristianizados" que se empeñan en rendir culto a sus viejas divinidades. Para los infieles en general la acusación es de "idolatría" y carece de alcance jurídico ya que se trata de un asunto enteramente pastoral.

### 1.1. La adoración de imágenes

Ya se ha visto cómo se pretendió combatir la idolatría con el simple expediente de destruir las imágenes pintadas o de bulto. El franciscano fray Juan de Zumárraga, arzobispo de México, ordena quemar los códices aztecas y su colega Diego de Landa hace lo mismo con los mayas: encuentra éste

"gran número de libros de estas sus letras y viendo que todo lo contenido era superstición y falsedades del demonio [ordenó quemarlos todos] lo cual sintieron a maravilla y les dio mucha pena" ([1938]:41).

La polémica entre Durán y Sahagún sobre si es mejor destruir de inmediato toda huella pagana<sup>1</sup> o, como piensa el segundo,

"para predicar contra estas cosas... es menester saber cómo las usaban en tiempos de la idolatría"<sup>2</sup>

se resolvió por los jesuitas mediante el simple recurso de estudiar la idolatría y luego destruirla.

El padre Altamirano, misionero entre los Baure, relata cómo le pide a los "hechiceros" algunas de sus "alhajas" -probablemente dientes de jaguar o uñas de tejón- para destruirlas. Estos objetos chamánicos son considerados "amuletos", dotados de fuerza propia, aptos para prácticas de magia. El padre Orellana describe el arte escultórico aborigen como un

"un gran número de pequeños ídolos de una figura ridícula".

El padre Caballero hace traer a la plaza "los tabernáculos de los ídolos"; los pisa y los hace quemar (Anónimo, s. 163). A renglón seguido

"hizo pedazos las estatuas y quemó los arreos y ornamentos de la impía idolatría" (Fernández, 1726:II-19).

<sup>1</sup> Todorov, *La conquista de América y la cuestión del Otro*, México, 1982. p. 213.  
<sup>2</sup> *op. cit.*, p. 234-235.

Con todo, la idolatría no es general: el padre Aller no encuentra en sus Visitas rastro de nada semejante y Castillo define a los Moxo como "idólatras sin ídolos". Lo paradójico es que el espíritu idolátrico también forma parte de la atmósfera intelectual europea del Barroco y no resulta, por lo tanto, ajeno a los jesuitas. La excepción es otra vez Acuña: cuenta que los portugueses dejan cruces cuando los indios les piden ídolos y esperan a que alguno las destruya para tener así un argumento de esclavitud. El se niega a dejar cruz alguna

"para no hacer lo que los portugueses y para que no se idolatre la cruz" (1639:63).

El reparo de Acuña no vuelve a repetirse, entre otras cosas porque la reorientación de la idolatría comienza a ser percibida como más útil que su extirpación. Cuando en 1718 muere el padre Creully, después de treinta y tres años de convivencia con los indígenas de Cayena, los isleños concurren en masa a su entierro, se arrojan sobre su cadáver, tocan sus medallas y rosarios

"teniéndose por dichosos de coger algún pedacito de sus vestidos" (Anónimo B, s/d:380).

Ocasionalmente, el poder mágico atribuido a las imágenes de los santos lleva a efectos contraproducentes: un grupo rebelde ataca la misión de Tame, en los llanos del Orinoco, para despedazar la imagen de San Francisco Javier con el argumento de que ella "detenía a sus parientes en el pueblo" impidiéndoles regresar al monte (Mercado, 1684:78). En la conciencia aborigen y de manera especial entre los neófitos, las imágenes sagradas tienen un poder propio, para el bien o para el mal. Aunque los Chiquitano estiman un rosario más que cualquier otra cosa, el misionero se abstiene cuidadosamente de denunciarlo como idolatría

"porque el rosario les sirve de seguro reparo y escudo en las desgracias y peligros" (Fernández, 1726:I-143).

Esta debilidad por los amuletos católicos sobrevive mucho tiempo a la Expulsión. Bach escribe en 1843, refiriéndose a los Moxo:

"los sacristanes aún conservan en las iglesias restos de cruces, pedazos de vestiduras sagradas, trozos de madera o metal y otras cosas de la época de las misiones pues los consideran como reliquias y los tratan con un cuidado y respeto que rayan en la extravagancia. Estas reliquias son envueltas en un sinnúmero de papeles y trapos y se guardan en los fondos de los mejores cajones. Tuve la suerte de poder ver y tocar algunas

mientras el indio que estaba a mi lado no se atrevía a respirar por miedo a manchar la reliquia con su aliento"<sup>3</sup>.

Strack y Kühne<sup>4</sup> sostienen que los jesuitas incentivan estas prácticas para presentar una imagen más aceptable del ritual católico, de la vida sedentaria y como válvula de escape de la agresión contenida contra ellos. Por supuesto, no se trata solamente de un recurso político: la literatura jesuítica del Barroco rebosa de espíritu idolátrico, es decir, del "culto a las reliquias". Del mismo modo, la pulcritud higiénica que rodea el culto o la persona de Cristo transubstancializado en la hostia exhibe con extrema crudeza la preferencia por el objeto. Recuérdese, porque en esta materia un ejemplo basta, la repulsiva escena descrita por Nicolás del Techo de ese cura que viendo a un catecúmeno vomitar inmediatamente después de la comunión, se inclina y sorbe la hostia para preservarla de su impureza.

## 1.2 La adoración de los astros

La primera clase de idolatría denunciada por Acosta se vincula directamente con los sistemas cosmológicos americanos y sus explicaciones mítico-religiosas. El Sol, la Luna, el Arco Iris, las Pléyades forman un abigarrado conjunto de mitos articulados entre sí y que constituyen la base de las religiones tradicionales. Marbán denuncia que entre los Moxos el Sol y la Luna son tenidos "como unos dioses comunes". Cuando hace calor, dicen que "abrasa mucho Dios"; cuando anochece y el cielo se pone rojizo dicen que "se enoja mucho Dios". El jesuita precisa: "si se les pregunta qué Dios se enoja, dicen que el sol" (1676:151-152). Pero cuando se les pregunta dónde está ese dios, "unos responden que allá está, en lo de la Luna" sin olvidar a otros que

"dicen que allá debe estar en nuestra tierra y otros disparates semejantes" (1676:152).

Uno debe desconfiar de las técnicas de Marbán en el trabajo de campo pero no de su dominio de la lengua moxa que conocía bien; sin embargo, el resultado es confuso. De todos modos, los astros tienen un gran peso en la ideología indígena como lo tendrán en el propio proceso de conversión: la inevitable identificación del Sol con Dios y la Luna con María -permanentemente entendida en la religiosidad cristiana aborigen como su esposa- trae resultados ambiguos:

<sup>3</sup> Bach, op. cit., p. 69-70.

<sup>4</sup> Peter Strack y E. Kühne, "Los ritos religiosos de las reducciones jesuitas en conflicto por el control cultural. Semana Santa y fiesta en Chiquitos, Bolivia Oriental", *Conquista y Usurpación de América*. Berna, 1988.

"preguntados por qué tocaban el *siñobe* respondieron: María, esto es, la Luna, que tan bien suena, lo hacemos por reverencia de nuestro Dios en su alabanza"<sup>5</sup>.

La identificación lunar de María es tan clara aquí como en muchos otros puntos de América y Europa; además se la reverencia en tanto esposa de Dios. Nada vale entonces que en 1684 el padre Poeck intente explicarles a sus neófitos por qué razón cosmográfica se producen los eclipses. Esa explicación no cuaja en la cosmogonía aborígen si bien tampoco cuaja del todo -el juicio contra Galileo es de 1633- en el pensamiento europeo de entonces.

En algunos espíritus celosos la identificación lunar de María no es bien acogida. Castillo denuncia que Satanás se ha robado "hasta ese culto" y que la ejecución matinal del *siñobe* sirve "de gran confusión" (Marbán, 1676:358). Es evidente que la cosmogonía lunar está asociada a los cultos agrarios: en ciertos momentos, sobre todo cuando hay Luna Nueva, -o de otro modo, cuando no hay Luna- los chamanes moxos congregan a todos en sitios apartados y al amanecer prorrumpen en gritos lastimeros. Los asistentes observan ayuno y abstinencia y -según Altamirano- "empiezan su plegaria". A la noche los chamanes se rapan en signo de alegría, cubren su cuerpo con flores rojas y amarillas y reciben vasijas rebosantes de chicha. Antes de una guerra también ayunan y al marcharse impiden que los jesuitas los acompañen: cuando Castillo protesta, un jefe le propone ir a consultarlo con la Luna que -según sus chamanes- se aparece indecentemente en forma de mujer desnuda (Castillo, 1676:349-350).

Más allá de los mitos que explican sus recorridos, lo que más impresiona es el eclipse de los astros. Los jesuitas se quedan atónitos al observar las reacciones que estos fenómenos desencadenan: los Lolaka encienden tizones y en el momento culminante los entierran en la arena. La Luna se muere. Y tras ella el mismo fuego si no se lo esconde del macabro espectáculo. Cuando el cura observa que la arena sofoca el fuego un nativo le responde

"no, padre, porque la luna se alienta y vive movida por nuestras lágrimas, por eso el fuego escondido muere pero si la

<sup>5</sup> "En ciertos tiempos del año y principalmente hacia la luna nueva, estos sacerdotes juntan al pueblo en una colina poco distante del lugar. Al romper el día el pueblo marcha allí con silencio pero llegando al término prorrumpen repentinamente con gritos horribles que dicen es para enternecer a sus dioses. Pasan todo el día en el ayuno y dando confusos alaridos y a la entrada de la noche acaban así la fiesta y los sacerdotes se cortan el cabello que es signo de alegría y a cubrirse el cuerpo con varias plantas rojas y amarillas y hacen traer enseguida vasijas con bebida que las reciben como primicias ofrecidas a sus dioses. Beben con exceso y luego se retiran dejando al pueblo a que beba también toda la noche y danzan, entona uno la canción y formando todos un gran círculo arrastran los pies con coñencia, desaire y negligencia, inclinan la cabeza de un lado y de otro con movimientos indecentes del cuerpo. Cuántas más son las locuras y extravagancias que hacen son tenidos por más devotos y religiosos" *Vida y muerte del Padre Barace* (Chávez Suárez, *Historia de Moxos*, La Paz, 1944, p. 36-37)

luna se muriera, el fuego escondido quedaría vivo" (Gumilla, 1741:457-458).

En todas partes la gente intenta ahuyentar la sombra que cubre, o ataca o de-  
 ra al astro durante el eclipse. Los Moxo creen que un jaguar se come la Luna  
 (García, 1676:130). Se grita, se golpean las armas, se lanzan flechas al cielo,  
 baten los tambores. Entre los Sáliba, los viejos azotan a los jóvenes como en  
 ritos de iniciación: entre los Otomaka la desesperación de los varones es pa-  
 ralela a la inmutabilidad de las mujeres, que permanecen en sus chozas como si  
 nada pasara. Sólo cuando ellos les suplican que actúen -para lo cual las llenan  
 de regalos- ellas aceptan salir y saludar al astro con lo que el terrible fenómeno  
 finaliza (1741:461). Los Baure son los únicos catecúmenos que tienen una in-  
 terpretación más realista de los eclipses: el Sol copula con la Luna para engen-  
 dar otras estrellas, en reemplazo de las que mueren, las "estrellas fugaces"  
 (Eder, 1772:58-59).

La constelación de las Pléyades rige el período de siembra entre muchos pue-  
 blos horticultores, como también lo atestigua Eder entre los Baure (1772:59).  
 Su papel cosmogónico se basa en que cuando aparecen en el cielo de junio indi-  
 can el fin de las lluvias. El Arco Iris, por su parte, es objeto de cultos  
 "idolátricos". Los Baure lo conciben como otra esposa del Sol; es la fuente de  
 las lluvias, curadora de la tierra cultivable y dueña de los árboles sobre los  
 cuales se apoya (1772:117). La Descripción de 1754 le endilga carácter antro-  
 pofágico aludiendo a un mito que considera el círculo del arco iris como la  
 boca abierta de un monstruo incommensurable. Le achacan el origen de las en-  
 fermedades y creen que si alguien es devorado por ella, una vez vomitado -re-  
 gresado al mundo- puede curar aunque permanezca enfermo de por vida  
 (1772:117).

### 1.3 La adoración de la naturaleza

A los mitos sobre el origen del hombre hay que atribuir una de las idolatrias  
 más perniciosas y difíciles de desarraigar: el culto a la naturaleza que Acosta  
 define como "adoración de cosas naturales en sentido particular". Los Achagua  
 cuentan que unos hombres proceden de los troncos -como lo aseguran los  
 Yurakare-, otros de los ríos, otros de las lagunas (Gumilla, 1741:110). Los  
 Baure tienen la "falsa creencia" de que sus antepasados han sido engendrados  
 en alguna laguna. Siguiendo el manuscrito de Orellana de 1687, Altamirano  
 enumera las deidades que se esconden en -o las deidades que son- el agua, los  
 peces, las nubes, los rayos, los sembrados, la guerra, los jaguares (1699:26).  
 Lo que un etnógrafo contemporáneo llamaría "dueños de la naturaleza" son  
 para los misioneros la muestra más patente de un politeísmo originario.

En rigor, si es cierto que la función simbólica de los "dueños de la naturaleza"  
 es proteger las especies mediante rituales que tiendan a preservar el equilibrio

ecológico, también podría atribuírseles la función intercesora que tienen los santos en la religión católica. Orellana se encarga de destruir esta honra comprometedora: una cosa es el culto de los santos y otra

"imaginar en cada cosa un espíritu que algunas veces se irrita contra ellos y les envía los males que les afligen" (1704:141).

La defensa del culto a los santos es obligada vista la execración que sufren entonces por parte de los luteranos pero lo interesante aquí es que el jesuita en el filo del XVIII, un dato clave de la teoría del animismo que tanto tendrá en el XIX.

Los montes también cubren las necesidades rituales de los indios; hombre conocedor del Perú, Castillo sabe que

"los más célebres adoratorios suelen tener los idólatras indios en los cerros famosos".

Pero como en los llanos de Moxos no hay cerros, Castillo sospecha que tengan en los árboles, ríos, bosques o palmares "donde podría haber mucho este engaño" (1676:348).

Los Otomaca del Orinoco tienen como paisaje dos promontorios: a uno denominan **barraguan**- lo consideran su primer abuelo, al otro su primera abuela. Cada una de las piedras que los forman son los antepasados de la tribu (Gumilla, 1741:109) No pasa desapercibido para los misioneros que ciertos presagios vinculados a las aves no son privativos de los indios:

"tienen estos indios -dice Marbán- todas aquellas vanas observaciones que por allá [en Europa] suelen tener los ignorantes" (1676:154).

Esas "vanas observancias" son el vuelo de las aves que se interpretan como anuncios de enfermedad y de muerte; o no comer el bocado que cae al piso porque "es comida del diablo"; o no arrancar una yuca antes de su sazón porque un jaguar los devoraría; o no ingerir sal las mujeres porque sus maridos fracasarían en la caza, etcétera.

Para los jesuitas, todas las prácticas mágicas son como formas salvajes de adoración de la naturaleza. Pero una en particular les preocupa más que las otras el "culto" al jaguar. Eder dice que los Baure llaman **arama** a "muchos animales perjudiciales y feroces". No bien él les explica que no deben temerles, los indios se animan a flecharlos. Más allá de que este éxito sea tan rápido o creíble lo cierto es que los misioneros procuran secularizar las relaciones tradicionales

... con su entorno natural. La naturaleza no vive, es un simple reservorio de recursos.

"Se inflamaron en un odio y osadía tan grandes contra todos los animales y aún los tigres"

Eder (1772:113) Los mitos sobre el jaguar son numerosos: se los ve hijos de la Luna<sup>6</sup> o sus devoradores en un tiempo cíclico; para los Moxo el cielo alimentándose de ciervos y venados. No saben qué contestarle Marbán cuando les pregunta qué comen los ciervos y venados si en el día hay pasto... (Castillo, 1676:359).

... más corriente (como lo expresa una multitud de mitos) es que el jaguar se apareja con una mujer, engendra hijos humanos a los que pretende devorar y éstos siendo asesinados por ellos. La caza del jaguar tiene todo el aspecto de sacrificio y se diferencia mucho de cualquier otra acción de caza. Nadie se enfrenta al jaguar de frente: se hacen hoyos disimulados y cuando uno cae sólo puede matarlo y repartir su carne (Altamirano, 1699:26). El sacrificio y la distribución tienen lugar en las playas pues si el felino fuera conducido a la tierra se llenaría de "cóleras". Algo parecido entre los Moxo: si un cazador de jaguar debe llamar a un komokoy, el chamán que conoce todos los nombres del animal. Cuando averigua el nombre del jaguar que ha matado, el cazador lo adopta como propio, como si fuera de su padre. Los komokoy se reúnen en el "bebadero" para ponerse en contacto con "el dueño de los jaguares" (Castillo, 1676:349). Mientras una mujer quiebra ritualmente una olla de barro, el cazador ayuna, guarda abstinencia y se encarga de desollar su presa. Después lo purifican algunas mujeres: lo lavan y luego lo tiñen de negro. Por fin el cráneo del jaguar se adorna y se conduce a la manera de un ritual fúnebre al "bebadero" al son de un tambor chamánico. Antes de concurrir a la ceremonia, el cazador se rapa la cabeza (Marbán, 1676:154-155; Altamirano, 1699:113). Los varones que construyen el lugar de libación guardan ayuno mientras a las mujeres se les prohíbe el ingreso "por muchos meses" (1676:153).

Algo similar ocurre entre los Baure salvo que en vez de ser sacrificado, el jaguar se transforma en un devorador de los alimentos que los indios le llevan a la choza del motiri, el chamán. Este llama a la fiera muerta tocando una flauta y comen juntos: Eder califica esta singular tertulia como "alianza y reconciliación" (1772:116). Entre los Moxo el jaguar es sacrificado y comido; entre los Baure se le da de comer. Una ceremonia que recuerda el tema freudiano del "parricidio originario" y otra que se enlaza más visiblemente con el sacrificio prometeico, donde el hijo es substituido como víctima por viandas comunes.

Estas ceremonias sacrificiales impresionan vivamente a los misioneros. Altamirano concluye que

"piensan que en los tigres se esconde alguna oculta fuerza muy superior a la humana... lo tienen por dios infausto".

Cuando alguien caza un jaguar sin recibir daño conserva sus dientes "como un sacramental amparo de su dios", viviendo desde entonces protegido por el "dios de los tigres". Del mismo modo si alguien es mordido por un jaguar hembra

"mostrábase el demonio en un rincón del bebedero siempre de espaldas y de noche sin dejar ver su horrible rostro... entonces se ponderaba mucho el favor de aquel dios a quien atribuían la muerte del tigre" (Altamirano, 1699:26).

La misma sacralidad del jaguar se opone a toda explicación por parte de los indios:

"es un animal acerca del que tienen estos indios muchas fábulas las cuales no se han podido averiguar porque en preguntándoles por qué hacéis esto responden tometarichu, porque sí" (Marbán, 1676:154).

Los Baure, como se ha visto, llaman **arama** a las fieras y **arama-mako** al jaguar, un término equivalente a "el más fuerte", "el poder supremo". Si alguien peca bajo sus garras, sus deudos ponen las pertenencias del difunto fuera de la casa para que el jaguar se las lleve si así lo desea.

"Por derecho hereditario le pertenece todo [al jaguar] hasta el punto de que si alguien se atreviese a sustraer algo, por pequeño que fuese, el culpable de tan grande lesa majestad sería destrozado por la fiera" (Eder, 1772:115).

La ceremonia del jaguar que hemos copiado guarda inquietantes similitudes con la misa católica: allí también el Padre-Hijo es sacrificado y devorado *sub panis* especie por la comunidad de los fieles; el sacrificante se llena de sacralidad y se rodea de fuertes prescripciones rituales; la ceremonia del jaguar no es un simple rito cinagético sino, como la misa, una verdadera ceremonia fúnebre. Es lógico que entre los Moxo toda comida se haga sacrificial: es Marbán quien observa con curiosidad que los indios se lavan las manos después de comer porque de lo contrario quedan

"tan inquietos y con tantos escrúpulos que me río yo de los fariseos que motejaban a los Discípulos de Cristo de que no se lavaban las manos antes de comer" (1676:158).

De la misma manera, los indios aceptan fácilmente persignarse antes de comer (Fernández, 1726:I-136) El culto a los muertos, que Acosta consigna como "adoración de cosas imaginarias" será visto en el último capítulo.

## 2. Las supersticiones

La extirpación de idolatrías es, después de todo, la destrucción sistemática de los objetos materiales de culto y la intención de secularizar la naturaleza, descreyendo de los mitos. Más compleja aparece la lucha contra la "superstición", es decir, la creencia en divinidades falsas. En primer lugar, la dificultad proviene del número aparentemente ilimitado de deidades; también de la distinta jerarquía que esas deidades ocupan en cada panteón aborígen:

"aunque se les diga que las cosas de su religión son mentiras y engaños del demonio, unas veces se ríen y otras dicen que es verdad, que son mentiras, pero no por eso dejan de ejecutarlas" (Marbán, 1676:143).

Un peor, como se lamenta a su vez Castillo

"cada parcialidad, cada nacioncita que compone esta provincia de Mojos tiene su dios diferente. Unos se llaman del mismo nombre que el pueblo y del nombre de su dios se denomina el de los indios...como acá de Cristo, cristianos" (1676:350).

La estrategia jesuítica privilegia la búsqueda de una idea de Dios que lata en el interior de los cultos paganos. En una línea que W. Schmidt adopta como propia a partir de comienzos de nuestro siglo, los jesuitas del XVII y del XVIII confían en que el orden natural forma el substrato de la vida espiritual del indio y colabora a la trasmisión del mensaje evangélico. Y no sólo la idea de Dios sino la opuesta y complementaria del demonio, al que no vacilan en identificar con toda la cultura aborígen tradicional.

Buscando esa idea de Dios, los jesuitas se topan más de una vez con un aparente ateísmo. Los chiquitanos -escribe Fernández-

"son brutales totalmente porque no dan culto a cosa alguna, visible ni invisible" (1726:I-58).

Queriera el demonio aunque -como él asegura- le temen. Los Moxo, en cambio, conocen a Dios y confiesan su divinidad (Aller, 1668:46-47). Se trata de

Maymona, "el que mira", pero al que no rinden culto ni adoración, como dice la *Descripción* de 1754; un *deus otiosus* en la terminología de Eliade.

Marbán asegura que

"saben estos indios que hay una cosa muy buena a la cual dan el nombre de Dios y otra muy mala que llaman con nombre de diablo pero si le preguntan qué es eso responden que no saben".

La diferencia entre el testimonio de Aller y el de Marbán puede deberse a que trabajan entre pueblos distintos; no puede pensarse que hayan inculcado tan rápidamente la idea dicotómica Dios-Satanás. Es mejor pensar que entienden de ese modo las numerosas referencias de sus informantes indígenas sobre los dueños de la naturaleza (1676:151).

Los Baure adoran un dios llamado Uchiabare, nacido de una madre virgen (Altamirano, 1699:46-47) Un dato que asombra con razón a los misioneros pues hay allí un indicio de que la verdad del Evangelio quizás le hubiera sido, después de todo, predicada a los indios. Pero poco más: Satanás ha imperado todopoderoso en el Nuevo Mundo. A él deben atribuirse todas las supersticiones, tanto como los ritos y costumbres derivados de ellas. La lucha antisupersticiosa debe transformarse, necesariamente, en lucha antisatánica y subsidiariamente, en un combate a muerte contra los "hechiceros", es decir, una lucha antichamánica.

## 2.1 La lucha antisatánica

Satanás es la Gran Bestia y es lógico que la siempre lamentada bestialidad de los indios sea el correlato de su sumisión a Satanás. En la pregunta V del *Confesonario de Itonamas*, el confesor le pregunta al neófito si ha obedecido al diablo o a "sus otros animales". El término utilizado es *dignikisiaxane*, un plural que designa al conjunto de demonios, incluyendo probablemente a los "dueños de los animales", animales ellos mismos. La idea jesuítica simplifica que los indios "adoran" animales.

Las fuentes del satanismo atribuido a los aborígenes de América son antiguas y numerosas: una de ellas, el tema popular del demonio incrustado en el fondo de la tierra, habitando las tinieblas, que Dante recoge en el *Inferno* (XXXIV); otra, la imagen amenazante, eternamente adjudicada al Otro, en el cual se proyectan las frustraciones, los miedos y la conciencia del propio mal: es la tesis que Norman Cohn define respecto de la caza de brujas, remontándose al concepto socrático de *daimon* como la propia conciencia<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Para muchos europeos -escribe Cohn- estos grupos demonizados representaban una parte de yo más profundo: sus miedos obsesivos y también sus deseos no reconocidos y aterradora.

Si las brujas europeas y los indios americanos sólo tienen en común constituir un Otro según el discurso católico, unidos en la adoración del demonio a través de ceremonias repugnantes, allí termina la semejanza. Las brujas catalizan lo malo de una sociedad que aspira a la perfección espiritual: son un producto final, un sedimento que pone de manifiesto a los ojos alucinados del XVII el éxito de la fe. Antes que impedimento de la evangelización, son más precisamente su resultado. El indio, en cambio, está contaminado antes de la Conquista. Su condición de sometido a Satanás no es resultado sino motivo del discurso evangelizador. No hay apostasía en ese hombre puro pero bestial que no ha recibido la Revelación; es un infiel por ignorancia. Por supuesto, su sumisión universal al demonio hace que todo su orden político, su vida social, sus ceremonias religiosas, su cultura en suma, tengan raíces demoníacas.

Frente a él, el jesuita aparece como instrumento de Dios, el portador de la *perfectio christiana*. Fernández de Oviedo ha deducido que la idolatría, los sacrificios cruentos que pueblan la historia conocida de los Aztecas, la obscenidad de la vida indígena, provienen del vínculo que une a Satanás con los indios (1526:II-634). La idea no se modifica con el tiempo: ya hemos visto que casi todos los jesuitas suponen que los indios odian a Satanás, que lo concen, que saben que son sus prisioneros.

"Que hay demonio saben estos indios y que es una cosa muy mala y lo temen y dicen que se come lo que se cae, tiénele este [demonio] tan observantes [a los indios] en sus supersticiones que es de harta confusión a los cristianos; no quebrantarán rito ni ayuno por cuanto tiene el mundo [...] les persuade [el demonio] que el castigo ha de ser en vida en salud o en comodidades. No les amenaza con castigos para después [como el dios de los cristianos] porque no le está bien [al demonio] que [los indios] tengan luz de su inmortalidad. (Castillo, 1676:358).

El diablo les obliga a los rituales y ayunos, amenazándolos con fieros castigos en esta vida, no en la futura, como hacen los católicos. Para los curas, Satanás dista de ser una imagen moral o literaria: es una realidad ominosa, un ser que actúa concretamente en el mundo y que en América tiene como su mayor objetivo impedirles a los jesuitas la liberación de las almas de sus sometidos. Sus armas son infinitas: actúa sobre la voluntad del indio, se le aparece como pájaro (Hace, 1718:206), le muestra fantasmas e ilusiones, lo induce a tal o cual

La naturaleza de estos demonios endopsíquicos queda señalada por las acusaciones específicas dirigidas contra los grupos demonizados" (Norman Cohn, *European Inner Demons*, 1975, p. 325) En Europa, ese Otro pudo ser casi siempre el judío (Joshua Trachtenberg, *El Diablo y los Judíos. La concepción medieval del judío y su relación con el antisemitismo moderno*, Paidós, Buenos Aires, 1975).

pecado, puede matarlo. El bautismo es para los predicadores un remedio infalible. Pero, desde luego, Satanás no siempre exhibe tanta pertinacia: cuando los nativos de Morocote se enteran que el padre Acuña va hacia ellos, celebran su llegada y consultan al demonio qué hacer con el cura. Displicente, Satanás responde

"que desecharan la tristeza que ocupaba sus corazones porque los Padres no les harían daño" (Mercado, 1684:7).

Martínez Rubio cuenta que el diablo trata familiarmente a los Sáliba en sus casas pero que ha quedado callado y más aún, ha desaparecido al llegar los jesuitas lo que produjo admiración entre los indios (1693:151). ¿Se referiría al diablo o al chamán? Cuando Satanás adopta una actitud más reticente, los padres no vacilan en combatirlo: dice Mercado que el demonio suele aparecer en forma de serpiente en medio de una laguna para dar perniciosos consejos a los indios. Al enterarse el cura, busca a los engañados, les habla de la grandeza y poder de Dios, del premio del cielo y la justicia del infierno (1684:106). También cuando muchos demonios se aparecen a los chiriguano "en formas horrendas" y los pobres caen desmayados de pavor, los curas acuden a reanimarlos ordenándoles armar cruces de madera para colgar en sus casas, en las plazas, en toda la aldea y hasta en los collados próximos.

"Al ver el infierno señal tan saludable desistió de perseguirlos" (Fernández, 1726).

La idea del dominio satánico no mengua en el XVIII: Satanás

"domina entre las sombras de aquellos ignorantes y de tal modo se insinúa entre ellos que en todas aquellas naciones lo conocen por el nombre propio que cada una se da según la variedad de sus lenguas"

dice Gumilla. Esa creencia no termina en devoción por lo que

"tenemos el consuelo de que no ha permitido Dios que aquellas gentes den culto alguno ni adoración a tan cruel enemigo" (1741:291).

En forma global, la derrota de Satanás se hace explícita en la ideología jesuita mediante la implantación de la ley de Dios, el derecho natural. El pasaje de lo demoníaco a lo evangélico es el pasaje del caos al cosmos, de la libertad a la obediencia, de la condición bestial a la civilización.

## Lucha antichamánica

Si esto fuera posible si los misioneros no emprenden el combate contra  
chamanes:

"en todas las naciones del mundo -dice Acosta- se hallan  
hombres particularmente diputados al culto de dios verdadero  
o falso los cuales sirven para los sacrificios y para declarar al  
pueblo lo que sus dioses le mandan" (1589:239).

Acuña:

"es de notar la grande estima que todos tienen de sus hechice-  
ros; no tanto por amor que les muestren como por el recelo  
con que siempre viven de los daños que les pueden hacer...  
estos son sus maestros, sus predicadores, sus consejeros y sus  
guías; a estos acuden en sus dudas para que se las declaren y  
de estos necesitan en sus mayores enemistades, para que les  
den yerbas venenosas con que tomar venganza de sus enemi-  
gos" (1639:65).

Indios taimados y parleros" los llama Gumilla

"de quienes se dice que tratan con el demonio poero también  
es cierto que son embusteros... se fingen muy amigos del de-  
monio por su interés, por sobresalir y por ser temidos del  
resto del gentío".

Por todo esto

"viven respetados, atendidos y con abundancia de todo lo que  
en medio de su gran pobreza se puede desear" (1741:291).

Pero el dictamen pronto se hace praxis:

"la ciega confianza que tienen los salvajes en esta clase de  
gentes será siempre el mayor estorbo a la propagación del  
Evangelio en estas tierras infieles" (Fauque, 1730:218-219)

y casi parafraseándolo dice el padre Chome que estos chamanes

"serán el primer objeto de nuestro celo" [porque] sin haberlos  
antes inclinado a la religión no podemos esperar que nos oiga  
el pueblo" (1732:313).

La propuesta es absolutamente clara: la extirpación de las idolatrías y la lucha  
enconada contra las supersticiones no tendrán éxito si no se logra la conversión

de los "hechiceros". No importa que sean realmente los ministros del demonio o simples charlatanes que abusan de los necios, como piensa Eder (1772:110-111); su conversión es un paso fundamental. Para ello debe enfrentarse el prestigio del chamán, diluir el temor generalizado sobre su persona, distraer a los neófitos de las ceremonias rituales que él representa, impedirle la narración de los mitos que forman la tradición oral de cada pueblo. No es una tarea fácil. Sobre todo porque hay que combatir en tres terrenos en los que el chamán ciementa su poder: la salud, la visión del futuro y su capacidad de comunicarse con los "dueños de la naturaleza" y asegurar así a todos el alimento necesario.

Los chamanes, para peor, no son sólo médicos que restablecen la salud de los enfermos sino hechiceros que pueden quitarla. Entre los Baure, por ejemplo, los *achane* son una especie de genio tutelar que tiene cada individuo: los chamanes o *motiri* pueden comunicarse con esos *achane* y estos mismos pueden matar a un enemigo de su protegido (Eder, 1772:110-11). La relación *chamán-achane-víctima* responde enteramente a la creencia general en el poder destructor del primero. A la inversa, también pueden curar indirectamente intercediendo ante una deidad:

"el talento que tiene esta gente de persuadir a los indios cuando están enfermos, de que son amigos de un espíritu muy superior al que atormenta al enfermo, les gana mucho crédito" (Fauque, 1730:218-219).

Entre los Moxo, una clase de chamán habla con la deidad, otra clase cura: a ambos los llaman *tiarauquo* según Marbán (1676:153) o *tiarauqui* según Castillo (1676:357), palabras que se traducen como "los de la vista clara", es decir, capaces de ver al dios o a la serpiente que se cree encarna toda enfermedad. Altamirano distingue estas dos clases (que reciben el mismo nombre) de los *komokoy*, los sacrificadores del jaguar. Como en casi todo el mundo, estos hombres alcanzan estos poderes después de haberseles aparecido la deidad, sufrido gravísimos accidentes, etcétera (Altamirano, 1699:26-27).

Aunque los ritos de iniciación chamánica varían en detalle en todos los pueblos misionados, conservan el común denominador de la prueba iniciática: ingestión de sustancias vomitivas, ayunos rigurosos, agresión del cuerpo del candidato, como el lavado de ojos entre los Baure que produce una insoportable inflamación de las córneas (Altamirano, 1699:48), retiros, éxtasis paroxístmicos, fases de locura, etcétera.

También algunas mujeres pueden considerarse hechiceras como pasa entre los Moxo: el caso de iniciación relatado por Castillo (1676:356-357), además de constituir una fuente etnográfica de relevancia, lleva al terreno donde los jesuitas ubican decididamente a los chamanes: el del satanismo. Sin embargo, Castillo -aunque pone a Satanás como el iniciador del chamán- determina que

se halla "poseído de algún mal espíritu". El tema de la posesión diabólica, estrictamente evangélico por otra parte, crea una frontera ideal no sólo entre la masa indígena y el demonio sino además entre éste y los chamanes. La conversión del chamán queda reducida a un exorcismo, una práctica ritual precisamente definida por el dogma católico y que demuestra que ese "mayor estorbo" del que habla Fauque no es del todo insuperable.

La interpretación que hace Castillo sobre el episodio de la iniciación chamánica de una joven tiene una versión diferente en su colega el padre Barace, que no acepta que el demonio se aparezca a los chamanes y cree que se trata de puros embustes. No se trata de una simple diferencia de observación: en esta breve polémica aparece ya el espíritu racionalista que convertirá a Satanás en una ficción moral y literaria. Castillo, más aferrado a la propia tradición hispanoamericana del Barroco, no duda

"que es constante que el demonio se aparece en toda gentilidad".

Altamirano brinda otro relato muy interesante de iniciación chamánica femenina (1699:27). En general, el léxico jesuítico designa a las chamanas como "sacerdotisas" o "brujas" aunque su función parece bastante ceremonial: por ejemplo, ofrecerle chicha al dios (Castillo, 1676:353-354).

El satanismo de los chamanes, a pesar de los policromos matices que se encuentran en la literatura jesuítica y no-jesuítica, es un leit-motiv en la evangelización hispanoclonial. En 1684 Mercado relata que el padre Loverzo ha alertado en una carta que los chamanes Sáliba consultan habitualmente a un demonio que vive en una roca muy alta

"donde se ven algunas pinturas trazadas con el arte de tan gran maestro y en forma tal que no se puede dibujar sino por virtud diabólica" (1684:151).

Como el jesuita no puede comprender que pueblos tan "salvajes" fueran autores de pinturas rupestres de alta calidad artística, las atribuye a los demonios del mismo modo que el racismo contemporáneo las atribuye a presuntos extraterrestres. El padre Fernández trasmite otro relato mítico que presenta al chamán como esclavo del demonio: al morir, un hechicero es llevado por dos ángeles ante la presencia de Satanás quien le dice

"también tú alguna vez te entendías conmigo y eras de mi servicio [...] siento mucho que me hayas dejado [...] vinieras ahora a cortejarme si estos padres no hubieran venido a tu ranchería a predicar la ley de Cristo".

Acto seguido, el hechicero converso pasa tres días en el Purgatorio y luego vuela al cielo. Lo curioso es que toda la información sobre el episodio fuera proporcionada por los mismos ángeles (1726:I-166).

Las preguntas VII y VIII del Confesionario de Itonamas confirman esta ominosa complicidad de los chamanes con el demonio. La primera de ellas pregunta si el confesante ha querido marcharse con él; la segunda si ha querido ser brujo. La X inquiriere si ha llamado al diablo en momentos de irritación y la XI si ha tenido algún diálogo con él. La XII intenta precisar qué palabras han sido dichas porque para los jesuitas es de máxima importancia conocer bien los conjuros utilizados por los hechiceros tanto para evitarlos como para usarlos en sentido inverso. La XIV expresa la justificada sospecha de si se han inferido de tales conjuros ofensas verbales a Dios o a los Santos. En todos estos casos, el diagnóstico del confesor es el mismo: Satanás se llevaría consigo al pecador (XXIII). En la pregunta LIV el interrogatorio sufre un vuelco dramático: lo que hasta entonces ha sido una indagatoria se transforma en una amonestación: se le pide al neófito que no tema ni se avergüence, que el sacerdote representa a Dios y que no hará públicos los pecados que se le confiesen. Se le advierte que no hable más con el diablo porque como oye todo lo que se dice, puede llevarlo al infierno (LV). Es necesario confesarse porque de lo contrario se cae en pecado (LVII) El diablo actúa de inmediato sobre todo si se habla mal de los jesuitas (LXI).

El más breve interrogatorio preparado para las mujeres también abunda en amenazas del infierno (LXXX). Curiosamente, este Satanás amenazante aparece siempre como el brazo armado de los jesuitas, dispuesto a castigar rápidamente a los neófitos desobedientes. Por fin, el autor del Confesionario suplica a Dios libre a sus hijos del enemigo: el término *dignikisiaxane*, hemos visto, incluye a los demonios y a los chamanes.

Otros textos catequísticos abundan en este tema: la doctrina del padre Herrero le enseña a los Ieko que la muerte sin confesión lleva al "fuego" *-moara-* (XXXIV). En el Catecismo de Marbán la presencia del diablo y su asociación con los chamanes es manifiesta y permanente. Véanse algunas de sus preguntas:

- I. ¿Tienen por Dios a los demonios?; II. ¿Sueles ir a ver a los hechiceros cuando se les aparece el diablo?; III. ¿Haste llevado alguna cosa de comer u otra cualquiera cosa para merecerles su favor para con los demonios?; IV. ¿Has ofrecido alguna taza, flecha o arco a los demonios?; V. ¿Has hecho chicha para el diablo o bebido de ella?; VI. ¿Has cantado o bailado bailes dedicados al diablo?

En el interrogatorio especialmente dedicado a los chamanes podemos leer:

XVI. ¿Te has valido del diablo cuando necesitas de algo o cuando estás enfermo?; XXIII. ¿Mandas a los indios que hagan chicha supersticiosa para el diablo?; XXIV. ¿Hasle hecho casa al diablo o encomendádote a él?; XXV. ¿Tienes guardada alguna cosa dedicada al diablo?

Como se deja ver, Marbán posee una envidiable información etnográfica. La "casa" mencionada en la pregunta XXIV es el clásico "bebedero", la choza donde se practican las libaciones. Orellana afirma que los Moxo ceden esta choza como vivienda del cura

"como despojando de su habitación a los dioses y dando posesión de ella a los ministros de Cristo"<sup>8</sup>.

Para sorpresa de muchos y a pesar del enconado debate que los jesuitas llevan adelante para desprestigiarlos, los chamanes permanecen tranquilos, no se rebelan.

"Una cosa han extrañado los padres con razón ¿cómo no se ha oído rumor de hechiceros contra nosotros? ¿Cómo el diablo, si les habla y aparece no se opone a los santos intentos de esta provincia?"

El cura se propone cuatro respuestas posibles: dos tienen que ver con el propio Satanás:

[a] "Que el diablo puede lo que Dios le permite y ahora no le permitirá Dios que hable",

o decir, que es Satanás quien habla por boca de los chamanes y la sujeción a que los somete el Padre los calla.

[b] "Podrá ser que no le parezca que no son menester estas diligencias, que basta lo que tiene obrado para que cese esta misión".

El diablo está seguro del mal que ha obrado, del poder que ejerce sobre los indios. Sólo se trata de esperar que los jesuitas se vean derrotados.

Las otras respuestas tienen que ver con Dios mismo:

[c] "Puede también que vea Dios que no basta y bastará si a lo sucedido se añadiera algo más y que para que no baste, lo

enfrena; Dios sabe que lo hecho por el diablo no puede ser perfecto, pero que puede llegar a serlo si lo deja libre de actuar. Para evitar que Satanás complete su obra de dominación lo sujeta enmudeciendo a sus ministros.

[d] "Dios sabe lo mejor y siempre lo dispone por medio de aquellos a quienes gobierna y nos gobiernan". Sea lo que sea, Dios sabe lo que hace; y todos están sometidos a la voluntad de Dios y a la de quienes legítimamente lo interpretan"<sup>9</sup> (Castillo, 1676:362).

Por fin, los chamanes tradicionales son expertos del *ars adivinatoria*: en el *Catecismo* de Marbán hay tres preguntas relacionadas con este tema:

XII. ¿Has tenido miedo a los pájaros juzgando que es de mal agüero?

Esta pregunta viene acompañada de una reflexión del misionero:

"no creas eso porque son disparates de nuestros antepasados";  
XIII. ¿Has creído en sueños?

Y en una nueva reflexión:

"no creas en eso porque es disparate de nuestra fantasía y no es verdad lo que nos pareció cierto cuando dormíamos"; XXI.  
¿Has usado hechicerías con tabaco en el agua para adivinar los hurtos?

Las reflexiones de Marbán no tienen que ver con el escepticismo racionalista sino con la pureza dogmática: ni la ornitomancia ni la oníromancia, tan comunes en el mundo clásico, ni la práctica sudamericana del tabaco en agua tienen aprobación canónica. No pueden ser jamás objeto de una fe verdadera. Los jesuitas no pueden practicar ninguna forma de adivinación porque sólo Dios conoce el futuro y sólo lo trasmite muy esporádicamente a los profetas.

### 3. Los sacrilegios

En el léxico jesuítico, los "sacrilegios" son las distintas clases de ceremonias basadas en idolatrías y supersticiones, que tienen la característica de constituir homólogos perfectos de rituales católicos tradicionales. Este paralelismo preocupante plantea a los misioneros una tarea particular. Aquí no se trata de eliminar sino de substituir; mientras el ídolo puede ser quemado y la superstición

<sup>9</sup> La interpretación legítima de Dios es el fundamento del poder del príncipe cristiano sobre la masa de fieles: es la propuesta de Bodin en sus *Six Livres sur la République* (1576).

socavada por la prédica, los sacrilegios no pueden desaparecer porque le brindan a la catequesis una estructura cultural de pensamiento religioso y de conducta litúrgica. Lo que los padres deben hacer es reemplazar los fundamentos tradicionales de estas ceremonias reorientándolas a la salvación. No vacilan incluso en modificar (hasta un punto que no dañe el dogma) ciertas ceremonias católicas para que se asemejen a las aborígenes.

Para los neófitos, lo difícil es abandonar esos ritos: no importa demasiado su significado profundo ni que los jesuitas lo modifiquen en su substancia. Lo que no pueden tolerar es la desritualización de su vida cotidiana. Los jesuitas se ponen a la obra contribuyendo a crear, en casi dos siglos, una atmósfera cultural plenamente católica pero donde lo visual, lo musical y lo piadoso sigue escondiendo el filigrana todo el universo mítico aborígen.

En esta cuestión pastoral de los "sacrilegios" tres temas llaman la atención por su homología con el ritual cristiano: la curación de los enfermos, las libaciones y los ayunos.

### 3.1 La curación de los enfermos

Uno de los pilares del prestigio del chamán es su rol de médico. Esta función tiene tres aspectos principales: por un lado curan intercediendo ante la deidad, ante los malos espíritus que enferman, incluyendo el "alma" de los muertos, ante "los dueños de las enfermedades", etcétera. En segundo lugar curan accidentes comunes, utilizando hierbas y pocimas. Se trata de una medicina empírica que incluso puede ejercitar quien no ha sido iniciado como chamán. De hecho, en muchos pueblos sudamericanos, el chamán y el herboristero son dos personas distintas, con procedimientos y prestigio diversos. El tercer aspecto es de lejos el más importante porque se trata de curar enfermedades que pueden ser encuadradas en el concepto de especificidad psicósomática, es decir, patologías que se reducen a cuadros neuróticos de diversa índole y que reciben nombres muy diferentes y también interpretaciones míticas muy distintas en cada tradición.

Por la índole de la sintomatología y del vínculo sobrenatural que el chamán-médico desarrolla con el "enfermo", esta clase de actividad terapéutica es la más combatida por los jesuitas. Es aquí donde mejor se ve el esfuerzo de los misioneros por reemplazar el fundamento mítico de la curación antes que modificar sus procedimientos concretos.

La literatura jesuítica abunda en la descripción de las técnicas de curación chamánica. Un ejemplo de cura por intercesión lo ofrecen los Piaroa: el chamán persuade a todos de su capacidad de subir al cielo para invocar al espíritu bienhechor y rogarle que expulse el espíritu maligno (Fauque, 1738: 193-194).

Entre los Moxo, en cambio, existe un procedimiento más empírico: se acuesta al paciente, se lo cubre con una espuma obtenida de unas raíces de bejuco y se lo palpa dándole a entender que se ha extraído la serpiente que simboliza la enfermedad.

"No sé si en esto de ver la vfbora interviene algún trapan-tojo del demonio; razón tengo para entenderlo así" (Castillo, 1676:3523-353; Marbán, 1676:153).

En otros pueblos el chamán junta en su boca humo de tabaco y lo sopla al pecho o al vientre del enfermo

"haciendo ciertos embustes... hasta que se acaba el cigarro" (Castillo, 1676:353).

Entre los Baure, como en tantos otros pueblos, succionan la parte enferma. El chamán "extrae" la serpiente patógena, limpia la "herida" con hojas verdes y con ellas envuelve la causa del mal

"para arrojarla donde no la viesan los hombres ni recibir daño de su mortífero veneno".

Altamirano deduce que los chamanes dan a entender que

"es circunstancia de la salud el nunca ver la causa de la enfermedad".

El chamán-médico aísla a su paciente rodeando su choza con un cordel: el temor no es que el paciente contagie a su eventual visitante sino al revés (1699:114).

El *mohana* del Marañón también aísla a su enfermo en un techo debajo de un toldo: cantando en falsete convoca aves y otros animales que intervienen en la cura o, en otras circunstancias, convoca al alma del enfermo. También utiliza la succión (Figueroa, 1661:284). Gumilla entiende que la práctica de los Otomaco de derramar agua fría sobre el paciente apresura su muerte. Los Guayba y los Chiricoa los sumergen en barro fresco o en agua, manteniendo la cabeza afuera para anular la fiebre. Insisten con esta práctica a pesar de que pocos sobreviven<sup>10</sup> (1741:175).

Los jesuitas no vacilan en confesar el trabajo que lleva luchar contra esta medicina chamánica:

<sup>10</sup> El tratamiento antifebril por enfriamiento súbito es correcto; la mortalidad se debe a que no efectúan tratamientos antibióticos adecuados en forma paralela.

"nos ha costado varios años suprimir del todo estas malas costumbres y cuando la gente no se dejaba convencer por exhortaciones teníamos que castigar a los desobedientes. En su afán de hacerse curar se valían de cualquier subterfugio especialmente porque desconocían las verdaderas razones de sus enfermedades" (Knogler, 1770:155).

Estas verdaderas razones que Knogler invoca a fines del XVIII también son desconocidas para sus propios colegas del siglo anterior. La sabiduría terapéutica de los primeros misioneros no supera una elemental farmacopea herbolaria: Altamirano menciona el copal y la cascarilla, sobre los cuales el médico genovés Sebastiano Bado había escrito su *De Cortice Peruano*. Estas especies son buenas para las "tercianias" (paludismo) y la fiebre. El guayacán y el palosanto son

"bien conocidos para sudores y contra la sífilis o humor gálico".

Cuando el padre Fauque celebra la confianza que los nativos tienen en los "remedios franceses" nos enteramos que estos se reducen a la sangría (1730:219). También la práctica Lombard que ha enseñado a sus neófitos

"lo que basta de cirugía y farmacia para preparar la medicina" (1733:49).

Los misioneros de Chiquitos atosigan a sus enfermos con purgas y sales (Fernández, 1726:I-49); el superior de San Ignacio de Moxos llega a tener en su casa una botica llena de toda especie de remedios (Niel, 1705:140). A fines del XVIII la sangría se hace con ventosas armadas con zapallos pequeños que caen automáticamente una vez llenos de sangre. También se entablillan los huesos fracturados (Knogler, 1770:155)<sup>11</sup>.

No es, entonces, precisamente sobre la base de su superior conocimiento farmacéutico que los jesuitas van a ganar la batalla. Hay que ganarla por otros medios. Los resultados iniciales son inciertos. Hay un testimonio alentador en una carta de Fauque: el cura cuenta que uno de los indios le avisó que había un *pyaie* (chamán) que dejaba morir a quienes acudían a él para curarse con el sólo

<sup>11</sup> René Glickhorn, *Missionsapotheker. Deutsche Pharmazeuten in Lateinamerika des 17 und 18 Jahrhundert*, Wissenschaftliche Verlag, Stuttgart, 1973; ver también Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y Magia: el proceso de aculturación en la estructura colonial*, Colección SEP/INI, 1, México, 1973. Sobre la medicina española del siglo XVI ver Manuel E. Mingola Muñoz, "Aspectos de la ciencia médica en el siglo XVI" (Introducción al *Diálogo del Perfecto Médico* de Alfonso de Miranda, 1562, Madrid, 1983); Luis S. Granjel, *Bibliografía Histórica de la Medicina Española*, Salamanca, 1965; José Alvarez Sierra, *Historia de la Cirugía Española*, Madrid, 1961; Pedro Laín Entralgo, *Historia de la Medicina Moderna y Contemporánea*, Barcelona, 1963.

propósito de quedarse con las viudas (1730:218-219). Pero hay un relato menos optimista en Figueroa: cuando impide la celebración de una cura tradicional, viene el cacique a decirle

"he sabido fuiste a impedir que curásemos a nuestro modo, lo cual no puedo hacer porque ese es nuestro uso y así volvemos el alma al cuerpo de los que se mueren... yo me morí; fui muerto a un lugar muy hermoso. Vi una casa adornada. Había en ella muchos asientos cubiertos con mantas. Vi más: dos padres como vosotros, que me dijeron 'no es tiempo de que te quedes aquí, tus parientes te llaman mucho, vuelve a conciliarlos' Díéronme los padres vino y con eso resucité".

Sorprendido, Figueroa le contesta:

"vuestros padres y antepasados murieron ¿cómo no los detuviste con esos cantos y ceremonias?"

El cacique responde:

"esos se murieron de una vez y totalmente ¿cómo los habíamos de resucitar?"

En la concepción indígena hay dos muertes: una de ellas es transitoria, equivalente a una grave enfermedad que incluye desmayos, pérdida prolongada de conocimiento, etcétera: de esta muerte "resucitan" los chamanes (1661:284).

La estrategia jesuítica es casi siempre una confrontación directa con los chamanes-médicos; a uno de ellos Fauque le echa en cara

"los embustes que usaba para abusar de la simplicidad de un pueblo crédulo" Le amenazó con castigarlo si entraba otra vez en la aldea" (1738:193).

Mercado cuenta que el padre Domingo de Molina

"a unos los convirtió en cristianos y les procuró hacer amigos. A otros que no lo quisieron, les ahuyentó amenazándolos con castigos" (1684:10).

Finalmente, los misioneros apelan a la cura milagrosa de la que aparecen como simples intercesores.

"Las curas milagrosas que concedió Dios a los que imploraron la intercesión del misionero sustentan más y más su venera-

ción y la confianza que todos tienen en su poderosa asistencia"  
(Anónimo B, s/d, 380).

Fauque explica a sus catecúmenos que los católicos se sirven del agua bendita para expulsar a Satanás y sanar a los enfermos: se trata de un exorcismo practicado mediante el recurso mágico del agua descontaminante, que confirma la idea corriente de la enfermedad -sobre todo la de origen psicosomático- como posesión demoníaca. Cuando un cacique le pide a Fauque que eche ese agua sobre unos niños enfermos desde hacía tiempo, el cura los llama para persigralos en la frente con el agua bendita. Les dice "la Gloria sea a Dios" y los niños sanan (1736:390).

La frase del misionero apunta al concepto de cura divina, no humana; los jesuitas deben aparecer como intercesores, como lo explica el padre Caballero:

"no soy más que una pobre criatura, sin fuerzas y sin poder.  
La plaga que os aflige os la envía Dios Creador y Dueño  
Soberano de todas las cosas" (Anónimo A, s/d, 64).

Pero para los ojos del indio, el cura tiene poderes personales como un chamán corriente. Figueroa cuenta que cuando el cura sacramenta vestido con sobrepetiz y estola, muchos se asustan. El cura debe explicarles que él no es un hechicero, que su único objeto es sacarles los pecados y ayudarlos a bien morir (1661:167). También Castillo se lamenta de que el cura sea llamado *tiarauqui*, como los chamanes:

"nos llaman así por hacernos merced que aunque repetidas veces se lo hemos advertido que no gustábamos, no hay remedio" (1676:357).

Caballero hace arrodillar a los enfermos, reza la Salutación Angélica, les pregunta si creen en Jesucristo y si ponen toda su confianza en la Virgen. Cuando todos asienten, les aplica la imagen de María (1676:65). Esta curación no incluye hierbas ni pócimas ni sangrías; es, por así decirlo, todavía más mágica que la succión o el tradicional soplado de tabaco.

Desde luego, los jesuitas creen ellos mismos en el poder terapéutico de las imágenes; no es sólo un recurso de evangelización. El padre Mercado no duda que la pintura de Santa María la Mayor de la iglesia de Tame apaga incendios, mitiga pestes y enfermedades y defiende de sus enemigos a quienes creen en ella (1684:27-28). Ni hablar de los barrocos e impresionistas testimonios de Fernández: cuando una peste sacude las misiones de Chiquitos, un misionero exhibe una imagen de la Virgen, reza el *Ave María* por las calles, toca a los enfermos con una estampita de San Francisco Javier y otra de la Virgen y la epidemia desaparece (1726:II-44). Cuando otra peste invade San Rafael, todos

corren a la iglesia a pedir misericordia y el contagio cesa de inmediato (1726:II-142) Si un pecador ciego se arrepiente, un fulgor divino le restablece la visión (1726:I-147-148).

La creencia general en los poderes de los curas se extiende a las imágenes y a los objetos de culto, homologados al tabaco o a los demás instrumentos corrientes de curación chamánica. Los ejemplos se multiplican: cuando un indio advierte que al misionero no lo afecta la peste, saca como conclusión que lo protege decir misa; sin perder un instante, le pide que le enseñe a rezar el oficio (Anónimo, 1739-1744:338); un cacique arrebató un *Breviario* a un cura pensando que allí están los "hechizos" del misionero (Fernández, 1726:II-20).

Estos hechos son claras idolatrías pero no sólo aborígenes: por ese motivo no se castigan. La tierna seducción que los indios sienten por las imágenes, los vasos sagrados o los libros ininteligibles para ellos corresponde a un paradigma de magia católica: aunque la labor jesuítica por destruir el dogma chamánico del tabaco, la serpiente y la succión no haya sido completa, logran un cierto equilibrio que para los neófitos no es más que un aumento concreto en el número de prácticas terapéuticas. Pero lo grave es que -igual que en la ideología tradicional- el poder del cura o del dios ante el cual intercede sirve para el bien tanto como para el mal. Hay curas milagrosas pero también temibles castigos de Dios: cuando unos "inquietadores" abandonan la aldea moxa -seguramente en una de las tantas migraciones en busca de la Loma Santa<sup>12</sup>- muchos mueren en la selva heridos por el rayo (Uriarte, 1754:106) Una vieja que hace lo mismo, parece mordida por una serpiente (Mercado, 1684:79) Unos malvados que ofrecen la cruz se atraen la ira del cielo -dice Fernández- que los mata con la peste (1726:II-58) Una mujer famosa por su lascivia se quita del cuello la reliquia de San Ignacio que un misionero le había regalado al verla moribunda. Ella rehúsa confesarse: muere y poco después se aparece a su marido y a otras personas con horrorosa imagen. Reflexiona Fernández a propósito de este caso que

"quiso Dios que hubiere muchos testigos porque quien necesita del temor para vivir bien no pudiese negar el hecho para no temer" (1726:II-201).

Cuando otro lujurioso es enterrado, de su tumba brota una humareda; exhuman su cadáver y lo encuentran incorrupto pero humeante: lo arrojan a una laguna y sus aguas comienzan a bullir (1726:I-159-160).

### 3.2 Las libaciones sacrificiales

<sup>12</sup> Jürgen Riester y Bernd Fischermann, *En Busca de la Loma Santa, Cochabamba, 1986*

Uno de los sacrilegios más repugnantes para los religiosos era la libación ritual típica de las sociedades sudamericanas.

"Frustra docentur in fide nisi ab eis removeatur ebrietas"<sup>13</sup>

escribe Alonso de la Peña Montenegro en 1726. La libación es una fiesta y como tal incluye una redistribución simbólica de los recursos expresados en cerveza de maíz (**chicha**) o cerveza de mandioca -más común en las selvas- que mascada y destilada toma al cuarto día de fermentación un grado alcohólico considerable (Fritz, s/d, 45). Esta distribución de bebida es un acto de "comunión", de afirmación personal de la pertenencia a un grupo culturalmente diferenciado.

Altamirano lo describe de este modo:

"la embriaguez tan común en los indios tenía su principal lugar por dos circunstancias. La una por ser general costumbre que si uno hace chicha debe ser para convidar a todo el pueblo a que beban"

Otra circunstancia es que la cerveza de mandioca no es tan fuerte como la **chicha** (1699:29-30).

La libación no sólo participa de toda celebración religiosa -iniciaciones, ceremonias fúnebres, ritos propiciatorios, cultos agrarios o de guerra-, sino que en muchas partes diseña una estrategia de aproximación y alianza entre grupos: invitan a sus "borracheras" a los miembros de las "comunidades vecinas", agrega Altamirano (1699:107) Aunque el uso de narcóticos y alucinógenos entre los chamanes forma parte de un complejo ritual distinto, los españoles no abrigan dudas de que todo eso junto -bebidas y alucinógenos- pone de manifiesto de modo irrecusable el rasgo satánico de la religión aborígen. Para Marbán, la chicha es una bebida que se elabora especialmente para el diablo porque él ha visto que ayunan, es decir, no la beben, cuando matan un jaguar al que conciben como representación elemental de Satanás. Es lógico que la juzgan "bebida supersticiosa".

Otros exámenes jesuíticos, la tendencia cultural por emborracharse en las fiestas es deslindada de toda preceptiva religiosa y vista solamente como una debilidad:

"la pasión que los domina por encima de cualquier otra es la grande y casi increíble inclinación a su bebida. Conozco naciones europeas muy esclavas del vino pero comparadas con la

<sup>13</sup> "mostrará la enseñanza en la fe si antes no se remueve la ebriedad".

afición de los indios a la *chicha*, queda atrás. Si uno se la ofrece al indio, lo tendrá docilísimo y listo incluso para lo difícil y el enemigo se convertirá en amigo, siervo y aún esclavo" (Eder, 1772:88).

Además, la libación esconde una función catártica donde se teatralizan viejos resentimientos personales y hostilidades interétnicas. Después de beber durante varias noches seguidas

"todo se terminaba en maltratar a sus pobres mujeres, acordándose de antiguos agravios"

o en otros casos,

"también con flecharse unos a otros sin respeto a la edad ni al parentesco de donde se había originado la multitud de pueblos, porque divididos en bandas y guerras civiles formaban distintas poblaciones, todas con su plazuela y adoratorio al demonio" (Altamirano, 1699:47-48).

En estas ceremonias el jesuita ve al indio como irracional porque la bebida "turba la armonía del cerebro": unos quedan dormidos mientras otros "deliran lo que inquieta la fantasía". Lamentablemente, Altamirano no reproduce estos delirios. Los celebrantes ebrios

"ríen, cantan, lloran o se enfurecen y ejecutan lo demás que avergüenza expresar la pluma" (1699:111).

Durante los días de fiesta

"beben sin medida, pierden la razón y el tino. Usan su embriaguez... (y) sin tino ni culto exterior alguno se dejan ver o menospreciar más que adorar, algunas figuras ridículas de sus idolillos" (1699:107).

Al bailar,

"arrastran los pies con cadencia, desaire y negligencia, inclinan la cabeza de un lado y de otro con movimientos indecentes del cuerpo... ¡cuantas más son las locuras y extravagancias que hacen, son tenidos por más devotos y religiosos" (1699:107).

Esta libación que irracionaliza al indio lo lleva a dos situaciones intolerables: la lascivia y la idolatría. Fritz observa lo mismo en el Marañón. Una vez embriagados

"comenzaban las incultas danzas hombres y mujeres interpolados, en redondo formaban círculo y entonando el más diestro se estaban toda la noche danzando y cantando con vana jactancia las proezas y hazañas de sus mayores" (s/d:47).

Castillo dice que cuando el chamán moxo entra al bebedero

"predica un atropellado de cosas en voz mediada que ni él mismo que las dice las entiende" (1676:353-354).

Así como Altamirano decide no relatar los "delirios" de los Baure, tampoco Fritz cuenta esos cultos del Marañón ni Castillo logra reproducir la prédica del oficiante. Unos y otros son mitos, la memoria colectiva que se trasmite precisamente en las fiestas donde la comunidad, al calor de la cerveza y el baile, se comprende a sí misma como portadora de una tradición particular. Esas fábulas que la literatura jesuitica deja absolutamente de lado constituyen el fundamento de la libación como ceremonia de encuentro. Es lógico que la simple intuición de que estas fiestas confirman una identidad tradicional lleve a los jesuitas a proyectar su extirpación.

"Nuestros misioneros -proclama el padre Fernández- pusieron todo su esfuerzo desde los principios en exterminar y arrancar este vicio...usaron de medios ya suaves, ya severos, de romper los cántaros, reprenderlos, derramarles la chicha y deshacer sus horribles juntas, cosa que les provocaba cólera y vergüenza" (1726:1-55).

Como la bigamia, la libación ritual define roles y no puede ser desarraigada sin esfuerzo. A veces la estrategia misional opta por hacer temporariamente la vista gorda: cuando los Paunaca, los Unape y los Kayuvabá aceptan reducirse siempre y cuando les permitan el consumo de **chicha**, el misionero no tiene dificultad en admitirlo so pretexto de que la "bebían con moderación" (Anónimo, s/d:70) También el padre Caballero ha hecho lo mismo porque observo que aunque bebían, no se embriagaban" (Fernández, 1726:11-69).

Pero lo que inquieta verdaderamente a los jesuitas es lo que señala el autor de la Descripción de 1754: que beber chicha "a la salud del diablo" es un modo de sacrilegio homólogo al de la misa. Las libaciones se llevan a cabo en los bebederos": la primera descripción que tenemos data de 1595 y se debe al autor de una Carta Annuu que registra la "entrada" del padre Jerónimo de Andión al país de los moxos:

"en medio de la plaza está una ramada grande muy bien hecha donde comen y beben y a la salida de los pueblos, a una parte hay una ramada menos cerrada por una parte, y la otra sirve de retrete o alcoba. Júzgase que estos tienen alguna adoración y que allí entra el hechicero a hablar con el demonio"<sup>14</sup>.

Casi un siglo después, Castillo indica que levantan el "bebedero"

"en medio del lado principal de la plaza, que la suelen tener muy limpia y hacen un púlpito en un rincón, al lado de los nuestros, redondo pero no alto como si a uno de los nuestros lo fabricasen sin pie. Los que fabrican el bebedero ayunan por algunos meses, por haber intervenido en cosa tan sagrada. No entra mujer ni se permite por largo tiempo ni se puede comer en él pescado" (1676:348-349).

### 3.3 Los ayunos

El ayuno es un elemento fundamental de la religión aborigen. Hemos visto ya el que se practica durante el sacrificio del jaguar, en la iniciación chamánica y la en construcción del bebedero. También cuando se dispone la guerra el chamán del Maraón sólo come raíces por algunos días, observa abstinencia y se aísla en una choza especial. Los caciques también ayunan en esa circunstancia (Figuroa, 1661:292). También ayunan los varones cuando sus mujeres paren un niño, una costumbre que la encuesta etnográfica denomina *couvade*: en este caso, el ayuno se efectúa en la casa y dura ocho días.

El ayuno indígena -al revés del católico- prohíbe la ingestión de pescado, de ají y de otros alimentos. Entre los Moxos tampoco se debe fumar ni beber. Los ayunadores comen a horas determinadas carnes de caza, yuca o maíz. Castillo cree advertir que los chamanes mantienen siempre abstinencia de pescado<sup>15</sup>. En Maynas

"usan unos ayunos rigurosos de abstenerse de toda comida de substancia y de la sal y del ají, teniendo por refección solamente una mazamorriña simple e insulsa de yuca. Este ayuno han de observar no sólo el enfermo sino sus allegados, como

<sup>14</sup> Chavez Suárez, *op. cit.*, p. 9.

<sup>15</sup> Castillo describe los usos del ayuno: como magia de guerra "el cacique ayuna por todos cuando ha votado alguna guerra". Cuando regresan de las batallas, terminan el ayuno con una borrachera; como magia de caza "ayunan cuando matan un tigre"; como magia de obra "cuando hacen el bebedero" y como magia de relación "cuando han recibido algún especial favor" (Castillo, 1676:355).

son el marido o la mujer, sus padres, hijos y hermanos" (Figuerola, 1661: 285).

Como es descontaminante, el ayuno es terapéutico y constituye un medio de normalización energética: el ayunador se despoja de una fuerza contaminante que lo ha atrapado como el sacrificio o la enfermedad o que amenaza atraparlo como la guerra. Es interesante la observación de Figuerola sobre el hecho de que el ayuno es frecuente entre los horticultores pero más raro entre los cazadores "por ser demasíadamente carniceros" (1661:203).

Por regla general -la única excepción es la *couvade* y la enfermedad-, el ayuno no obliga a todos sino sólo a los jefes y a los hechiceros<sup>16</sup> (Marbán, 1676:152; Castillo, 1676:355) Marbán advierte el vínculo que articula el ayuno con la libación: comportamientos antitéticos por naturaleza, son las únicas ofrendas que hacen

"por el buen suceso de la guerra o de un viaje para cuando hacen sus casas y las deshacen no caiga sobre ellos algún palo y los mate y cuando flechan algún mono no caiga alguna flecha sobre ellos" (1676:152).

Pelleprat comprende que no le costaría mucho trabajo a los jesuitas inducir a sus neófitos a abandonar estos "ayunos supersticiosos" (1655:78). El padre Chome intenta persuadir a un chiriguano que practica el ayuno de la *couvade*:

"le di a conocer la tontería y le hice ir a tomar algún alimento. Luego le dije 'si tu mujer está de parto que ayune ella y no tú' Le pareció bien la razón y vino poco después a trabajar como antes" (1732:186).

Más diplomáticamente, la pregunta XIX del Confesonario de Itonamas in-quiere si se ha ayunado el Viernes de Cuaresma; es lógico que esta pregunta no se formule a las mujeres porque ellas nunca ayunan. La pregunta VII del Confesonario de Marbán pregunta al indio si ayuna cuando matan un jaguar. Como en otros terrenos, el discurso catequístico no intenta erradicar la costumbre del ayuno sino reorientarla en un sentido cristiano. Si hemos de creer a los cronistas, el pasaje se realiza satisfactoriamente: los indios del Orinoco observan los días de ayuno prescritos: la vigilia de Navidad, el Sábado Santo y los Viernes de Cuaresma (Cervellini, 1737:343).

<sup>16</sup> "Los ayunos no obligan a todos sino al hechicero y al cacique; estos ayunan por todos, los ayunos son al revés de los nuestros, pueden comer cuanta carne quisieran pero no probar pescado y suelen durar muchos días, esto es por sucesos comunes que por sucesos particulares, como que uno mató un tigre y otro porque cuando va a cazar a la pampa traiga muchos ciervos, ayunan también los particulares" (Marbán, 1676:152).

Algún remiso puede llegar a darle al misionero una respuesta inesperada: alguien le dice a Marbán que cuando él deje de beber vino en la misa, él dejaría de beber chicha en sus ceremonias (1676:159). Es que el ayuno impuesto por los jesuitas no es sólo una cuestión de dogma: hay que impedir que el indio observe ayunos en una época de baja intensidad cultural y celebre libaciones en épocas de alta intensidad. Un neófito alcoholizado no puede entender la doctrina, seguir la misa ni confesarse. La oposición entre libación y ayuno en el calendario religioso aborigen debe substituirse por un ayuno de inspiración católica, regulado cronológicamente por el calendario católico.

## Capítulo 8

### Las técnicas de conversión

La imposición de una nueva fe constituye un proceso paralelo al de extirpación de las creencias antiguas; un paralelismo complejo que se resuelve pragmáticamente en un juego incesante de substituciones y adaptaciones. Nada puede decirse, en este sentido, que tenga alcance general. El éxito del proceso de conversión depende también de factores impredecibles -una hambruna que produce dispersión, por ejemplo- de modo que la marcha a la conversión definitiva depende de una preceptiva, más allá de la competencia de cada misionero, de su habilidad personal para resolver problemas inesperados o sus condiciones intelectuales o de carácter.

Conscientes del abismo cultural que los separa de sus catecúmenos, amparados pero a la vez condicionados por su aislamiento, los jesuitas observan unas reglas generales que dan cuenta de la forma en que se llevan a cabo los procesos de conversión. Unas técnicas refieren -como, por ejemplo, el uso de lenguas nativas en la catequesis- el esfuerzo por desarrollar un nuevo universo de ideas y creencias; otras, como el arte y la música, proporcionan los datos que permiten reconstruir la atmósfera ritual, las solemnidades, las liturgias, para impresionar la mente del neófito y predisponerlo al cambio religioso. Otras, en fin, hablan del control social y personal que los jesuitas ejercen para asegurarlo, como la confesión. Veremos estas técnicas por separado.

#### 1. La catequesis en lenguas nativas

El carácter multiétnico de todos los sistemas misionales enfrenta a los misioneros con un problema central: lograr una comunicación eficiente que permita el trasvase del discurso evangelizador. En una carta a Hervás y Panduro, el padre Camaño dice que

"en las misiones de Moxos hay la lengua moxa, la baure, la canisiana, la cayubaba, la itonama, la mure, la capingale, la ticomeri, la caisina, la orocotona, la mobima, la maxiena, la bolepa, la chumana, la ucoña, que por otro nombre me parece que se llama muris. La cheriba que dudo si es distinta de la chumana. La kerisobocono que dudo si es la misma que la orocotona. De la distinción de estas lenguas entre sí (y distinción y diferencia total) no se puede dudar, afirmándola, como la afirman los misioneros de Moxos; porque fuera de las razones dichas sobre las lenguas de Chiquitos, hay también en Moxos que tienen artes y vocabularios de todas ellas y casi todas y las estudian los misioneros, unos unas, y otros otras.,

porque cada pueblo habla su lengua; y a veces en un pueblo mismo hay dos y tres lenguas y todas las ha de saber el misionero por no haberse podido reducir las naciones a hablar una general" (Clark, 1937).

Camaño plantea aquí el problema de fondo: si la posibilidad de establecer una *lingua gèral*, como el quichua en los Andes o el guaraní en Brasil o Paraguay, no es posible en las misiones de la selva, el misionero no tiene más remedio que aprender todas las lenguas nativas. En la segunda mitad del XVII se intenta en Maynas generalizar el quichua pero el proyecto fracasa. Figueroa piensa que esa lengua es

"más proporcionada que la castellana a la capacidad de estos indios" (1661:253-254)

Por supuesto, la probabilidad de imponer el castellano es aún más remota y no sólo por sus diferencias con las lenguas americanas sino porque muchos jesuitas de origen no español no lo manejan del todo bien. Sin embargo, el propósito existe: en la Misión de Loreto, en Moxos, varios niños ya hablan en 1696 la lengua de Cervantes. El padre Barace se encarga de componer letras en español para que las canten los niños en los coros. Eguiluz confirma que en la Misión de San Javier cantan en moxo y en español, utilizando una y otra lengua cuando aparecen vocablos intraducibles (Eguiluz, 1696:17, 21, 32).

Andando el tiempo, pero solamente en Moxos, se fundan escuelas donde

"aprendiesen los niños a leer y escribir en castellano y juntamente se les enseñase la dicha lengua y en ella las oraciones" (Marbán, 1676:133).

El objeto es que los niños, una vez instruidos, actúen como difusores de la lengua en sus propios hogares<sup>1</sup>. Sin embargo, la castellanización no es bien vista en algunos sectores de la Iglesia. Lo más duro en este sentido es la amonestación de Peña Montenegro en su *Itinerario*:

"el cura que no enseña a sus feligreses las oraciones y rudimentos de la fe que se contienen en el credo en la lengua general de los indios peca mortalmente si les enseña en lengua castellana" (I, 4-5).

<sup>1</sup> "Ellos [los indios que en Moxos no hablaban la lengua moxa] entre sus parientes siempre hablan su lengua nativa; los grandes o adultos, gente ruda, no eran capaces de reducirse a ese método para que aprendieran otra. Sus hijos, los muchachos, no aprendían otra que la que hablaban continuamente a sus padres y ¿cómo entenderían al misionero, que los catequizaba en la lengua Moxa?" (Descripción de 1754, f. 5, en: Josep Barnadas, "Las reducciones jesuíticas de Moxos", *Historia Boliviana*, 4, 2, 1984, p. 155).

Considerar la castellanización como pecado mortal luce singularmente grave. Es probable que semejante juicio tenga que ver mucho más con la política zigzagante que siguen los concilios americanos en esta materia que con las prácticas catequísticas de los jesuitas que hacen lo que pueden<sup>2</sup>. Porque no sólo enseñan español sino también el latín: Figueroa cuenta que a los niños de Maynas se les enseña con la doctrina

"a leer y escribir y a estudiar latinidad" [con lo cual] algunos han llegado a ser sacerdotes" (1661:159).

En Chiquitos también se enseña latín, según Knogler (1770:156) La explicación que da Gumilla de la enseñanza en lengua nativa y en castellano es que

"en lo primero se sirve a Dios y en lo segundo al Rey" (1741:513).

Con todo, el propósito de elevar algunas lenguas nativas (las mayoritarias en cada misión) al rango de lengua gèral nunca es del todo abandonado; Altamirano dice que

"las lenguas son muchas y diversas como las naciones; procúrase que sea general la de los Moxos aunque en todas se hace luego arte y vocabulario especial, catecismo y confesonarios" (Altamirano, 1699).

Niel cuenta que a principios del XVIII tratan de imponer el moxo-arawak como lengua común de las misiones (1705:139). Muchos años después Eder comenta que el primer etnogrupo con el cual se hace contacto para establecer una reducción

"recibe el sorprendente privilegio de que su lengua se convierta en general y corriente en la reducción...por lo tanto, los demás que sigan la aprenderán por la misma práctica, aunque nunca dejen de seguir hablando entre sí la suya" (1772:42).

El proceso que describe Eder parece, en todo caso, específico de Moxos donde la población de lengua moxa no sólo es mayoritaria sino que constituye los primeros reductos misionales induciendo a los curas que la habían estudiado tempranamente a intentar imponerla como hacían con el español. No ocurre lo mismo en el Orinoco ni en Maynas. En las misiones del Meta y el Casanare los jesuitas se ven obligados a traducir la doctrina a cada una de las lenguas nati-

Mucho cuidado tienen los padres de que no hablen los indios sus lenguas particulares, sino ac-  
ta común del pueblo en donde habitan, para que se hallen expeditos en las confesiones y per-  
que se les enseña y predica", (Descripción de 1754, f. 2 en Barnadas, op. cit., p. 154).

vas, incluyendo términos españoles allí donde un concepto no encuentra transmisión fiel. Gumilla reconoce un ilustre antecedente de esta práctica:

"los latinos tomaron del griego muchos términos facultativos de que carecían para explicar muchas dificultades eclesiásticas" (1741:281).

Lo mismo pasa en Chiquitos:

"la diferencia de lenguas es tan notable -se lamenta Knogler- que cualquier tribu aunque a veces cuenta sólo con ochenta o cien hombres y viven en un rincón remoto del monte, habla su propio idioma, no menos diferente de los idiomas de otras tribus distantes, cincuenta o sesenta millas, que el alemán del castellano" (1770:142).

El problema se agudiza por los distintos momentos en que se incorporan grupos distintos: por ejemplo, se reducen los grupos de lengua A y lengua B. No hay criterio alguno para elegir una u otra como general. Pero supongamos que diez años después se reducen grupos de lengua B; de inmediato se programa generalizarla. Si dos o tres años después otros grupos, aún más numerosos de lengua A se incorporan al sistema, el esfuerzo habrá sido vano.

Un aliciente es, desde luego, encontrar que grupos distintos pueden entenderse por hablar lenguas emparentadas:

"teníamos en la reducción de Xéberos algunos doscientos que eran los cutinamas y hablaban la misma lengua y algunos maparinas en Huallaga" (Figueroa, 1661:219).

pero el cuadro habitual frente al número siempre creciente de pueblos diversos lo expresa el mismo misionero de Maynas:

"no se sabía qué lengua hablaban ni que hubiese intérpretes con quien comunicarlas" (1661:219).

Debe pensarse que el problema para el jesuita es doble: no saber qué lengua estudiar o, aún sabiéndolo, estudiarla. No debe ser fácil aprender a comunicarse en lenguas tan distintas aunque la comunicación misma fuera cotidiana. Sin embargo tenemos casos relevantes de poliglotismo: Altamirano se enorgullece de poder aprender dos lenguas por año

"pues con éste y otro medio creo que estas gentes se habrán de someter en menos tiempo y con más seguridad" (Martínez Rubio, 1693:152-153).

Cuando un misionero domina una lengua escribe enseguida su "arte y vocabulario": Marbán, Barace y Castillo aprenden el moxo basándose en la gramática de Aller<sup>3</sup>. El padre Richter redacta en 1685 un **Vocabulario y Catecismo** en las lenguas campa, piura y cunibo, impreso en Quito. Un jesuita anónimo -probablemente Marbán- escribe el **Arte y vocabulario** de la lengua morocosi que se publica en Madrid en 1699. El padre Juan Lucero redacta gramáticas y catecismos en lenguas paranapura, cocama y otras del Marañón en 1661. Lucas Caballero avanza en el conocimiento del chiquitano en su **Relación de las costumbres y religión de los indios Manazicas** de 1706. De 1790 data una gramática de la lengua sáliba escrita en Macuco, que permanece inédita<sup>4</sup>. Es probable que el número de gramáticas y diccionarios sea mucho mayor y que duerman en varios archivos del mundo textos completos o fragmentarios que hablen del enorme esfuerzo etnolingüístico realizado por los jesuitas, inestimable hoy día para el conocimiento de la historia de estos pueblos de la selva, en su mayor parte extinguidos.

La labor de traducción de doctrinas, catecismos e interrogatorios de confesionario se hace aún más difícil por su urgencia. Hay que traducir con rapidez y no siempre se tiene tiempo para traducirlo todo. Un cura que debe abandonar su misión porque la "obediencia" se lo manda, no tiene tiempo de redactar un diccionario para uso de su sucesor: le deja entonces traducciones breves, manuscritos útiles para administrar los sacramentos, fundamentalmente el de la confesión. Ese mismo cura sabe que al mudarse a otra misión tiene que empezar a su vez a estudiar la lengua de sus nuevos catecúmenos. Esta dificultad parece subsanarse en el XVIII dejando mucho tiempo a los misioneros en un mismo lugar.

En todo caso, los temas elegidos en estas ocasiones pueden orientarnos sobre lo que más les interesa transmitir. El padre Acuña, por ejemplo, traduce a seis lenguas estos temas: el pecado mortal, las penas del infierno, el sacramento de la penitencia (la confesión) y la sagrada eucaristía (Mercado, 1684:8). Si el aprendizaje de lenguas choca con muchos obstáculos, los misioneros recurren a un expediente más sencillo: el uso de traductores o intérpretes, "lenguas" o "lenguaraces". Acuña los emplea para caer bien entre los indios. Como los portugueses que él encuentra en el Amazonas no los usan, deben entenderse sólo por señas (1639:78). Hemos visto que al secuestrar jóvenes en las aldeas, los primeros misioneros les enseñan su propia lengua.

"Es necesario que haya intérpretes de todas las naciones y con este fin los procuran y curan los padres" (1661:165).

## 2. La enseñanza de la doctrina y de la liturgia

<sup>3</sup> Leandro Tormo Sanz. El padre Julián Aller y su *Relación de Mojos*, *Missionalia Hispanica*,

13, Madrid, 1956.

<sup>4</sup> Tovar, op. cit.

El adoctrinamiento constituye un recurso básico de conversión. Se piensa siempre que debe comenzar por los niños porque estos son más maleables y están menos arraigados en las concepciones religiosas tradicionales. El padre Fauque señala que formarlos bien temprano significa preservarlos más fácilmente de "los vicios ordinarios de los infieles" (1735:199). Escribe Martínez Rubio

"el cuidado principal para mí son los niños quienes se imprimen mejor y más duraderamente los misterios de la fe *tanquam in tabula rasa* y en ellos como fermento preservan toda la masa pues los adultos, por envidia con los pequeños, acuden a porfía y por fin se hacen dóciles para la enseñanza" (1693:152).

La catequesis infantil responde a la vieja asimilación simbólica del cristianismo entre pureza del niño y pureza evangélica:

"lo que me enternecía más era ver entrar en las iglesias al tiempo de cantar los pájaros unos ejércitos de angelitos inocentes de ambos sexos, separados unos de otros, alabando al Señor en cantos devotísimos y dulcísimos" (Peralta, 1743:117).

La enseñanza se acompaña con pequeños regalos: estampas, navajas, agujas, alfileres, campanitas. Así se les enseña a "vivir como hombres" (Toebast, s/d:266).

Las escuelas elementales para niños, donde según hemos visto se enseña a leer y escribir y se adoctrina, están dirigidas por los mismos jesuitas o por instructores indígenas como en la Chiquitania. En Maynas hay maestros para los aprendices, divididos en sexos y turnos de acuerdo con su edad ("clases") donde una vez rezada la doctrina, unos aprenden el Padrenuestro, otros el Avemaría, otros el Credo. Pasan de una clase a otra por exámenes que el padre les toma "corrigiendo y castigando a los descuidados" (Figueroa, 1661:189). Si un alumno no evoluciona bien puede castigarse no sólo al retrasado, también a su maestro. Como el objetivo de la instrucción es capacitarlos para copiar catecismos, misales, calendarios y piezas de música, se insiste mucho en su destreza caligráfica (Knogler, 1770:156).

La instrucción religiosa -litúrgica y doctrinal- sigue cronogramas precisos y relativamente intensos aunque varían en detalle de misión en misión: los menores de doce años están obligados a oír misa todos los días y el catecismo todas las noches. A los mayores se les exige misa sólo los domingos, cuando se ex-

plica la doctrina<sup>5</sup>. Esta técnica puede variar: Uriarte enseña la doctrina dos veces por día a los niños y tres veces por semana a los adultos (s/d;91). Para Gumilla lo correcto es adoctrinar a los niños dos veces por día pero permitir que los adultos sólo concurren sábados y domingos (1741:513). En Maynas se les reza a los niños y adolescentes todos los días; por la mañana en quichua y por la tarde en su lengua nativa. Hay doctrina general los miércoles, viernes y domingos. La tarde del domingo es asueto para los niños. Todos tienen sermón o plática ese día y en las fiestas principales. En Cuaresma confiesan y algunos - "los que son más capaces" - comulgan (1661:189).

En Chiquitos hay dos o tres horas diarias de enseñanza religiosa, misa diaria matinal, confesión en las fiestas, sermón dominical y predicación de dos días por semana en la Cuaresma (Schmid, 1744a:191). Figueroa se alaba del éxito obtenido por esta enseñanza, habla del gusto y alegría que muestran los maynas al oír la doctrina, repetir lo que se les enseña y comunicarla a quienes no la habían oído.

"Perciben la doctrina porque se les da a entender con preguntas breves y como a niños se les da a beber en sorbos pequeños".

Esta técnica se apoya en que

"no son capaces de razonamientos largos ni de preguntas y respuestas extendidas" (Figueroa, 1661:162)

más aún considerando que en este sistema misional y en este período se enseña por medio de intérpretes.

El optimismo se extiende: Meaurio dice que

"así a los primeros sermones vemos el fruto, viniendo todo género de gentes a nuestros pies bañados en lágrimas, haciendo confesiones generales, reconciliándose enemistades y conociendo a Dios los que antes de veras no lo conocían" (1718:285).

En todas partes los alcaldes despiertan a los indios a las cuatro y media de la madrugada al sonde campanas y trompetas:

"Hermanos! ya es hora... enviad a vuestros hijos e hijas a orar... enviadlos pronto al templo a la misa para que Dios bendiga las obras de este día".

<sup>5</sup> Antonio de Egaña, *Historia de la Iglesia en la América Española desde el Descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX*, Biblioteca de Autores Católicos, Madrid, 1966, p. 400.

A las cinco y media se reza la misa y en seguida viene la explicación de la doctrina; también concurren los recién casados para aprender los derechos y obligaciones de la familia cristiana. Por la tarde los padres explican el catecismo a los niños, visitan a los enfermos, dicen el sermón y cantan las Vísperas (Tapia, 1713:198). En algunas misiones se convoca a doctrina a las dos de la tarde y a las cuatro y media se reúne la "cuadrilla", un conjunto de neófitos instruidos, para guiar las oraciones o participar del sermón. A las cinco y media el cura los acompaña al templo, rezan el Santo Rosario a dos coros -una práctica litúrgica muy apreciada por los jesuitas- y terminan con la Salutación al Ángel.

En muchos casos, los cantos corales se acompañan con violines. Los curas prestan especial atención a la oración como un modo de expresar el éxito de la enseñanza doctrinal. Sin el rigor ceremonial de la misa ni la coerción indiscreta de la confesión, el acto de orar supone que cada indio asume un rol protagónico. Las oraciones se recitan en público o antes de comenzar un curso de adoctrinamiento en la iglesia. Sólo imponen un aprendizaje memorístico. Es cierto que repetir una oración de memoria, muchas veces sin haberla comprendido bien, no desarrolla el intelecto del indio ni le predispone a la indagación teológica. Pero la costumbre -sobre todo cuando se reza colectivamente- se transforma en un modo sencillo de compartir una experiencia religiosa.

Un misionero de Cayena parece haber comprendido este rol de la oración como afirmación individual al enseñarles a sus neófitos la "oración mental", un tipo de devoción que la teología y la iglesia en general habían discutido por largo tiempo.

"Subía los domingos por la tarde al púlpito propiamente un punto y acerca de él iba meditando y discurriendo y de los discursos iba sacando varios afectos de la voluntad, ya de agradecimiento, ya de amor divino, ya de esperanza, ya de dolor de las culpas, ya de otros actos de virtud. Concluía diciéndoles que este era el modo con que habían de tener oración mental. Habiendo oído los indios algunas de estas pláticas se movieron y animaron a practicar la oración mental y por orden del maestro que se le enseñó, iban de dos en dos en diversos tiempos a la peaña del altar de su iglesia, hincaban las rodillas uno de ellos cerraba los labios y abría los oídos para escuchar al otro y este iba retumiando al padre doctrinero en discernir sobre el punto de la meditación que le habían dado, en sacar sus afectos de voluntad y en hacer sus coloquios. Así oraba éste sin distracción porque su entendimiento iba atado a las palabras que en voz alta iba pronunciando. El compañero que oía podía divertirse pero escuchaba atento para aprender. Con este modo de orar se fueron aprovechando mucho las almas de

aquellos que antes habían vivido como brutos sin discurso"  
(Mercado, 1684:75-76).

Los lunes puede haber misa de Réquiem cantada con su Vigilia por los Difuntos y los viernes Rezo de Novena por la tarde. Los sábados se cantan las Letanías de la Virgen o el Rosario por las calles y el Salve en la iglesia. Domingos y fiestas de precepto, el sermón se pronuncia frente a todo el pueblo reunido. Se espera que la educación doctrinal a los niños sea la causa fundamental por la cual las familias acepten y cumplan un cronograma devocional tan intenso.

Pero no sólo los niños reproducen la nueva fe en su ámbito doméstico sino que a las propias familias, una vez cristianizadas, se les asignan otras aún infieles para que las eduquen y vigilen, para que

"no puedan celebrar con tanta libertad y sin testigos sus corrillos... para que con su ejemplo aprendan los deberes humanos y cristianos" (Eder, 1772:138).

A veces el indio cae en la indiferencia o el fastidio:

"calla (le dice uno de ellos a Marbán) que ya me enfadas y yo temo mucho esto que estás diciendo, tanto has hablado... no digas más (1676:141-142).

Sin embargo, el éxito de la enseñanza doctrinal queda asegurado en Moxos: Argamoza puede verificar que la cristiandad está allí "floridísima" y que

"se ven entre estos indios cosas que admiran justamente entre gente política" (Argamoza, 1737:116-117).

Es posible que este éxito tenga otras explicaciones más allá de la organización litúrgica o de las manifestaciones artísticas que la completan y que veremos en seguida. La educación se reserva una cuota de coerción, generalmente expresada en forma de amenaza. El padre Blende dice que

"el miedo los había hecho tan dóciles [a los canoeros Payaguá del río Paraguay] que oían con hambre la enseñanza del misionero y la repetían sin cesar".

Que también sin cesar

"les daba las muestras más sensibles de amistad para ablandar sus corazones"

pero si todo esto falla los amenaza con ser precipitados al "fuego eterno del infierno" (Hace, 1718:208-210).

Gumilla les insiste que el que no crea la doctrina, que él les enseña de parte de Dios, sería

"quemado perpetuamente en la casa del fuego donde viven los demonios" (1741:282).

El padre Steigmiller prefiere combatir la resistencia con procedimientos más enérgicos: el látigo y el corte de la cabellera,

"medios más cómodos para domar salvajes y mantenerlos en disciplina y honradez ciudadana" (1727).

### 3. Las celebraciones piadosas

Así como la naturaleza humana no se eleva con facilidad a las meditaciones de las cosas divinas sin algún auxilio exterior, así también nuestra Buena Madre la Iglesia, conformándose con la disciplina y la tradición de los apóstoles, ha establecido ciertos ritos y empleado ciertas ceremonias: bendiciones, luces, incienso, ornamentos sacerdotales y otros medios para realzar la Majestad del Divino Sacrificio y para excitar a los fieles por estos signos exteriores de religión y de piedad, a levantar su espíritu a la contemplación de los sublimes misterios en ellos escondidos" *Sacrificio Missae*, Ses. XXII, Canon 23<sup>6</sup>

#### 3.1 El marco escénico y arquitectónico

Todas las prácticas litúrgicas y rituales que hemos visto los jesuitas enseñan a sus neófitos se desarrollan en un marco escénico que tiene mucho de pintoresco y monumental. Esta escenografía no es espontánea en aquellos aspectos que a los padres les interesan particularmente. Knogler lo justifica por el hecho de que "el indio no puede razonar" y por lo tanto hay que persuadirlo con cosas espectaculares, tangibles, con imágenes... "hasta que su mente se desarrolle" (1770:170).

Cuando el padre Fauque levanta un altar fuera de su choza para rezar misa, advierte que es

<sup>6</sup> Gaspar Lefebvre, *Para comprender la Misa*, Buenos Aires, 1939

"mucha novedad para estos pueblos, principalmente para las mujeres y niños que nunca habían salido de su país" (1736:387).

Los templos también son una novedad: su tamaño y su ornamentación dan a las celebraciones piadosas un marco irremplazable. Dotados de tres altares, se instala sobre el mayor la efigie del Santo Patrón del pueblo; junto a él una estatua de San Pedro -representante del vicariato que Jesús instituyó en favor de los Papas- y la de algún santo de la Compañía que representa a los propios jesuitas. A la derecha, la impresionante imagen del Crucificado, su rostro dolorido, el cuerpo lleno de sangre, una corona de espinas cifiendo sus sienas. A la izquierda, la imagen dulce y maternal de alguna advocación mariana<sup>7</sup>. Las iglesias se levantan sobre paredes de adobe y se techan con tejas, tortas de barro u hojas de palma. Las más lujosas tienen aberturas cubiertas con vitrales, retablos, púlpitos bellamente labrados, coros, corredores de balaustrada y baranda.

En algunos casos se exhiben figuras de santos o de ángeles, en el interior de hornacinas semiescudidas y cuadros con escenas piadosas o tremebundas imágenes barrocas del infierno. No puede decirse hoy que los neófitos desarrollen prácticas devocionales hacia estas imágenes semejantes a las que sí observan respecto de la Virgen. Incluso tenemos un dato curioso: los Chapacura de Moxos se burlan de aquellos que veneran pinturas o estatuas de dioses mudos y ciegos

"distintos a los suyos que se les aparecían, hablaban o dejaban verse cada tanto" (Fernández, 1726:I-268).

### 3.2 La fiesta de Corpus Christi

Las iglesias se frecuentan masivamente durante las grandes celebraciones religiosas. La fiesta de Corpus es la más lucida entre todas porque se trata de una celebración llena de alegría, un "regocijo". En todas las misiones se moviliza el pueblo entero y todos compiten en multiplicar adornos y ornamentaciones espectaculares. En Maynas se levantan altares y castillos hechos con flores y ramos, frutas y pájaros; las calles se llenan de arcos de palmas. En su Relación (1748) Jorge Juan y Antonio de Ulloa destacan en la ceremonia de Corpus Christi "danzas muy lucidas" entre Guaraníes y Chiquitos. En el Archivo de San Ignacio hay una obra "El Día de Corpus salen a bailar": en su manuscrito se advierten tres compositores: Juan de Araujo (1646-1714) de Chuquisaca y Domenico Zipoli (1688-1726) que murió en Córdoba, Argentina<sup>8</sup>. En Chiquitos se invita a otras tribus a la celebración: adornan las sendas y los

<sup>7</sup> José María Mariluz Urquijo, "Las escuelas de dibujo y pintura de Mojos y Chiquitos", *Anales del Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas*, 3, 9, Buenos Aires, 1956.

<sup>8</sup> Samuel Claro, "La música en las misiones jesuíticas de Moxos", *Revista Musical Chilena*, 23, 108, Santiago de Chile, 1969, p. 22-25.

frentes de las chozas con ramos de palma y también levantan arcos floridos en las entradas de la aldea. Todas las cabañas se llenan de multicolores adornos plumarios. Ponen al paso del Santísimo fieras salvajes bien atadas para significar la sumisión de toda la naturaleza a Cristo, arrojando a su paso granos de maíz para que así bendecido se multiplique metafóricamente en los campos (Fernández, 1726:1-140-141).

Los Baure cubren la plaza con alfombras pintadas de colores muy elegantes. Todos concurren con sus cirios; algunos disparan cañonazos delante de cada altar. La fiesta de Corpus se llena de imágenes: banderas de seda, arcos triunfales, árboles traídos especialmente de lejos y palmas entretejidas (Eder, 1772:372).

### 3.3 Cuaresma y Semana Santa

Así como la alegría y el desborde estético es el signo de Corpus, el tono dolorido y la flagelación son los ingredientes básicos del complejo ritual que domina la Cuaresma y que llega a su apogeo en la Semana Santa. Mientras Corpus recoge las ideas ornamentales y muchas conductas cotidianas del indio, exhibiendo un aspecto intercultural notable, Cuaresma y Semana Santa son una celebración específicamente cristiana. Para lograr su éxito el esfuerzo catequístico debe haber sido considerable.

La Cuaresma se llena de procesiones semanales y sermones dos veces a la semana destinados a crear un clima espiritual adecuado a la Pasión que todos se disponen a revivir. Dice Argamozo que estos sermones toman ejemplares concretos

"al modo que estilan los padres en sus Colegios del Perú con los españoles y [de] aquí resultan efectos muy saludables a sus almas" (1737:112-122).

Al llegar la Semana Santa todo ya está preparado. El primer paso es el Jueves Santo: por la noche se oye sermón y todo el mundo se viste con un "hábito acomodado a la tristeza de aquel santo tiempo"; muchos portan pesadas cruces o coronas de espinas, otros marchan de rodillas, con las manos atadas a las espaldas o con sus brazos abiertos en cruz, o azotándose con disciplinas. La sobrecogedora procesión se cierra con una formación de niños que marchan de dos en dos, llevando los instrumentos de la Pasión. Confluyen por fin en un escenario que reproduce el Calvario y el Santo Sepulcro y allí, uno por uno, ofrecen los frutos de sus sementeras (Fernández, 1726:1-140).

Mientras tanto, las iglesias brillan con luces y alhajas de plata,

"con limosnas y con lo que cada iglesia ha podido costear para el lustre de sus fiestas" (Argamoza, 1737:117-118).

El Viernes Santo reitera el mismo esquema devocional: la adoración de la cruz, procesiones edificantes, buen número de penitentes que marchan contritos, autoflagelándose (Alvarado, 1766:258).

La costumbre de disciplinarse hasta la sangre -por la cual el devoto reproduce su propia *imitatio Christi*-, no es rápidamente aceptada. Una vez, relata el padre Fernández, Satanás le dijo a un chamán:

"mira cómo se azotan los indios, no ves con cuanta razón te predicamos que no te dejes engañar de patrañas de estos salvados?"

y agrega el diablo:

"líbrales tú de esto, volviéndoles a tu bosque porque si no descargaré sobre tus espaldas los mismos azotes" (1726:1-149).

El insólito discurso describe la flagelación como un precio menor para saldar la civilización; se trata del viejo tema teológico y moral del sufrimiento como vía de revelación y del cuerpo y sus pulsiones como territorio de lo demoníaco.

Por fin, el Sábado Santo se desata la alegría pascual. Retorna el espíritu de Corpus. Los Baure suelen entonces armar un muñeco de trapos cosidos, relleno de hierba, que representa a Judas el Traidor. Lo pintan y lo cuelgan de un árbol junto a un negrito que simboliza, como en la tradición medieval, al diablo. Al son del tambor, todos disparan sus flechas contra las dos figuras y luego arrastran y queman sus despojos.

Eder cuenta que una vez un pintor indígena le dio a su Judas una coloración cobriza. Todos le exigieron blanquear la figura antes de flecharla. La ansiedad contenida en la vigilia pascual catartiza simbólicamente contra los blancos porque, entre otras cosas, habían sido blancos los que dieron muerte a Jesús. La Descripción de 1754 dice que en la mañana de Pascua

"sale la Procesión alegre con el Señor resucitado y todos van con luces cantando alabanzas".

### 3.4 Otras fiestas de precepto

El calendario litúrgico abunda en fiestas de homenaje a la Virgen, especialmente la realizada en honor de la Inmaculada Concepción. Es habitual que en

estos casos los procesantes lleven rosarios bien visibles, colgados del cuello, para "demostrar su amor por la Madre de Dios" a la que los Chiquitano denominan Nupaquima (Knogler, 1770:173).

Figuerola relata la fiesta del Santísimo Sacramento en Maynas:

"ésta ha sido de mucha edificación y lucimiento porque en luces, adornos de la iglesia, arcabucería y otras solemnidades, parece excedía lo que pudiera servir de ejemplo aún a otras ciudades populosas y ricas; estas fiestas (lo dice en 1661) aunque no se han dejado, han descaecido de seis años a esta parte con ocasión de las nuevas conquistas de jivaros y otras y por haber faltado muchos vecinos que las celebraban y los que quedan están demasiado pobres y faltos de lo que han menester (1661:159).

### 3.5 Música y danzas

El rol que la música, el canto y la danza desempeñan en estas celebraciones es crucial: los jesuitas del XVII y el XVIII, sobre todos los alemanes, están bajo el vigoroso influjo de la música sacra y coral del Barroco. También las celebraciones chamánicas tradicionales organizan verdaderos torneos de canto, recitación o danza. A los niños se les enseña música casi con tanto ardor con que se les enseña el latín o el catecismo. Hay escuelas especiales de música y canto<sup>9</sup> y no faltan jesuitas que desde los primeros momentos de la reducción destinan una parte importante de su tiempo a enseñar la entonación de composiciones para ser cantadas en los servicios religiosos.

El padre Barace, por ejemplo, enseña el *Gloria in Excelsis*, el *Symbolum Apostolorum* y otras piezas menores cantadas en la misa. En la misión de San Francisco Javier de Moxos se canta los sábados la Misa de Nuestra Señora:

"la ofician los muchachos del pueblo con tanta destreza y gracia que causa admiración oírlos" (Eguiluz, 1696).

Un coro de niñas entona luego un romance al Santísimo Sacramento a lo que sigue un acto de contrición en verso en lengua moxe y un *Alabado* en castellano. En San José se interpreta el mismo romance pero agregándose otros dos, uno en homenaje al Santo Patrón<sup>10</sup>.

Se sabe que los Moxo son músicos excelentes. Actúan en los coros como solistas, instrumentistas, copistas, constructores de instrumentos o maestros de ca-

<sup>9</sup> Luis Paz. *Historia General del Alto Perú, hoy Bolivia*. Sucre. 1919. I, p. 249.

<sup>10</sup> Paz, op. cit., I, p. 41.

pillá. Aún algunos analfabetos dominan la lectura musical<sup>11</sup>. Entre los Baure, Eder adapta las flautas de caña usadas en las fiestas tradicionales para ejecutar música navideña que los entendidos llaman **pastorela**; las combina con el órgano y otros instrumentos. A tal punto logra el consenso de sus neófitos que abandonando todo otro tipo de música, denominan a la Navidad fiesta del **epukiraseko**, por el nombre indígena de esas flautas (1772:100).

En el río Meta y en el Orinoco hay jesuitas músicos que proceden del mismo modo: Alonso de Neyra instituye cantores de punto y órgano: lleva a la misión arpas, rabeles, chirimías, bajos, trompetas y clarines logrando que los indios los toquen "con eminencia". Le enseña a los Achagua a componer versos en su lengua pero siguiendo el metro español, piezas que los neófitos cantan en todas las fiestas de precepto (Tapia, 1713:198). Los de Atanarí cantan en las misas y en la fiesta de San Joaquín entonan las letanías de la Virgen, el **Salve** y algunas canzonetas compuestas por su misionero (Mercado, 1684:56). Gumilla anota que

"es cosa reparable cuánto les encanta y embelesa la música... cuánto los atrae y domestica; cuánto aprecian la gala que hacen aquéllos cuyos hijos ha destinado el misionero a la escuela de música" (1741:515).

En la Guayana se canta a dos coros y los más jóvenes entonan dos motetes en la Elevación. Un indio instruido entona el canto llano y preside el coro (Lombard, 1733:48) Pero donde la música llega a destacarse más es en Chiquitos. Oigamos lo que nos cuenta el padre Knogler:

"La música es mejor de lo que muchos europeos se imaginan. Tenemos buenos órganos, a veces dos en una iglesia, contrabajos, tres o cuatro violas, catorce o más violines, arpas, flautas y algunas trompetas que son los únicos instrumentos que se importan. Hay buenos conjuntos vocales de cuatro voces. Todos los músicos aprenden la práctica y la teoría de su arte en la escuela, donde se perfeccionan en solfeo y desarrollan el sentido rítmico marcando el compás con la mano como un director de coro. Las composiciones que se cantan y tocan son fáciles pero agradables al oído y adecuadas para esta gente. Su autor fue un italiano, uno de los más famosos organistas de Roma que después de ser ordenado, siguiendo su vocación, abandonó su patria y se fue a América para embellecer los oficios divinos de su arte" (1770:174).

<sup>11</sup> Claro, op. cit., p. 12.

Ya a principios del XVIII todos los neófitos de Chiquitos cantan en la oración con modo llano, niños y niñas en los senderos de las aldeas, al pie de las cruces. Los adultos lo hacen en sus casas, separados hombres de mujeres (Fernández:1726, 1-37). Cuando los Manazica aprenden a cantar las letanías a dos coros -dice el autor de la *Noticia Anónima*- "se imaginaban ya llevados al cielo y no se cansaban de oírlos" (Anónimo A, s/d:58).

Es el padre Schmid quien lleno de entusiasmo por la música, la desarrolla como lugar por excelencia de la devoción religiosa. Sus superiores le encargan la enseñanza musical y la fabricación de instrumentos. El mismo aprende a construirlos. Hace los de cuerda con madera de cedro: además de violines y cellos hay clavicordios y espinetas. Cuando relata que estudió música en su juventud entiendo que Dios

"deseaba que a través de mí sus indios se hicieran músicos y supieran alabarlos ya en esta vida con cánticos y música instrumental"

Agrega que por la música

"elevarían sus almas al cielo y se mostrarán dignos de escuchar un día la música de los ángeles por los siglos de los siglos" (1744b: 194-195).

Schmid es capaz de tocar el órgano, la cítara, la flauta, la trompeta, el salterio, la lira en modo mayor y menor.

"Todos nuestros pueblos resuenan ya con mis órganos. He hecho un montón de instrumentos musicales de toda clase y he enseñado a los indios a tocarlos. No transcurre ningún día sin que se cante en nuestras iglesias. Hemos conseguido que gente que hasta hace poco aún vivía en la selva virgen junto con animales salvajes, separa bastante bien alabar a su creador con cítara y órganos, bombos y bailes en rueda" (1744a:192-193).

Precisamente estos bailes -que no se diferencian en lo formal demasiado de aquellos que los jesuitas ven como "danzas indecentes" cuando tienen lugar en el marco de las libaciones tradicionales- son inseparables del desarrollo musical. La danza involucra a todo el mundo en Corpus, en la fiesta de la Santísima Trinidad o en la fecha patronal<sup>12</sup>. Los bailarines aparecen ataviados con pieles de mono, plumas de ave o portan escudos también hechos de plumas, cosidos a telas diseñadas con motivos zoomorfos (Eder, 1772). Nadie repara en el sesgo

<sup>12</sup> Claro, op. cit., p. 12; Dale A. Olsen, "Música vespéral Mojo en San Miguel de Isiboro, Bolivia", *Revista Musical Chilena*, 30, 133, Santiago de Chile, 1976.

pagano de estas danzas; ahora ellas nutren el entusiasmo popular por las celebraciones piadosas y logran que nadie falte a las procesiones.

En el pueblo mojeño de Exaltación, durante la Danza de los Macheteros, se ponen varias cruces por todas partes cuando llega la fiesta de San Juan Bautista o cuando se consagra un nuevo templo. Los danzantes cantan mientras blanden sus machetes y sus espadas de madera, yendo de cruz en cruz, deteniéndose frente a los altares, seguidos por toda la gente<sup>13</sup>.

### 3.6 El teatro piadoso

Por último, además de las procesiones, la música y la danza, las representaciones teatrales completan el amplio espectro artístico en que se desenvuelve la devoción. El padre Neyra -a quien vimos enseñando composición y ejecución- escribe algunas comedias hagiográficas y autos sacramentales que pone en escena frente a la aldea en pleno. Los actores indígenas recomponen de este modo, con nuevos argumentos y nuevo léxico, las viejas representaciones chamánicas llenas de mímica hilarante y dramáticos éxtasis. No es extraño entonces que este teatro piadoso los tuviera

"embelesados, aficionados y cautivos para atraerlos a la enseñanza cristiana" (Tapia, 1713:198).

Las obras de teatro se representan los días de fiesta mayor y sus tramas son por lo general historias edificantes: en Chiquitos se presenta *La vida de Eustaquio*, un pagano converso que luego fue canonizado. El propio Jesucristo lo exhorta, apareciéndosele entre los cuernos de un ciervo mientras caza. Este episodio les resulta apropiado a los curas para mostrárselo a los cazadores que forman el auditorio. Para que esta representación tenga la dosis necesaria de realidad, se tala un pedazo de monte y así los neófitos la observan dentro de la propia escenografía. Tanto la obra como las muchas canciones que la integran se desarrollan en lengua chiquitana. Tampoco es extraño que la gente pida la repetición del espectáculo atrapante. Según Knogler, el pedido se hace en estos términos:

"déjennos ver otra vez a Eustaquio para que entendamos mejor el amor de Jesucristo, nuestro Padre, y nos arrepintamos de nuestra ingratitud con la cual pagamos los beneficios que recibimos de él".

En otra oportunidad se representa la historia de San Francisco Javier, obra que a Knogler le parece "un verdadero melodrama" (1770:180-181).

<sup>13</sup> Claro, *op. cit.*, p. 14; B. Ares Queija, "Las danzas de los indios: un camino para la evangelización del Virreinato del Perú", *Revista de Indias*, 44, Madrid, 1984.

#### 4. Los sacramentos

Mientras la catequesis, la práctica litúrgica y las celebraciones piadosas son técnicas colectivas de conversión, la administración de los sacramentos constituye una relación estrictamente personal entre el cura y el catecúmeno. El carácter obligatorio e irreversible del rito sacramental no sólo lo impone como paso ineludible en la vida cultural sino que los propios jesuitas lo utilizan como un modo de presión personal justificada, porque en definitiva es el sacramento el que rescata al indio del pecado y asegura la salvación de su alma.

El control laxo que se observa en las fiestas y las procesiones o la libertad espontánea y jovial, difunde la creatividad que aflora en la música, la danza o el teatro, desaparece cuando se celebran actos sacramentales. Se eligen los trozos musicales más serios para la Eucaristía; la atmósfera contrita del momento en que se administra el sacramento apunta a convencer al indio de que transcurre un episodio clave de su conversión. De todos modos, la administración de los sacramentos tropieza con el hecho de que la mayor parte de los indios están frecuentemente dispersos en sus chacras y pastizales, cazando o pescando (Figuerola, 1661:158-159).

De los siete sacramentos establecidos por el dogma católico no nos referiremos aquí ni a la confirmación -que no aparece en las fuentes- ni al matrimonio, que hemos visto en el capítulo 3 ni a los órdenes sagrados porque ninguno de los neófitos fue ordenado sacerdote en las misiones jesuíticas.

##### 4.1 El bautismo

Al observar los ritos de purificación entre los Manazica, Fernández cuenta que el chamán rocía el alma del difunto para limpiarla de pecados "como si fuera agua bendita" (1726:I-278). El bautismo borra el pecado original y sanciona la alianza entre el bautizado y Cristo. A la vez, el santo óleo destruye el poder de Satanás sobre la persona. Como rito purificador, el bautismo avanza sobre los ritos tradicionales en la medida en que el bautizado queda civilizado mediante su ingreso sacramental a una comunidad de fieles.

No es sólo un cambio metafórico sino también sociológico. Pero es cambio que no requiere ser consensuado; no es un derecho personal sino una imposición de la fe tendiente a salvar el alma del bautizado, razón por la que los jesuitas hacen del bautismo un arma de lucha contra el demonio y un símbolo que manifiesta el éxito de la evangelización.

La primera dificultad consiste en determinar la conveniencia de apelar al bautismo masivo o, por el contrario, reservarlo a los niños, a las personas en trance de muerte y en último lugar a los neófitos ya instruidos en el dogma. La actitud paradigmática de fray Toribio de Mogrovejo en el Perú de practicar

bautismos en masa no fue del todo aceptada por los jesuitas. El padre Cueva, misionero de Maynas, sólo bautiza niños y moribundos, consciente del recelo que experimentan los adultos cuando ven inscritos sus nombres en los registros eclesiásticos (Figuroa, 1661:182-186). Pelleprat piensa que

"así como sería una gran imprudencia conferirlo a todo el mundo, también sería una gran crueldad negarlo cuando tienen verdadera necesidad" (1655:87).

El padre Creully, misionero en Cayena, confiere el sacramento a aquellos neófitos sobre "cuya perseverancia en la fe estaba seguro". Otro texto dice que

"al principio sólo bautizaba a los niños en peligro de muerte, evitando hacerlo con los adultos de extremada flojedad y natural inconstancia" (Anónimo B, s/d:377).

Las cifras que aparecen aquí y allá son, sin embargo, bastante elocuentes para inferir que esta cautela no está tan generalizada y que aunque no se llega al bautismo masivo, hay cierto interés por multiplicar los óleos y esto por distintas razones. En el período 1636-1661 se celebran en Maynas 3.300 bautismos de los cuales 1.500 son administrados a niños (Figuroa, 1661:165). En general, los jesuitas pueden revalidar los bautismos de aquellos adultos que lo habían recibido sin saber lo que les daban (Mercado, 1684:9). No deben olvidarse de recorrer las chozas observando si ha nacido algún niño o si alguien agoniza (Gumilla, 1741:515). Si por algún motivo un padre debe marcharse de la reducción debe dejar una o más personas instruidas para impartir el sacramento con la mayor solemnidad posible. Gumilla dice que sin esa "función" el pueblo se va "aficionando a la vida civil" (1741:287).

Las resistencias al bautismo son frecuentes. Todas las fuentes consultadas coinciden en señalar que el óleo artículo mortis es mal mirado porque se le atribuye la muerte del enfermo. Ningún padre o madre permanece tranquilo durante el bautismo de su hijo: en los primeros tiempos no se comprende el rito ni por qué debe reemplazar a los tradicionales. Los indios

"juzgaban supersticiosamente ...que lo mismo es bautizarse que morirse al punto" (Martínez Rubio, 1693:156).

Otros prefieren conducir a la selva a sus enfermos antes que bautizarlos (Mercado, 1684:49). Figuroa cuenta el caso de un viejo que dijo que no quería hacerse cristiano. Se rehusaba porque no podía memorizar la doctrina ni responder las preguntas del catecismo. El padre lo convenció de que no memorizara, que sólo oyera, creyera, se doliera de sus pecados. El viejo admitió el bautismo, finalmente.

"Esto pasa... no es uno sólo sino en muchos que rehúsan el bautismo por semejantes dificultades" (Figueroa, 1661:163).

A veces la resistencia se debe a no entienden la preceptiva bautismal más que el propio catecismo: cuando un indio se dispone a bautizar a otro -acto que el dogma permite cuando no hay sacerdote- un tercero le advierte que no lo haga porque el cura podría enojarse. Para el ingenuo neófito, la administración de los óleos funciona como un privilegio chamánico (1661:234). Otras veces no se aceptan, lisa y llanamente, los argumentos básicos del bautismo: dice Eder que

"me sucedió un día que les explicaba con lenguaje sencillo el pecado de nuestros primeros padres; en un comienzo me oían con gran atención pero luego apenas si podían contener la risa; al preguntarles la causa, me respondieron que ellos habrían hecho lo mismo, pues no podían concebir con sus ojos un fruto maduro y atrayente sin cogerlo; y que si era de Dios y éste lo quería para sí debía haber advertido a nuestros primeros padres!" (1772:94).

A veces los pretextos son más fútiles: un moribundo rechaza el bautismo porque hay tormenta. Cuando escampa, acepta el óleo y poco después se muere (Anónimo, 1739-1744:339). Las resistencias sólo se derrotan con paciencia: cada pleito ganado constituye un caso ejemplificador como el del cacique enfermo que narra Marbán:

"fuimos instruyendo en las cosas de la fe y es cosa admirable que todas las personas que le asistían [al cacique] le persuadían con notable eficacia que creyese todo cuanto le decíamos".

El cacique musita "soy hijo de Dios". Los curas se apresuran a explicarle la condición de la Virgen como madre de Dios y de todos nosotros:

"que tenía por Hijo al mismo Hijo de Dios que se llamaba Jesús".

El jefe vuelve a musitar: "Jesús y María" (1676:143).

Si el discurso ejemplificador de tono moral no funciona, puede apelarse al discurso amenazante. Tomemos como caso uno de Figueroa:

"parece mostró el Señor que era buena obra y le agradaba la ocupación de revalidar estos bautismos porque había una india mayna con quien el demonio tenía mal trato muchos años con tanta desvergüenza que no la dejaba en parte alguna que no la

molestase. El mismo día de la revalidación de su bautismo parió un monstruo a manera de sapo, de muchas manos y pies, asquerosísimo y sobre manera fiero, quedando la india más muerta que viva. Apareciósele después el demonio [como] incubo, aunque de lejos, espantándola y riñéndola mucho, la dijo que después del agua que le habían echado no podía ya llegar a ella, con que la pobre quedó libre de aquella infernal bestia" (1661:163).

Está claro que el bautismo funciona aquí como exorcismo, como rito que expulsa los demonios del cuerpo. Si se tiene en cuenta que tanto en el texto evangélico como en la sabiduría popular del XVII las enfermedades no son otra cosa más que posesiones demoníacas, el bautismo tiene un alcance terapéutico, es una cura milagrosa. Uriarte no vacila en asegurar que varias personas han recobrado su salud "y aún mudado del todo su natural" después de los óleos (s/d:94). Pelleprat mismo narra varios casos de moribundos que recuperaron la salud con el bautismo (1655:87-88).

#### 4.2 La eucaristía

Como es lógico, los misioneros dan a la comunión un lugar fundamental en el culto. Todos los procedimientos rituales que la anteceden, especialmente el Sacrificio y la Elevación, y que se organizan en la misa, sirven para atraer a toda la población reducida domingo tras domingo. Knogler opina que

"los elementos principales de esta ley de Cristo son los oficios divinos. Donde ellos son descuidados y van decayendo, ninguna cosa sirve de nada" (1770:173).

En las crónicas parece un cánón literario relatar minuciosamente la organización de la misa y los recaudos tomados para que los neófitos concurren y comulguen. Puede decirse que el modo de evaluar el progreso de una misión no es el número de bautizados sino el modo en que se celebra el oficio divino y el consenso que logra en la comunidad. Niel se complace con el fervor, el respeto y la devoción que despliegan entonces los catecúmenos de Moxos (1705:138-139).

Es que el desarrollo del acto reproduce a sus ojos una ceremonia explícitamente sacrificial: según el dogma de la transustanciación que los misioneros enseñan cuando pueden, el Hijo de Dios se ha convertido en un pequeño disco de harina, la hostia: se trata del hijo substituido por un alimento vegetal, una típica conversión sacrificial. Más aún, el sacerdote sacrifica, en el momento culminante de la Elevación, una representación del Hijo-Dios y luego todos participan, uno por uno, de la devoración del sacrificado, devenido alimento y cosa sacra. La comida colectiva del Padre (en la medida en que el otro dogma, el de

la Trinidad, reúne Padre e Hijo en una sola persona) debe interpretarse como homóloga de la comida sacrificial del jaguar -por ejemplo, entre los Moxo- que según los mitos autóctonos representa al padre originario de la humanidad.

Resulta lógico que esta inquietante similitud atraiga a los neófitos, más allá de la evidente presión que los curas ejercen para asegurar la concurrencia.

El orden de la misa sigue cánones más o menos parecidos en todos las misiones: antes de celebrarla, se reúne delante de la casa del cura la "cuadrilla del rezado", jóvenes varones y mujeres hasta su primer parto, que repetirán todos los días las oraciones del catecismo en español. La misa se canta y sólo actúan en ella músicos expertos. En las misas ordinarias, donde sólo se reza, la oración es acompañada por flautas y violines. El cura se sienta en el presbiterio y explica en lengua nativa algún punto de la doctrina, tomado por ejemplo de las Pláticas del padre Parra o algún texto similar, adecuado a alguna parábola insertada en el Evangelio del Día. Si en la misión hay mestizos hispanoparlantes o soldados se repite el sermón en español (Alvarado, 1766:258).

Al término del oficio, la cuadrilla entona el Alabado y luego el cura los instruye sobre las labores diarias (Alvarado, 1766:256-257). Por el mismo motivo, a la salida de misa el cura se planta en la puerta del templo y provisto de una tablilla semejante a las usadas en las porterías de los colegios, pasa lista llamando a cada uno por orden alfabético. De ese modo detecta a los remisos con quienes ajusta cuentas el sábado siguiente, por la tarde. Aprovecha para distribuir el trabajo con órdenes y licencias entregándoles a quienes tabajan como remeros o deben ausentarse a sus huertos o cotos de caza.

Estas licencias quedan asentadas en otros cuadernos, los "diarios", para conocer con exactitud las faltas y los jornales que devengan por su trabajo. El sábado a las cuatro y media de la tarde, cuando todos deben acudir para el Rosario y las letanías de la Virgen, forman dos filas delante de la casa del cura. Allí se denuncia a quienes no han concurrido a misa y se les entrega al alcalde de justicia para que los azote o los ponga en el cepo según la sentencia del misionero. "Sea hombre o mujer -dice Alvarado- en todas edades reciben su penitencia" (1766:253-254; Cervellini, 1737:343).

Con los mismos objetivos, también para Pascua Florida el cura distribuye unas cédulas -como las que usan los curas párrocos- y por ellas se sabe qué individuos han cumplido con el precepto. A los renuentes se les castiga sin dispensa alguna hasta que cumplan (Alvarado, 1766:254). Este conjunto de medidas describe hasta dónde la misa obligada funciona como control social del trabajo pero también parece describir cierta reticencia del indio a concurrir. Aunque el padre Schmid asegura que en misa la gente llora, suspira y se autoflagela (1744:192) no se puede pensar que el consenso fuera general, justificando

los temores del padre Knogler de que no se debe permitir la decadencia de los oficios divinos.

Durante la Cuaresma, todos cumplen después de la Elevación el precepto de la comunión pascual prescrita desde el Miércoles de Ceniza hasta Pentecostés. Incluso se lleva el Santísimo a la casa de los enfermos o de los viejos que no pueden ir a misa (Cervellini, 1737:343). En estos casos, los jesuitas se aseguran que el inválido no escupa ni masque la hostia; hasta llegan a revisarle la boca para ver si no queda algún resto sin tragar (Figuroa, 1661:295).

Estas costumbres del tiempo jesuítico perduran tras la Expulsión de la orden: en su Informe al virrey de Buenos Aires de 1792<sup>14</sup>, el gobernador Lázaro de Ribera dice que los naturales de Moxos siguen oyendo misa antes del trabajo y por la tarde rezan el Rosario; rezan la doctrina los domingos en la iglesia y todos los días se explica una Cartilla Real formada principalmente para que los nativos conozcan mejor la autoridad de la monarquía. Los enfermos siguen llamando al cura para sacramentarse; los recién nacidos son bautizados apenas nacen.

### 4.3 Confesión y penitencia

De todos los sacramentos, este es, desde luego, el más estrictamente personal, el instrumento utilizado por el misionero para vigilar hasta la mayor intimidad posible las costumbres, los hechos, las debilidades de sus neófitos. Así como las prácticas que rodean la Eucaristía permiten reconstruir el vínculo entre la devoción religiosa y el trabajo organizado, las preguntas del Confesonario constituyen una rica fuente de información etnográfica. Lamentablemente sólo conservamos algunos modelos de interrogatorio aplicados a pueblos determinados; no sabemos si estas listas de preguntas variaron en el tiempo, si los confesores hacían de ellas un uso literal o más bien elástico y sobre todo no tenemos las respuestas del confesante. Es innecesario decir que los confesores buscaban los pecados y que en las sociedades selváticas el gran pecado era la apostasía, es decir, la conservación de las pautas religiosas, las costumbres domésticas, los ritos chamánicos, la magia de guerra, las prácticas de control demográfico. El pecado mayor es una conversión imperfecta, fingida o tolerante de lo tradicional. Gracias a esto las preguntas del confesor son más una indagación etnográfica que una investigación moral.

Por supuesto, la desobediencia surge como un pecado derivado del anterior: el incumplimiento de la preceptiva moral establecida en los catones jesuíticos lleva al indio a cualquiera de los siete pecados capitales: si desobedece las instrucciones laborales cae en la pereza y así todo. Si la evangelización viene a

<sup>14</sup> Méndez Suárez, op. cit., p. 427.

rescatar a los indios de las manos de Satanás debe hacerlo redimiendo sus almas del pecado, concebido así como la condición existencial de lo demoníaco.

La primera pregunta que surge es hasta dónde el indio comprende -o justificase interrogatorio tenaz y profundo, tan preocupado en apariencia por su vida familiar, sus sentimientos, su cuerpo. Figueroa cuenta que en 1642 un ladino cristiano enfermo de viruela le confesó una multitud de pecados. Cuando el confesor descubrió que le estaba mintiendo, el indio le dijo que creía que cuantos más pecados confesase más rápido vencería su enfermedad: la confesión era para él -como para los guerreros Moxo- un rito terapéutico o catártico (1661:166-167). A menudo el confesante no entiende la pregunta, da respuestas sin sentido, se limita a repetir la inquisición del confesor (1661:276).

En otra oportunidad, una anciana se cree incapaz de responder y llama a otras mujeres para que lo hagan por ella. Otros muchos están persuadidos de que el sacramento de la confesión es un acto mágico y que la pregunta debe ser repetida como un conjuro (1661:276). El padre D'Ette dice que

"lo que más cuesta a un misionero que no conoce el genio de estos pueblos es oír sus confesiones: se hacen muy embarazadas según el modo con que se les pregunta porque es de saber que responden mucho menos conforme a la verdad -a las preguntas que se les formulan- que conforme al tono y modo con que se les pregunta. Pongo por ejemplo: si se les pregunta ¿habéis cometido tal pecado? Responderán que sí aún no habiéndolo cometido. Si se les dice ¿no habéis cometido tal pecado? Responden que no aún habiéndolo cometido muchas veces. Si después se les hacen las mismas preguntas tomando otro rodeo, confesarán lo que habían negado y negarán lo que habían confesado" (1731:45).

A veces el confesante se niega a hablar en la lengua general; sólo acepta confesarse en su lengua nativa lo que impide el sacramento si el confesor la ignora. Mercado juzga esta estrategia como "barbaridad" y "perniciosa dislate" (1684:11-12).

Dice el padre Castillo que es menester

"tener arte para preguntar a los indios las cosas que si ellos se persuaden que buscamos el sí, aunque no lo busquemos, si no es saber la verdad, dirán fácilmente que sí a todo" (1676:361).

Entre la variedad de temas que toca el confesor, la obediencia del neófito ocupa un lugar destacado. El *Confesonario de Itonamas* contiene las siguientes inquisiciones:

(XXI) ¿Se ha golpeado a los padres? [se refiere aquí a los propios padres del confesado]. (XXIV) ¿Se los desobedece? (XXV) Se desobedece a los sacerdotes? (XXVI-XXXII) ¿Se ha hablado mal de ellos? ¿Se ha deseado matarlos? ¿Se los ha odiado? ¿Se ha hablado mal del prójimo? ¿Se ha deseado matar a algún superior? [en referencia a los alcaldes] ¿Se le ha negado la palabra al enemigo?

En su *Cathecismo* Marbán le pregunta al indio:

(XXII) ¿Aborreces al jesuita que enseña las palabras de Dios?

Esta colección de preguntas -partiendo de la base de que la primera pregunta del confesor siempre es si el indio se ha confesado antes y la segunda si se ha cumplido con la penitencia impuesta- revela la preocupación del jesuita por su prestigio social, por su preeminencia política. Las preguntas sobre la vida sexual o las prácticas mágicas sólo apuntan a erradicar las tradiciones. Las preguntas sobre la obediencia al cura le demuestran si él es realmente capaz de erradicarlas. Los indios intuyen el interrogatorio confesional como un control social: en Maynas muchos entienden

"que los pecados que habfan de confesar eran el no acudir a las chacras y sementeras y otras cosas del servicio a sus encomenderos" (Figueroa, 1661:167).

Con todo, la literatura jesuítica abunda en el éxito de la confesión como práctica. Figueroa dice que una vez vencida la sorpresa del indio de que el cura hablase su lengua, algo que los dejaba absortos, el trámite se hace más sencillo:

"siendo los mainas los más faltos de doctrina tienen entre ellos almas que le temen y con toda su rudeza se guardan de pecar para confusión de muchos entendidos" (1661:168).

La confesión la hacen después de haberse preparado

"con atención, silencio y retiro y buena distinción de especies y números de los pecados" (1661:189).

Se busca que todo el mundo se confiese: un sacerdote de Maynas hace en Cuaresma entre 600 y 700 confesiones (1661:242). Mercado estima que algunos adultos

"estaban tan adelante en la cristiandad que confesaban y comulgaban algunas veces entre año (1684:56).

En Chiquitos, el confesor trabaja siete y ocho horas por día (Fernández, 1726:1-113). Gumilla, por su parte, no duda de la sinceridad del confesado, su brevedad, la ansiedad y el tenor con que acude al sacramento. Una noche lluviosa viene a verlo un indio muy atemorizado; le pide las disciplinas y comienza a propinarse fuertes golpes en la espalda, llorando. Confiesa que el demonio lo ha engañado y que viene a confesarse para "desenjojar a Dios" (1741:283-284). En Moxos, la confesión es práctica corriente: los neófitos lo hacen en las fiestas del Señor, de la Virgen y de algunos santos; todos se confiesan varias veces por año (Argamozo, 1737:117).

Un dato interesante es que también deben confesarse los chamanes: el *Catecismo de Marbán* les reserva una sección. La materia del sacramento de la confesión es el pecado como inspiración diabólica. Veremos aquí como clasifican los jesuitas al pecado y qué rasgos atribuyen a Satanás los textos del confesonario. La lujuria es uno de los que más preocupan porque trastorna el orden social y conduce a la violencia: la pregunta XI de Marbán inquiriere si las mujeres se untan con ciertas hierbas para atraer a los varones. Lo sexual deviene protagonista esencial del *Confesonario de Itonamas*:

(XVII) ¿Se ha mirado a alguna mujer en la iglesia con ánimo de fornicar con ella?

Más adelante se inquiriere el estado civil del confesado, si vive amancebado, si ha fornicado con mujeres casadas, si con solteras, si lo ha hecho con parientes, cuántas veces en cada caso. Mercado cree que "estas gentes se han connaturalizado" en la ley de la carne y que es una suerte que

"los ángeles de guarda de estos miserables gentiles [sean] purísimos espíritus que aborrecen el vicio de la carne, han alcanzado de Dios con sus ruegos que vayan allá [a las selvas] los misioneros de Jesús para quitarles las carnalidades" (1684:19).

Algunos jesuitas, como Steigmiller, no están tan preocupados: no se deben ser muy exigente en la primera fase de la evangelización

"hasta que comprendan por sí mismos en la enseñanza cristiana el horror de este vicio".

El jesuita se refiere a la poligamia que con la fornicación y el adulterio forman los casos más graves de lujuria. Es cierto que el control de los "excesos sexuales" ha sido ejercido en tiempos prejesuíticos por los capitanes de guerra, aquéllos, por ejemplo entre los Baure, que tenían el privilegio de curar las heridas sufridas en combate. Estos capitanes reunían a sus guerreros y les exigían

confesar "sus pecados de sensualidad". La confesión garantiza la curación (Altamirano, 1699:115).

La soberbia es otro de los pecados capitales que los indios exhiben en su desmedez. Tanto Mercado como Fauque entienden que al reducirlos a la "modestia cristiana" se vestirán. Aunque el último deduce otra ventaja más del vestido:

"necesitarían más cosas, serán más laboriosos y huirán de la ociosidad, tan funesta en sus consecuencias" (1736:397-398).

En efecto, los indios fueron provistos de camisetas, mantas, pedazos de lienzo (Mercado, 1684:17), sobre todo los del Orinoco, donde Fauque cree que no hay en todo el continente "infamia semejante".

La avaricia aparece en ciertas costumbres relacionadas con el parto, el puerperio y la lactancia. Uriarte recuerda que amamantar a los niños "es una de las principales obligaciones del santo matrimonio". Teme que si un niño mama el pecho de una nodriza, también absorba "la mala inclinación de quien la recibe" (s/d:85)<sup>15</sup>. El caso de la mujer que da a luz dos gemelos y cuyo marido, siguiendo la costumbre, los entierra vivos, demuestra otro caso flagrante de avaricia (Uriarte, 1754:102-103). Es curioso que el homicidio no se relacione en la moral jesuítica con la ira, sino con la avaricia; es avaro quien le resta al otro la posibilidad de disfrutar de la vida.

A las libaciones se las vincula con la gula; el hurto -rigurosamente vigilado por los misioneros- no se incluye en ningún pecado capital y puede repararse automáticamente llevando el botín a la casa del cura (*Confesonario de Itonamas*, LII).

Finalmente, la apostasía es un fenómeno cultural que surge como el gran pecado en tanto negador de la Revelación.

"Es ordinario que sea más malo quien abandone la fe, que quién jamás la ha profesado (Fernández, 1726:I-197-198).

Lo interesante es detectar apostasías colectivas que sugieran el estallido de movimientos mesiánicos: los testimonios no son del todo claros en este sentido. Veamos algunos casos:

1. Acuña cuenta la historia de un indio que se finge Dios, hijo del Sol y que admite que le expliquen al dios católico pero termina rechazándolo al no poder verlo. Todas las noches sube al Sol en espíritu (1639:64).

<sup>15</sup> Era común en la época creer que las características morales eran transmitidas a través de la leche materna, lo que entre otras cosas, liberaba al varón de la responsabilidad por la transmisión de rasgos indeseables.

## 2. Fernández dice que

"sucede entre bárbaros que el pueblo indómito se va en pos de quien tiene entre ellos alguna soberanía y preminencia" (1726:1-157).

3. La **Noticia Anónima** denuncia que Satanás excita a un grupo de indios. Los rebeldes rodean a un joven chamán que poco antes ha aceptado el cristianismo y le espetan el siguiente discurso:

"tu das oídos a los engaños de un embustero que te embauca [el jesuita] y te haces el vil instrumento de sus perniciosos intentos. Reconoce tu culpa, pide perdón a los dioses, repárala cuanto antes, representa al cacique sus promesas y sus obligaciones y ambos de concierto trabajad en restablecer la religión de vuestros padres que está próxima a su ruina; si no lo haces, se vengarán los dioses de un modo tan ruidoso que llenarán de terror todos los pueblos de la comarca" (Anónimo A: s/d:53).

El joven injuriado responde así:

"muy débiles deben ser estos dioses nuestros si este extranjero es enemigo, ¿por qué [ellos] no se valen de su poder para hacerle pedazos o para echarle muy lejos de aquí y quitarle la gana de volver a este país? ¿Por qué piden asistencia ajena para defenderse? ¿No pueden defenderse a sí mismos? O no son lo que quieren parecer o no quieren parecer lo que son" (s/d:54).

Se trata de un discurso ejemplificador tendiente a divulgar el poder de los misioneros, pero es evidente que el argumento del texto es una rebelión. Las preguntas de los confesonarios -hemos visto- se esfuerzan por rastrear tempranamente estas tendencias subversivas.

## 4. Gunilla dice que ocurre con frecuencia que una vez reducidas las tribus, algún "viejo taimado" o alguna "vieja funesta" sueñan que el jesuita los ha congregado para engañarlos, para esclavizarlos lejos de su país. Estos "delirios" los pergeña el demonio o la "natural fantasía" del indio. Por supuesto, experiencias oníricas semejantes se apoyan en la memoria popular de las antiguas malocas españolas o portuguesas.

Finalmente, ¿cómo aparece el autor de todo mal en los confesonarios? La idea matriz es que el indio comete maldades inducido por Satanás y por ello no debe

hablar con él ni dejarse llevar por sus palabras. El **Confesionario de Itonamas** establece la siguiente preceptiva:

(LVI) Los pecados irritan a Dios. (LVII) Si los pecados no se limpian, el iablo lo lleva al pecador al infierno. (LVIII) El diablo es amigo del que conserva sus pecados y no los confiesa, camina con el pecador, duerme con él. (LIX) Es necesario amar a Dios para que en el momento de la muerte se pueda ascender al cielo. (LXI) El diablo se lleva a quien habla mal de los sacerdotes. (LXII) No se puede comulgar sin confesión porque Dios rechaza al pecador.

En todo momento, la ira de Dios no es un acto de maldad contra el neófito sino una demostración de misericordia, una invitación al arrepentimiento, el perdón y la penitencia. También a la mujer se le dice -un poco más brevemente- que si no obedece al padre se la llevará el diablo al infierno (LXXX).

¿Cuáles son las penitencias? Los textos conservados sugieren que en todos los casos se ordenan rezos adicionales a los prescritos en las ceremonias públicas. El **Confesionario** prescribe:

1. Cantar un Rosario a Nuestra Madre del Rosario por las almas del Purgatorio.
2. Cantar cinco Alabados a Nuestro Padre después de la comunión.
3. Oír misa de Nuestro Padre para obtener su perdón.
4. Cantar cinco Alabados a Nuestro Padre y rendirle gracias al Santísimo Sacramento.
5. Cantar cinco Padrenuestros y cinco Avemarías por las almas del Purgatorio (preguntas LXVI-LXVIII).

Recuérdese que estas penitencias sólo cubren el aspecto de la liturgia penitencial, es decir, se vinculan con un hecho considerado pecado por el dogma. Pero ese mismo hecho es considerado a la vez delito por la ley y entonces, aún confesado y absuelto de su pecado, el transgresor debe someterse a la ley ejecutada por los alcaldes indígenas pero supervisada por los propios jesuitas. La absolución sacramental no lo libra del escarnio público ni de los azotes.

#### 4.4 La extremaunción o Santo Viático

También el sacramento de la unción fue, al decir de los jesuitas, aceptado por los indios sobre todo por la promesa de que el alma del difunto no marcharía al infierno. Aún en tiempos posteriores a la Expulsión, un funcionario poco afecto a la Compañía reconoce que tan pronto un indio

"se siente enfermo, aunque no esté en peligro hace llamar a los curas con los enfermos para que le administren los sacramentos"<sup>16</sup>.

Sin ser, en rigor, un rito purificador como el bautismo, la extremaunción tiene en común su eficacia terapéutica desde el punto de vista doctrinario.

"Habiendo dicho la misa y confesado al enfermo le administré el Santo Viático. Halló en los sacramentos la salud del cuerpo y del alma porque el mismo día estuvo fuera de peligro y sin calentura, habiendo pasado la noche antecedente en un delirio continuo y tres días sin esperanza de vida" (Fauque, 1730:226).

Desde el punto de vista indígena, por el contrario, se vincula el Viático con la muerte:

"lo rehúsan tal vez por el olor del aceite y lo repugnan por parecerles que con él se han de morir por darse a los que están de próximo para ese trance" (Figueroa, 1661:163).

La extremaunción sacramenta la muerte: también la amonestación, el recordatorio de la fe y el camino de la santidad. También la exhortación a bautizarse antes de morir, para que el diablo no se lleve su alma desgraciada a las tinieblas.

---

<sup>16</sup> Informe de Lázaro de Ribera, en: Alcides Parejas Moreno, *Historia de Mojos y Chiquitos a fines del siglo XVIII*, La Paz, 1976, p. 85)

## Capítulo 9

### Los temas de la predicación

Una de las primeras preguntas que uno se formula se relaciona con los límites del proceso de conversión. El espacio demasiado largo que dedicamos a las técnicas de conversión deriva seguramente del detalle de las descripciones contenidas en las fuentes y del propio interés jesuítico en las formas quizás más elementales de difusión religiosa. Aquí se incluyen otros problemas: en primer lugar, los objetivos históricos concretos de la aculturación religiosa, es decir, la salvación de las almas y una civilización relativa de pueblos universalmente considerados "salvajes". En segundo lugar, las posibilidades intelectuales de sociedades preliterarias por entender complejos problemas teológicos<sup>1</sup>.

Esto tiene que ver, seguramente, con los límites que los jesuitas se autoimpunen. Hemos visto hasta el cansancio qué juicio les merece la cultura indígena y la psicología del indio. No pretenden jamás hacerlos teólogos sino simples devotos, puros, ingenuos, convencidos. Pero la supuesta incapacidad filosófica del indio no agota las explicaciones. Después de todo, muchos misioneros intentan explicar dogmas muy difíciles y no lo hacen esporádicamente ni a modo de excepción. Lo que ocurre, efectivamente, es que el modelo misional de los jesuitas no se propone crear otra cosa más que una nueva iglesia, con los mismos elementos de pureza que la primitiva.

Sin aborrecerlo, la Compañía deja de lado (por lo menos en sus misiones) el espíritu escolástico de las universidades. El período en que crece y se consolida condiciona esta actitud. La catolicidad barroca, el espíritu reaccionario de Trento, la lucha antiprotestante que no es más que una lucha contra la tolerancia, la progresiva rigidez del dogma, el poder absoluto del Santo Oficio, la caza de brujas, la repugnancia por el jansenismo y la naciente filosofía del librepensamiento constituyen el marco histórico exterior de un proyecto misional que sin renegar de él, pretende una insularidad espiritual.

La Compañía, corporación militar al fin en el sentido de *militia Christi*, hace de la obediencia un valor fundamental. Pero esta insularidad, que parece una utopía más, apunta a constituir una sociedad desprovista de historicidad, una

<sup>1</sup> Sobre esta cuestión ver Pedro Borges, *Métodos misionales en la cristianización de América*, siglo XVI, Madrid, 1960; Pedro Borges, *Los conquistadores espirituales de América*, Escuela de Estudios Hispano Americanos, Sevilla, 1961; Pedro Borges, *Misión y Civilización en América*, Madrid, 1987; P. Castañeda, "Los métodos misionales en América, ¿evangelización o coacción?" *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas*, Sevilla, 1974; S. Broseghini, *Cuatro siglos de misiones entre los Shuar. Los métodos, Sucúa, 1983*; Xavier Albó, "Jesuitas y culturas indígenas, Perú, 1568-1606, su actitud, métodos y criterios de aculturación", *América Indígena*, 26-27, México, 1966; J. Specker, *Die Missionsmethode in Spanisch-Amerika im 16 Jahrhundert*, Schöneck-Beckenried, 1953.

sociedad sometida a regla donde lo peor puede llegar a ser el cambio. El mundo de Trento es el modelo imitable, pero esa imitación debe ser, en el proyecto misional de los jesuitas, permanente e invulnerable.

Lo que la "Reforma Católica" ha logrado no es un paso histórico en la interminable dialéctica de los tiempos; es, por el contrario, un *finis temporum*, una escatología. Sus principios, sus dogmas serán los datos estructurales de esta nueva iglesia selvática que los reproducirá para siempre.

Esto puede considerarse otro de los factores desencadenantes de la Expulsión, que no sólo devuelve a las misiones al poder de los Borbones, sino que además las sumerge en el mar violento de la historicidad. En este sentido, los temas de predicación propuestos en los sermones y que contaminan necesariamente los catones, los catecismos, los interrogatorios de confesionario y las mismas crónicas jesuitas que usamos aquí como fuentes, forman la totalidad del universo ideológico reservado para estas sociedades a las que se pretende, con singular audacia, congelar en el tiempo.

Por supuesto, estas ideas no imperan omnímodas en un espacio cultural poblado de antemano por mitos, creencias y rituales de magia. Pero la guerra declarada a las "idolatrías y supersticiones" apunta a crear y robustecer el imperio omnipotente del dogma tridentino. Aspira a constituirse en el único saber posible, que no se apoya en la indagación crítica sino en el artículo de fe, condicionado por la emotividad y la experiencia existencial<sup>2</sup>.

No sólo la supuesta descalificación de la mente indígena obliga a esta maniobra; es la única clase de saber que se independiza de lo histórico y por lo tanto la única que garantiza la eternidad de esta Nueva Iglesia. Por fuerza, este saber se constituye teocráticamente mediante dogmas y la versión disponible del dogma se hace tema de predicación. Veremos a continuación algunos de estos temas.

## 1. El tema del Dios Padre

La clave del dogma católico es la existencia de un Dios uránico, creador de todo lo existente, "infinitamente bueno" y que ha proporcionado a los cristianos "el poder de expulsar a los demonios" (Pelleprat, 1655:78). Este Dios ha encarnado por la acción de una fuerza inmaterial denominada Espíritu Santo, en rigor, una hipóstasis del mismo Dios, en una mujer virgen. El hijo de esa unión sobrenatural, Jesucristo, es a la vez hombre mortal y el propio Dios encarnado y en consecuencia, inmortal.

<sup>2</sup> Véanse los viejos trabajos de K. Prumm, *Der Christliche Glaube und der altheidnische Welt*, Leipzig, 1935 y *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlicher Umwelt*, Freiburg, 1943.

La contradicción entre ambas naturalezas se ha resuelto mediante la Pasión -con su trágica muerte a manos de los romanos, o como lo determinaba entonces la Iglesia, de los judíos- y la Resurrección. Al morir, ha expiado los pecados de los hombres, a la manera del chivo expiatorio en un rito de purificación. Resucitado, su lugar es el del mismo Dios hasta el momento escatológico de la Parusía cuando se realizará el Juicio Final, una suerte de confesión universal donde serán interrogados vivos y muertos y tras la cual quedará establecido el Reino de Dios.

El Padrenuestro en lengua kayuvabá dice de Dios que está "en lo alto" (*tui*) y "en el cielo" (*yi-idag*). Los Canishana dicen directamente que vive en el Cielo (*kanikokolau*), el mismo término que utilizan los Itonama y los Leko. Todas las versiones prescriben adorar su nombre, aceptan el establecimiento del Reino Anunciado y declaran a los hombres sometidos a la todopoderosa voluntad de Dios. Naturalmente, la palabra "reino" no puede traducirse fácilmente; el Padrenuestro en lengua chapacura utiliza directamente el vocablo español, como lo hace el canishana.

En el texto cabima, "reino" se traduce por *kakuadisiati*, equivalente a mandamiento, orden o ley. La versión kayuvabá establece que lo obedezcan "los habitantes de abajo", es decir, los hombres y también "los habitantes de lo alto", los ángeles, santos y probablemente, en tren de asociación, las fuerzas sobrenaturales uránicas reconocidas por las religiones autóctonas. La versión itonama ordena que los indios lo obedezcan "en lo bajo tanto como en lo alto"; no señala a los obedientes sino los planos totales donde funciona la obediencia. Después de la manifestación de obediencia al Padre sobreviene el pedido de alimento: el Padre Creador deviene Padre Nutriente. Los rezos le conminan a proporcionar los alimentos. La tercera parte se vincula con el concepto de pecado: el orante pide ser limpio y descontaminado. Se trata de requerir -en forma ritual, esto es, cíclica y permanente- una nueva muerte del Hijo, un nuevo episodio expiatorio por el cual la desobediencia, base ontológica del pecado y sobre todo, la tentación por la desobediencia, sean drásticamente erradicadas.

La versión leka pide "borrar" los pecados propios y ajenos, pide ayuda para no "caer" (la Caída es entendida como la antítesis de la Salvación) y ruega ser "apartado del mal", esto es, de lo demoníaco y por extensión, de lo chamánico. Los Canishana piden que Dios no los deje caer en el pecado, dando por sentado que esa caída puede ser, ella misma, una decisión divina o en otro sentido, que Dios otorgue la fuerza necesaria para evitar una caída que es totalmente humana. En algunas traducciones "pecado" se conserva en español: los Cabima lo traducen por *kujebatiake*, equivalente aproximado de "mal comportamiento". En las versiones itonama y kayuvabá aparece en español el término "perdón". El devoto pide ser perdonado de sus pecados y ofrece su propio perdón a los

que han pecado contra él. El término itonama por "perdón" es **pakiyumala**, en **kayuvabá ide-rihi**, en **canishana mikavipi**, equivalentes a "arreglo" o "conciliación entre contrarios".

La versión itonama va más allá en la parte final de la requisitoria: "no permitas que nos tome a nosotros el diablo" o "líbranos de cosas enemigas". La idea abstracta de "pecado" o de "mal" se substituye aquí por la figura concreta de Satanás. Marbán cuenta que unos indios preguntan si los jesuitas han visto alguna vez a Dios (1676:142), ya que tantas veces sostenían haber visto al diablo.

La breve instrucción teológica ofrecida por las tres oraciones básicas se completa con las cartillas de doctrina, algunas en forma de diálogo razonado, donde las preguntas del catequista conducen al neófito a conclusiones dogmáticas. En la **Cartilla de Herrero**, el cura comienza preguntando cuántos dioses hay y donde está [sic]. La cuarta pregunta plantea el problema de la Trinidad: "el Padre, el Hijo, el Espíritu Santo, tres personas distintas y ellas un sólo Dios verdadero". Dios-Hijo se hizo hombre, etcétera. A continuación el cura se enfrenta con el misterio de la Transubstanciación: el Santísimo Sacramento está en Jesucristo, con él, en el cielo. Pero cuando un sacerdote consagra la hostia y el vino, estas substancias se vuelven carne y sangre de Jesucristo. Y no importa que la hostia se parta en pedazos porque todo Jesucristo está en toda ella y en cada partícula de ella por pequeña que sea -de donde el cuidado obsesivo de los misioneros porque sus comulgantes la tragasen entera- En la pregunta XXXII, la **Cartilla** inquiriere

"¿por qué todas estas palabras se creen?" La respuesta prescrita es "así Dios lo dice".

La **Cartilla** termina con la recomendación de confesar los pecados. Es evidente que la imagen del Dios católico que transmite la catequesis inspira la imagen que los propios jesuitas pretenden lograr entre los aborígenes: padres severos y solícitos, llenos de rigor.

## 2. El tema de Jesucristo, Hijo del Padre

Más allá del dogma de la Trinidad, la piedad popular europea siempre ha dividido la figura humana de Jesús de la idea metafísica de Dios. La presencia avasallante de Cristo en el arte lo demuestra cabalmente. Los jesuitas, fieles a la tradición, conservan esa dicotomía formal pero la utilizan a la vez, para reforzar el planteo básico del infantilismo indígena. La vida de Cristo se presenta como un modelo imitable.

También ellos, en conjunto, son hijos de Dios y así como Jesucristo ha bajado a los infiernos después de su muerte (experiencia acorde con la idea de un uni-

verso ctónico en todo el Mediterráneo Oriental) y luego ha ascendido a la residencia uránica del Padre, también los indios que han vivido el infierno hasta que se les comunicó la Revelación, pueden repetir la historia ejemplar de Cristo y ganarse el cielo. Para ello deben tomar conciencia de que su propia vida precristiana ha sido, in toto, un gran pecado.

El arrepentimiento, la confesión y la fe los arrancan del pecado y los predisponen al perdón. Vivir en la ignorancia del "único Dios verdadero" es estar "en estado de perdición". En la práctica se imbuje al indio con signos cristológicos: se ordena expulsar a los demonios haciendo el signo de la cruz o portar una imagen de Jesús colgada del cuello (Pelleprat, 1655:79). Se les enseña que el Hijo ha sufrido "por orden" [dice la versión kayuvabá], "por la palabra" [dice la versión leka] de Poncio Pilatos.

La vida de Cristo se presenta en el discurso catequístico como un símbolo cíclico del pasaje sucesivo de la muerte preliminar, la vida anterior al bautismo, a la vida terrena llena de sufrimiento, dicotomizada entre un cuerpo demoníaco y un alma angélica, de allí a a la muerte física y el pasaje por el infierno y por último la resurrección de un cuerpo pleno, sutil, reservado a los perdonados, para gozar por los siglos de los siglos de la gloria de Dios.

### 3. El tema de la Virgen María

Probablemente no haya en toda la literatura sobre las creencias americanas un libro tan completo como en que Jacques Lafaye dedicó a Guadalupe<sup>3</sup>. Si bien en el caso mexicano esta advocación parece hundirse en raíces precortesianas, es válido afirmar que otras advocaciones han experimentado un desarrollo particular. La devoción mariana sobrepasa en América la devoción más intelectual por Dios o la sobrecargada de ritual dirigida a Jesucristo.

En la mayor parte de los casos se trata de ejercicios espontáneos y bien populares de devoción, incluso a veces no aceptados formalmente por la jerarquía eclesial. La devoción mariana evoluciona junto con otros ritos pero los elementos que la configuran, junto con los procesos sociales que la sostienen, son indudablemente más complejos. Uno de los temas ya clásicos es la vinculación entre la devoción por María con los ritos de fertilidad agrícola y con la función más amplia de la Virgen como madre protectora, interesora ante el poder del Padre-Hijo.

Fernández asegura que en las vísperas de las festividades consagradas a la Virgen, todos cantan la misa al son de instrumentos y jamás van a trabajar sin haber orado delante de su imagen (1726:1-137). La adopción religiosa de una

<sup>3</sup>Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, FCE, México, 1977.

madre nutriente no produce las reticencias que en el interior del discurso religioso aborigen produce -como ruptura traumática- el concepto de Dios.

Pero más que madre, la Virgen aparece a los ojos de los aborígenes como la esposa del Padre: en el Avemaría que los curas enseñan a los neófitos hay contenidas tres ideas fundamentales: que Dios está con ella en un sentido que los oyentes pueden entender como cohabitación; que ha sido madre virgen de Jesucristo, lo que puede entenderse como un procedimiento mágico y que puede actuar como intercesora entre Dios -el Legislador- y los pecadores, esto es, los transgresores de la ley de Dios-Padre.

La versión kayuvabá señala la primera idea con un crudo naturalismo: "está en ti nuestro Padre, eres amada entre las mujeres". La palabra "amada" (que no puede ser fácilmente disociada del intercambio sexual) no aparece en las versiones preparadas para otros pueblos: la oración en leko dice más pudorosamente "el Señor contigo está". En todo caso, esta residencia uránica de la Virgen, adoptada como dogma oficial por la Iglesia sólo a mediados del siglo XX pero actuante en la conciencia religiosa popular de Europa desde mucho tiempo atrás, no puede conciliarse en América con la imagen más terrena de la Virgen, asociada a la fertilidad del suelo.

- La asociación de la Virgen con la fertilidad la lleva a una segunda asociación con la Luna, un hecho que tiene su propia historia en el Nuevo Mundo. Primero como prolongación de los mitos que señalan al astro como esposa del Sol, identificado en muchos casos con el padre. En segundo lugar como identificación funcional al determinar la Luna el ritmo de los cultivos y el de la menstruación. Luna-Tierra-Mujer constituye un circuito semántico demasiado tradicional para que la sensibilidad religiosa de los indígenas, estimulada por el discurso mariano de los misioneros, no terminase adoptando a la Virgen como vinculación Luna-Tierra.

Se preserva de este modo su carácter agrario y se acepta, bien que de modo accesorio, su otro carácter uránico. Los jesuitas no tienen al comienzo una idea muy clara de cuál puede ser la aceptación de la imagen de María en la conciencia aborigen. Sin embargo, Marbán dice que "si les preguntan quién es su dios, dicen que no saben". Los Moxo jamás han visto un dios y no creen conveniente mentirle al cura. Si se les pregunta dónde está ese dios -insiste Marbán- "unos responden que allá, en lo de la Luna"; otros contestan dubitativamente o lo ubican en la propia tierra. Para Marbán son todos disparates (1676:152).

Pero a su colega Castillo le preocupan otras cosas: una vez les pregunta a sus catecúmenos por qué tocan el *siñobe* (un instrumento nativo de viento) y estos le responden que lo hacen "por reverencia a María, esto es, la Luna". Castillo reacciona mal: cree que el demonio ha "robado" el culto mariano transformándolo en un culto lunar; una sospecha análoga a la de Fernández, que entiende el

parecido formal entre el ritual católico y el chiquitano como obra del demonio (1726:I-268). Lo que molesta a Castillo es que los ejecutantes del *siño*be comiencen tan temprano a tocar, en paralelo con el rito matinal. "Lo cierto -se lamenta- es que nos servían de gran confusión".

#### 4. El tema del infierno

El infierno cristiano constituye la gran novedad de la catequesis. Más que un lugar, el infierno es una condición existencial del mismo modo que los reinos de los muertos aparecen en las tradiciones americanas. Pero al revés de estos, que constituyen otra forma de vida -las más de las veces una vida plétórica y segura, algo semejante al útero materno- el infierno es la muerte realizada, el dolor y la angustia llevados a su máxima intensidad y para siempre.

El infierno se relaciona desde todo punto de vista con la muerte del que no se ha salvado. Esto queda totalmente claro en las amenazas del confesonario. También es el ámbito de los demonios y todo lo ya dicho sobre las doctrinas satánicas elaboradas por el catolicismo barroco sirven para tratar el tema del infierno. Territorio de Satanás, reino del mal y castigo eterno: una ideología de la represión que induce a la buena conducta -según los moldes de la teología moral- por el camino del miedo más que por el del consenso.

Mientras en las culturas aborígenes la muerte es un segundo rito de pasaje -el primero es la iniciación-, el infierno católico es una muerte para vivir en la muerte. No se pasa de una vida a otra por el acto de morir sino que se penetra en un mundo definitivo donde se vive sólo la muerte. La tesis de la inmortalidad del alma que los jesuitas difunden en sus doctrinas asegura esa triste condición, si bien también ofrece la bienaventuranza eterna para los no pecadores. La muerte es ambigua, entonces: pasaje a la vida eterna, una vida depojada de materialidad, una existencia angélica o pasaje a la vida de la muerte, donde todo es rigurosamente material, un universo tenebroso de carne sufriente y almas perdidas.

La primera vida en el cielo, arriba, dominado por el Padre creador y nutriente, el Ordenador. La otra en lo profundo de la tierra, sometida al poder del Anti-Padre, el Desordenador. La doctrina siempre se refiere al infierno como el lugar del fuego; no el fuego civilizado de la cocina, productor del calor y del alimento, sino el fuego desahogado, destructor. Jolis cuenta desilusionado que cuando se amenaza a los chiriguano con el fuego infernal responden que

"sus hechiceros sabían la forma de aplacarlo y que ellos mismos se sabrían defender de aquel fuego" (1789:267).

No siempre la respuesta tiene este tono indómito. A veces predomina cierto escepticismo: cuando un misionero de Maynas previene a uno de sus catecúmenos que por sus pecados iría al infierno, éste le responde

"mientes en lo que dices, que no hay nada de eso".

Otros quedan admirados por el relato catequístico pero replican optimistas

"que sus pecados son muy buenos y que no quieren ir a quemarse" (Figueroa, 1661:283).

Otros se asustan: "calla... -le dice a su misionero un indio moxo- que ya tengo miedo". Otro pregunta:

"¿cuándo nos habéis de enseñar a ser hijos de Dios para que no vayamos al infierno y me vaya al cielo?"

En la mente del neófito la transformación en "hijo de Dios" garantiza su salvación. Castillo le responde cómo puede hacerse hijo de Dios, cómo puede hacer que Dios lo libere del infierno. El indio lo escucha con atención y luego le pregunta "¿y si me muero?". Porque la muerte, en efecto, anula toda buena voluntad, todo propósito de comportamiento correcto. Si la salvación depende de su acción y de su voluntad, ¿qué ocurre una vez que el creyente ha muerto? ¿qué, si el alma liberada del cuerpo enloqueciese, por ejemplo? (1676:389).

## 5. Los rituales fúnebres

Muchos pueblos no creen que la muerte sea un paso necesario, salvo la que afecta a los ancianos. La **Carta General** previene que

"si se les dice [a los nativos del Marañón] que la muerte es ley general y que todo hombre debe morir es como hablarles en jerigonza".

La muerte de una persona joven casi siempre se atribuye a hechizos culpables o a la obra de espíritus malignos. La muerte de un anciano, por el contrario, es tan esperada que no produce angustia. Lleno de sorpresa, Eder comprueba que no les inmuta la inminencia del desenlace ni el dolor del moribundo:

"parecería que su alma no está unida sino sólo pegada al cuerpo, del que se separa con una facilidad admirable, por lo que en quince años no recuerdo haber encontrado a nadie en aquellas grandes angustias de los que se debaten en agonía" (1772:91).

Ahora bien, siempre que alguien muere, todos los neófitos cumplen ritos bien prescritos de duelo. Estos ritos no cesan a pesar del esfuerzo de los jesuitas por erradicarlos. Las exequias baures son una "gritería de sus parientes que dura por algunos días". Ennegrecen su cuerpo con el zumo de unas hierbas en señal de dolor, anudando con el difunto, de esta manera, una especie de parentesco sobrenatural. Quienes quieren cortar simbólicamente su parentesco con el difunto, en cambio, simplemente se abstienen de ennegrecerse. Durante tres días baten el tambor y al final del rito celebran una libación

"que hace olvidar la tristeza y enjugar las lágrimas del sentimiento" (Altamirano, 1699: 117 y 107).

Entre los Mobima, según la Descripción de 1754, se hace

"más sentimiento de los muertos y de cuando en cuando, pasado el llanto continuado de los primeros días, los lloraban con lamentos y lágrimas las madres, las mujeres y los parientes que los habían criado".

En Maynas abundan las tonadas lúgubres refiriendo las cosas que hizo el difunto en vida: son verdaderas endechas. Incluso exhortan al moribundo a que se quede, lamentándose por su próxima ausencia (Figueroa, 1661:287). Los llantos duran varios días pero a horas determinadas. Cuando muere un cacique se prolonga por ocho días. En la libación final se queman los bienes del difunto en vez de distribuirlos. Los Mayoruna se rapan la cabeza (1661:288).

Las formas de deshacerse del cadáver son dos: la inhumación y la inhidración. La incineración directa del cuerpo no aparece entre los pueblos americanos misionados por la Compañía. Cuando los jesuitas queman un cadáver (Fernández no indica la razón) esto "causó gran terror y espanto a los neófitos" (1726, II-73). La inhumación se suele practicar en el propio domicilio del difunto como ocurre con muchos pueblos en Maynas (Carta General, s/d:XIII)

"teniendo siempre, en todas las ocasiones, presente la memoria de la muerte que si con este fin lo hiciesen, tendrían sus vidas más ajustadas" (Acuña, 1639:65).

Habitualmente, el entierro incluye los bienes. El cadáver es introducido en grandes vasijas entre los pueblos de la región de origen guaraní, como los Cocama. Los Roamayna, en cambio, ponen al muerto en una hamaca y la ubican en el fondo de la sepultura. La fosa es cubierta con tablas de troncos picados de palma y tierra. Consumida la carne, lo desentierran, limpian los huesos, los meten en una tinaja pintada formando en ella un mascarón de barro. La tapan bien y la guardan en sus casas. Durante un año el macabro artefacto es llevado de un lugar a otro; por fin, entierran la tinaja y olvidan al difunto. Para

Figueroa es curioso que estos Cocama, que lloran y cantan al desenterrar la tinaja, se olvidan hasta del nombre del difunto cuando lo vuelven a inhumar (Figueroa, 1661:286)<sup>4</sup>.

Los Baure también hacen lo mismo, practicando la sepultura ante los propios ojos del moribundo y junto a la cabecera de su lecho

"sin que les sirviese para morir ser más asustados y con más preparación para el camino de la eternidad" (Altamirano, 1699: 117).

Cuando muere el cacique nadie olvida exhibir su dolor y además incluyen un breve ajuar de alimentos, bebidas e instrumentos para hacer fuego. También en el Marañón muchos difuntos se llevan hachuelas en las manos para que al entrar en la otra vida "de los bosques" (en la concepción tradicional de la ultratumba) o "del cielo" (en la concepción católica) fuesen respetados (Figueroa, 1661:282).

Los Aruaca [Arawak] y los Achagua del Orinoco inhuman sus muertos con sus armas en un hoyo cubierto de cañizo y hojas de plátano. Finalizado el llanto colectivo y las libaciones, los Achagua cubren bien la sepultura con barro tapando diariamente las grietas con barro húmedo "para que no entren las hormigas a inquietar al difunto", explica Gumilla (1741:168; Mercado, 1684:25-26) o quizás para que el alma del difunto no vuelva para inquietar a sus parientes vivos. Mercado explica que en estas sepulturas domésticas se echan las armas

"para que en el camino de la otra vida tengan con qué defenderse si encontraran enemigos"

Mercado cree que son todos disparates:

"les echan la comida como si los cuerpos muertos pudieran comer o las almas separadas se sustentaran con mantenimientos corporales".

La dicotomía católica luce aquí impecable: el cuerpo muerto es un simple desecho condenado a la impureza, esa impureza potencial que también signa al cuerpo vivo: el pecado. El alma desprendida se hace pura y no requiere ninguna materialidad, incluido el alimento (1684:326). Los Moxo envuelven al finado en una hamaca. Unas mujeres lo llevan hasta las orillas del río, otras portan canastos llenos de arena. La inhumación es casi superficial. Mientras unos guardan estricto silencio, otros lloran y se lamentan "según la variedad de

<sup>4</sup> En realidad, entre los Cocama debe haber ocurrido lo que entre otros muchos pueblos aborígenes de Sudamérica: el nombre del difunto queda totalmente interdicto; nadie debe mencionarlo y por lo tanto su memoria no se hace explícita, dando la impresión de que lo han olvidado

actores" -ironiza Altamirano-. Todos proceden entonces a repartirse los bienes del difunto tras haber colaborado en su entierro. Es esta participación, precisamente, la que autoriza a apoderarse de sus objetos (1699:46). A los "delincuentes" -dice Marbán- una vez ajusticiados ni siquiera los sepultan en la playa sino que los "abandonan a las fieras en el monte" (1676:328).

Los Guaraúno y los Warrau practican la inhidración: atan con una sogá el cadáver, lo hunden en el río y dejan asegurado el lazo en un tronco. Las pirañas se encargan de él y al día siguiente se desarticula el esqueleto y se juntan los huesos en un cesto colgado del techo de la casa (Gumilla, 1741:168). Este procedimiento constituye otra forma de conservar al muerto -o a su representación simbólica, si bien material- en el interior del ámbito doméstico. Entre los Sáliba, la inhidración es indirecta: mientras el finado recibe la típica sepultura doméstica, todos los elementos usados en el rito fúnebre, los pífanos y las trompetas, por ejemplo, se arrojan al río "como que desterraban la memoria del difunto". Los asistentes al rito se lavan en el río antes de regresar (1741:167).

Los Otomaco y los Sáliba practican la exhumación de los huesos al año de la muerte, los primeros sólo la calavera que conducen a un cerro de las cercanías. Allí la introducen en una concavidad natural donde la esperan las de sus ancestros (1741:109). Creen que esto les permite a los muertos renacer. Cuando se cumple un año los Sáliba elaboran la **berria** o cerveza de mandioca y el tradicional **cazabe** o harina de mandioca con que convidan a parientes y vecinos invitados a la ceremonia de exhumación: los huesos se disponen en el centro de la choza y todos se sientan a su alrededor. Se llora, se canta, se bebe. Durante ocho noches se les dispensa a los huesos un cuidado especial. Por fin son incinerados y las cenizas se mezclan con la **berria** para beberse ritualmente (Mercado, 1684:54-55). Es innegable que esta ceremonia haya ayudado a la creencia en la antropofagia.

Una costumbre semejante observa Eder entre los Baure si bien Altamirano -que los misionó medio siglo antes- nada dice de ella (1772:121). Los Mayoruna también incineran el cadáver y beben sus cenizas (Figueroa, 1661:288).

Los jesuitas intentan, al parecer sin éxito, modificar estos procedimientos. Los indios los siguen a pesar de aceptar el bautismo **in articulo mortis** o la extremaunción. Uno de los curas de San Ignacio de Chicanoa trata que los Betoye del Orinoco abandonen sus ritos fúnebres: cuando muere la hija de un cacique lo persuade de hacer el funeral "al uso de los españoles y de todos los cristianos". Sale de la iglesia con cruz alta, capa negra de coro y música, acompañando las campanas de la iglesia. Se entona el primer responso con música de bajón, tenorete, contralto y un añafil construido en Puebla. Ya en el templo, cantan el **Benedictus** en fabardón y un último responso. Luego de la inhumación, el cura dirige a todos una encendida exhortación. El impresionante ritual

convence a los neófitos de abandonar la antigua funebria (Gumilla, 1741:170-172).

El ritual católico incluye por lo general la procesión, la misa de cuerpo presente, el enterratorio solemne y la oración fúnebre. También se trata de moderar el duelo, acortando su duración, disuadiendo a los deudos de gritar o evitando las otras prácticas tradicionales. Los cantos panegíricos se reemplazan por oraciones o misas de recordación. Las libaciones fúnebres quedan absolutamente prohibidas. Pero no es fácil:

"pedirles los cuerpos muertos para enterrarlos en la iglesia es darles una lanzada. Aunque entierro muchos en la iglesia... a una vuelta de cabeza hallo muchos enterados en sus casas" (1681:321).

## 6. La vida de ultratumba

El diseño de un rito fúnebre está íntimamente relacionado con las concepciones de la vida de ultratumba; lamentablemente las descripciones jesuíticas de los primeros no vienen siempre acompañadas con descripciones satisfactorias de las segundas. Cuando un Mayna le dice al padre Figueroa

"sí, padre... ya tengo ganas de ir por allá, porque están mis parientes esperándome con las yucas y plátano maduros" (1661:282)

describe una idea esencial en la filosofía indígena: la vida entera es un duro trance que la muerte premia con una segunda vida llena de felicidad, es ese "determinado lugar en donde todas las almas se juntan" (Altamirano, 1699:117) como dicen los Baure.

Ese Reino de los Muertos, donde todos pueden llevar una nueva vida, segura y próspera, donde hasta se puede formar una nueva familia, no tiene sin embargo un acceso fácil. Es común encontrar el tema del pasaje difícil, de los estorbos que halla quien no ha observado las normas, hasta el castigo a quienes no expiaron debidamente sus culpas. Eso les ocurre en el Marañón a los incestuosos a quienes en la otra vida expulsan sus parientes porque condenan su abominación (Figueroa, 1661:283).

Todos los muertos, en conjunto, forman un sector activo en la sociedad nativa: viven en otra parte -arriba, abajo o lejos- esa sociedad de muertos guarda más de una homología con la de los vivos. Cuando los "extirpadores de idolatrías" demuelen los bebederos encuentran los cráneos de los guerreros muertos ornados con cabelleras de algodón (Altamirano, 1699:32). El baile de las máscaras de madera pintada que Eder describe entre los Baure tiene todo el aspecto de un

mal mágico precautorio de la amenaza de los espíritus. A los danzantes se los llama *ereone* (éste y sus equivalentes: *ereonó*, *erionó*, *éreana* han sido traducidos por los jesuitas como "demonio"). La danza de los *ereone* tiene aspecto de farsa y produce un gran regocijo colectivo. Asusta a los niños, sin embargo, los danzantes son "objeto de las mayores atenciones" (1772:290).

Altamirano dice que

"a la primera dificultad apelan a sus antepasados viéndose convencidos a que respondan por ellos".

Estas almas, que son "perceptibles al oído", acuden a las libaciones y bailan. Estos datos confirman la participación de los difuntos en la vida social sin negar la existencia de verdaderos "paraísos" inhallables para el viviente. El corte espectacular que el catolicismo introduce en este pensamiento escatológico es la dicotomía del futuro: el reino de los muertos como paraíso material se divide en otro paraíso puramente espiritual y un infierno puramente material. A los buenos, el premio de una vida eternamente espiritual, siendo que es bueno quien ya en su vida terrena desprecia la satisfacción de su cuerpo. A los malos el castigo eterno, como ya vimos.

Pero existe un rasgo sociológico que complica más el panorama de la ultratumba: en el pensamiento tradicional el muerto actúa "normalmente", procede como un eventual agresor o directamente desaparece por completo. Esta triple posibilidad se reemplaza en la ideología católica por el alma que goza en el cielo, el alma que espera en el Purgatorio o el alma que padece en el infierno.

Pero en la filosofía cristiana los muertos no "viven", no hay "almas en pena", los espíritus de los difuntos están excluidos del mundo que conocemos. Esa alma pasa definitivamente al territorio de lo sobrenatural. Pero también la muerte constituye un compromiso entre vivos y muertos: el difunto exige de sus deudos honras solemnes, la celebración de una memoria permanente. No se le deben temer, sino honrar, recordar con legítimo cariño. Deben hacerse misas y oraciones por las almas que purgan sus últimos pecados en el Purgatorio, y debe entenderse que todos -vivos y muertos- se concentrarán alguna vez en el Juicio Final. Pero nada desaparece mientras tanto entre vivos y muertos. Actitudes como el abandono ritual del parentesco entre los Baure, por ejemplo, sólo mediante la negativa a entregarse el cuerpo durante el funeral, ya no deben tolerarse.

Respecto de la vida de ultratumba, el tema más importante es la posibilidad de que el alma sobreviva la muerte del cuerpo. En ese sentido las ideas indígenas son bastante similares entre sí y con el mismo dogma católico: el alma es una fuente energética. Casi todos los pueblos de América creen que cuando se despierta de un cuerpo durante el sueño puede ver y percibir, mientras su

dueño permanece -precisamente- "exánime". Si se desprende definitivamente, el cuerpo muere y todos se deshacen de él; el alma puede dominar otro cuerpo, el feto que se incubaba en el vientre de una mujer, o a cualquier vivo; también puede pasar un período en el cuál no reencarna o irse a otro lugar para siempre.

Algunos pueblos de Maynas dicen que cuando decapitan a un enemigo, el cuerpo descabezado sobrevive convertido en jaguar o alguna otra bestia. El alma del occiso, por su lado, se infunde en hombres, aves y también jaguares salvo en aquel animal al que juzgan "recipiente del alma de sus padres": si alguien muere y de pronto ven volar una garza dicen que es el alma del difunto "que va al descanso" (Figueroa, 1661:282). Es el dogma americano de la reencarnación.

Pelleprat, que siempre tiene con el indio la actitud benevolente que caracterizaba a Palafox, asegura que los del Orinoco creen en la inmortalidad del alma y en que los buenos marchan al cielo y los malos al fondo de la tierra. Otros -agrega- creen en una suerte de metempsicosis, menos ilógica que

"la que han establecido algunos antiguos que estimaron que el alma del hombre podía encarnarse a menudo en el cuerpo de un animal...los salvajes no son tan groseros y los que me han hablado de ello creen que cuando mueran su alma entrará en el cuerpo de un niño que vendrá a este mundo" (1655:78).

El padre Poeck cuenta el extraño caso de otros indios del Orinoco que se niegan a seguir trayéndole pescado porque él lo adereza con sal. Los indios deducen que ya no podrán pescar en los ríos. Puede pensarse en una prevención metafórica: la sal esteriliza el pescado y simultáneamente al pez vivo. Poeck deduce otra conclusión: la actitud de los pescadores demuestra que creen en la migración de las almas de un cuerpo a otro. ¿El muerto se hace pez? En el Marañón se ponen inmundicias en las puertas de las chozas para que las almas que aun no se fueron ni encarnaron no vengan a meterse en el cuerpo de nadie. Figueroa narra el caso del alma de un cacique que se apodera poco después de su muerte del cuerpo de un indio; todos lo reconocen de inmediato y le dan regalos: le indican cuáles son sus hijos, su casa y sus bienes (1661:207). ¿Forma prudente de elegir sucesor sin echar a andar viejas rivalidades? Esa alma invasora "mata" a la anterior y le arrebató el cuerpo. La metempsicosis se combina de este modo -en el imaginario indígena- con la metemorfosis (Figueroa, 1661:283).

Los jesuitas, naturalmente, consideran que una y otra son falsas porque el alma de un muerto se va definitivamente. Pero tratan de imponer el dogma de la Reencarnación futura en el momento de la Parusía. Los muertos se levantarán para acudir al Juicio y para constituir cuerpos espirituales, despojados de toda necesidad material. El "levantamiento de los muertos", como dice el catecismo

en kayuvabá: **ir-itekerene-tui mai-rua**; en la "vida eterna de la carne", dice el texto leko, contradiciendo la tesis del cuerpo-espíritu, la superación dialéctica, en rigor, de la dualidad historizante.

Lo importante es que cada uno resucitará en sí mismo, en su propia forma. Nadie invadirá a nadie, la salvación es puramente individual. El neófito puede aceptar todas estas cosas pero los curas no dicen cuánto durará esa espera. ¿Cuándo llegará la Parusía? Mientras tanto los jesuitas hablan del Purgatorio que substituye así al Reino de los Muertos, cuya inmediatez tanto ilusiona al indio. Un catecúmeno le pregunta al padre Marbán si había mujeres en el cielo (1676:142).

## **SIGLAS UTILIZADAS EN LA BIBLIOGRAFIA**

AGN Archivo General de la Nación Argentina, Buenos Aires

BANH-FCHV Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, Caracas.

CEC Cartas Edificantes y Curiosas escritas de las misiones extranjeras por algunos misioneros de la Compañía de Jesús, 16 vols., Madrid, 1753.

DHGB Documentos para la Historia Geográfica de la República de Bolivia, publicados por Manuel V. Ballivián, La Paz, 1906.

## **REPERTORIOS DE OBRAS JESUITICAS**

CLARK, Charles Upson (1937) "Jesuit letters to Hervás on american languages and customs", *Journal de la Société des Américanistes*, 29, 1, Paris.

MATTHEI., Mauro (1969-1972) *Cartas e Informes de Misioneros Jesuitas Extranjeros en Hispanoamérica*. 3 vols., Universidad Católica de Chile, Santiago.

SOMMERVOGEL, Carlos (1890) *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, O. Schepens, Bruselas.

STOEGER, Stephan (1855) *Scriptores Provinciae Austriae Societate Jesu*, Viena.

STREIT, Robertus (1916-1968) *Bibliotheca Missionum*, 24 vols., Herder, Münster-Friburg.

THWAITE, R.G. (1894-1907) *Jesuit Relations and Allied Documents*, 73 vols., Cleveland, Ohio.

URIARTE, José E. y LECINA, Mario (1925) *Biblioteca de Escritores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la antigua asistencia de España, desde los orígenes hasta el año de 1773*, 2 vols., Madrid.

ZAMBRANO, Francisco (1961-1970) *Diccionario bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, 10 vols., México.

ZUBILLAGA, Félix, (1956-1973) *Monumenta Mexicana*, 5 vols., Monumenta Historica Societatis Jesu, Roma.

## **FUENTES JESUITICAS CITADAS**

ACOSTA, Joseph de (1589) *De Procuranda Indorum Salute*, Biblioteca de Autores Españoles, volumen 73, Madrid, 1974.

ACOSTA, Joseph de (1590) *Historia Natural y Moral de las Indias*, Fondo de Cultura Económica, [Biblioteca Americana], México, 1976.

ACUÑA, Cristóbal de (1641) **Nuevo Descubrimiento del Gran Río de las Amazonas**. Texto reproducido por Manuel Rodríguez en *El Marañón y el Amazonas* (1684). C. de Mendes Alameda hizo una versión portuguesa en 1659 y M. de Gomberville otra francesa en 1682. Las ediciones modernas son varias: aquí utilizamos la publicada en *Informes de Jesuitas en el Amazonas* (Monumenta Amazónica, 1986).

**ADICIONES (1717-1718) a las expediciones anuales de las Misiones de Chiquitos**. AGN-Documentos de la Biblioteca Nacional, legajo 351, documento 6054.

ALLER, Julián de (1668) **Relación que el P. Aller de la Compañía de Jesús de la Provincia del Perú le hace al P. J. de Contreras, provincial de dicha Provincia del Perú**. Publicada por Leandro Tormo Sanz en 1956, apareció originalmente en *Peruana Litterae Annuae*, 1667-1674, usada por Antonio Astraín, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, [Razón y Fe, 6, Madrid, p. 546].

ALTAMIRANO, Diego Antonio de (1699) **Breve Noticia de las misiones de infieles que tiene la Compañía de Jesús de esta Provincia del Perú en las Provincias de los Mojos**. Texto publicado sin nombre de autor por Manuel V. Ballivián en La Paz (1891). Es probable que fuera escrito en 1699; su texto completo fue incluido en otra obra de 1707 publicada por el Instituto Boliviano de Cultura (La Paz, 1979) con el nombre de *Historia de la Misión de Mojos*. Esta obra constituye a su vez un capítulo de la *Historia de la Provincia Peruana de la Compañía de Jesús* que el conversor de los baures terminó poco después y que permanece inédita. La *Historia de la Misión de Mojos* fue publicada por primera vez en La Paz, 1890. Respecto de la edición de 1979 véase Thierry Saignes, "Sauvages et missionnaires. Les sociétés de l'Orient Bolivien a travers des sources missionnaires récemment éditées", *Caravelle*, 44, Toulouse, 1985.

ANNUA (1735) del pueblo de San Miguel. AGN-Documentos de la Biblioteca Nacional, legajo 367, documento 6468.

ANONIMO A (s/d) **Noticia anónima de algunos pueblos bárbaros de la América Meridional y conversión de muchos de ellos**, CEC, 15, p. 28-83.

ANONIMO (1738) **Noticias auténticas del famoso río Marañón y misión apostólica de la Compañía de Jesús de la Provincia de Quito en los dilatados bosques de dicho río**, publicada por Marcos Jiménez de la Espada en el *Boletín de la Sociedad Geográfica de Madrid*, 30, 1891.

ANONIMO (1739-1744) **Informe anónimo sobre la misión del Orinoco**, BANH, 118, 1974.

ANONIMO B (s/d) **Extracto de una carta de un misionero de Cayena**, CEC, 9, p. 375-380.

BARNUEVO, Rodrigo de (1643) **Relación Apologética así del antiguo como el nuevo descubrimiento del río de las Amazonas hecho por los religiosos de la Compañía de Jesús de Quito**, Monumenta Amazónica, 1986.

CARTA GENERAL (s/d) a los Reverendos Padres Jesuitas, CEC, 16, p. I-XXX.

CASTILLO, Joseph del (1676) **Relación de la Provincia de Mojos**, DHGB, I, p. 294-395.

**Catecismo Canishana**. Estos textos aparecen en la obra de G. Créqui-Montfort y Paul Rivet, "La Langue Kanichana", *Mémoires de la Société de Linguistics*, 18, 1913.

**Catecismo Chapacura**. Este grupo de oraciones fue tomado por Créqui-Montfort y Rivet de la obra de E. Teza, "Saggi inediti di lingue americane, appunti bibliografici", *Annali, Università Toscane*, 10, Pisa, 1868; los publicaron en "Linguistique Bolivienne. La famille linguistique Çapakura", *Journal de la Société des Américanistes*, 1913.

**Catecismo Kayuvabá**. Los textos catequísticos de esta tribu también fueron tomados por Créqui-Montfort y Rivet de la obra de Teza, p. 133. Sobre esa base redactaron su "La langue Kayuvava", *International Journal of American Linguistics*, 1, 4.

CERVELLINI, José María (1737) **Carta al padre Francisco Pepe**, 2 de julio, BANH-FHCV, 119, 1974.

**Confesonario de Itonamas**. Este documento, que incluye un Padrenuestro en lengua itonama (Moxos) fue encontrado por Alcide d'Orbigny en la Bibliothèque Nationale de Paris; el famoso científico lo dató entre 1800 y 1801. Lo publicaron como fuente lingüística G. de Créqui-Montfort y Paul Rivet en "La langue Itonama", extracto de *Mémoires de la Société de Linguistique*, 19-20, Paris, 1916.

CROSSARD, P. (1726) **Carta del Superior de las Misiones de la Compañía en la isla de Cayena**, 10 de noviembre de 1726, CEC, 11, p. 245-252.

CHANTRE Y HERRERA, José (1770) **Historia de la Compañía de Jesús en el Maraón Español, 1637-1767**, Madrid, 1901.

CHOME, P. (1731) **Primera Carta al P. Van Thiennen**, 21 de junio, CEC, 13, p. 308-314.

CHOME, P. (1735) **Segunda Carta al P. Van Thiennen**, 3 de octubre, CEC, 19, p. 163-188.

D'ETRE, Guillermo (1731) **Carta al P. du Chambge**, 1<sup>o</sup> de junio, CEC, 14, p. 43-65; la carta se refiere a las misiones del Huallaga y del Maraón.

EDER, Francisco Javier (1772) **Descriptio Provinciae Moxitarum Regno Peruano**. A la muerte de este conversor de los baures, su amigo Abbot Mako cambió su texto latino y lo publicó en Budapest en 1791. Nicolás de Armentia, obispo diocesano de La Paz, hizo una versión castellana con el nombre de **Descripción de la Provincia de los Mojos en el Reino del Perú (La Paz, 1888)**. Josep M. Barnadas publicó una versión crítica muy superior con el

título de **Breve Descripción de las Reducciones de Mojos** (Cochabamba, 1985).

EGUILUZ, Diego de (1696) **Relación de la Misión Apostólica de los Mojos en esta Provincia del Perú que remite a N.M.R. Padre General Tirso González de la Compañía de Jesús**. La Relación está en el Archivo Nacional de Lima (Legajo 1155); fue publicada por Enrique Torres Saldamando como **Historia de la Misión de Mojos en la República de Bolivia escrita en 1696** (Lima, 1884).

FAUQUE, P. (1730) **Primera Carta al P. Neuville**, procurador de las Misiones de América, 1º de marzo, CEC, 12, p. 215-223.

FAUQUE, P. (1735) **Segunda Carta al P. Neuville**, 1º de junio, CEC, 13, p. 197-203.

FAUQUE, P. (1736) **Tercera Carta al P. Neuville**, 20 de septiembre, CEC, 13, p. 385-398.

FAUQUE, P. (1738) **Cuarta Carta al P. Neuville**, 20 de abril, CEC, 14, p. 189-202.

FERNANDEZ, Juan Patricio (1726) **Relación Historial de las Misiones de los indios que llaman Chiquitos que están a cargo de los Padres de la Compañía de Jesús de la Provincia del Paraguay**. La primera edición fue en Madrid; en 1729 se hicieron versiones simultáneas en alemán (Viena) y en italiano (Roma). Hubo una edición latina también en Roma (1733).

FERNANDEZ DE MENDOZA, Francisco (1681) **Carta del 20 de mayo**, Monumenta Amazónica, 1986.

FIGUEROA, Francisco de (1661) **Informes de las Misiones en el Maraón, Gran Pará o Río de las Amazonas**. Serrano y Sanz lo publicó en Madrid en 1904 (Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia de América, 1, Madrid); esta fuente, probablemente la mejor sobre el sistema misional de Maynas y una de las más completas de toda la literatura jesuítica sudamericana, se reprodujo en Monumenta Amazónica, 1986.

FRITZ, Samuel (s/d) **Descripción abreviada del río Maraón y de las misiones establecidas en sus contornos, sacada de una Memoria española del P. Samuel Fritz** (CEC, 8) Se trata de una recensión anónima basada en un informe de Fritz redactado en español. En 1922 G. Edmundson publicó *Journal of the travels and labours of father Samuel Fritz in the river of the Amazonas between 1686 and 1723* (Cambridge University Press, Londres).

GUMILLA, José (1741) **El Orinoco Ilustrado y Defendido. Historia Natural, Civil y Geographica de este gran río**, Madrid. La segunda edición madrileña es de 1745; la francesa de Avignon, 1758; la tercera española en Barcelona, 1791. Aquí se utilizó la publicada por BANH, 1963. Sobre Gumilla véanse los estudios de Demetrio Ramos Pérez, "La geografía de los modos de vida del gran valle venezolano y el jesuita valenciano padre Gumilla", *Saitabi*, 29-30, Valencia, 1945; "El etnógrafo Gumilla y su grupo de historiadores. Nuevos datos sobre las obras misionales de éstos al mediar el siglo XVIII".

Miscelanea Paul Rivet, 2, México, 1958. El libro de Gumilla incluye al final una Carta de Navegar en el Peligroso Mar de los Indios Gentiles, que apareció en la segunda edición y que reviste gran valor para precisar las estrategias psicológicas en el proceso de conversión.

HACE, Jacobo de (1718) Carta al P. J.B. de Arendts, titular de la Provincia Flandro-Bélgica, 30 de marzo, CEC, 9, p. 203-218.

HERVAS Y PANDURO, Lorenzo (1801) Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas y numeración, división y clases de éstas según la diversidad de sus idiomas y dialectos, 6 vols., Madrid, 1900-1901.

JOLIS, José (1789) Ensayo sobre la Historia Natural del Gran Chaco, Universidad Nacional del Nordeste, Resistencia, 1972.

KNOGLER, Julián (1770) Relato sobre el país y la nación de los Chiquitos en las Indias Occidentales o América del Sud y las misiones de su territorio. El texto alemán original fue publicado por Jürgen Riester como "Bericht von West-Indien ueber das Land und die Nation deren Schiquiten und derselben Missionen" (AHSJ, 39, 1970). Werner Hoffmann publicó una traducción española como apéndice a su libro Las Misiones Jesuíticas entre los Chiquitanos, FECIC, Buenos Aires, 1979, p. 121-185.

LABBE, P. (1712) Carta al P. Labbe [probablemente hermano del autor], 8 de enero, CEC, 10, p. 127-138.

LARAIN, Francisco (1761) Anua de las misiones de los Chiquitos, AGN-Documentos de la Biblioteca Nacional, legajo 367, documento 6467.

LOMBARD, P. (1733) Carta del Superior de las Misiones de la Guayana dirigida al P. Neuville, 11 de abril, CEC, 13, p. 47-55.

LUCERO, Lorenzo (1681) Carta del 3 de junio, Monumenta Amazónica, 1986.

LUCERO, Lorenzo (1683) Informe del Viaje a los Jíbaros, Monumenta Amazónica, 1986.

MAGIO, Antonio (1749) Arte de la Lengua de los Indios Baures de la Provincia de los Moxos, edición de Lucien Adam y C. Leclerc, Paris, 1880.

MARBAN, Pedro (1676) Relación de la Provincia de la Virgen del Pilar de Mojos, publicada en el Boletín de la Sociedad Geográfica de La Paz, 1, 1, 1898.

MARBAN, Pedro (1701) Arte de la Lengua Moxa, vocabulario y catecismo. Versión facsimilar de Julius Platzmann, Leipzig, 1894. La sección puramente catequística lleva el nombre de **Catecismo Menor** en lengua española y moxa e incluye en su capítulo VII un interrogatorio de confesonario.

MARTINEZ RUBIO, Juan (1693) Relación del estado presente de las misiones que llaman de los Llanos y el Orinoco con ocasión de que el P. Vicente Loverzo fue muerto allí a mano de los infieles, BANH, 79.

- MEAURO, Ignacio (1718) Estado espiritual de la Provincia del Nuevo Reyno [de Granada] y sus ministerios, BANH, 118.
- MERCADO, Pedro de (1684) Historia de la Provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús, publicado en cuatro volúmenes en la Biblioteca de la Presidencia de Colombia (Bogotá, 1957) Aquí se ha tomado sólo el tomo II, Libro VIII: "De la Misión de los Llanos", BANH, 79.
- MONTENEGRO, Juan de (1734) Estado del pueblo de San Rafael de indios Chiquitos, AGN-Documentos de la Biblioteca Nacional, legajo 367, documento 6468.
- NIEL, P. (1705) Carta al R.P. Dez, Rector del Colegio de Estrasburgo sobre dos nuevas misiones establecidas de algunos años a esta parte en la América Meridional, CEC, 5.
- ORELLANA, Antonio de (1704) Relación Abreviada de la vida y muerte del P. Cypriano Barraza [sic: Barace] de la Compañía de Jesús, fundador de la Misión de los Moxos en el Perú. El jesuita Niel remitió esta obra al P. Le Gobien y Nicolás Urbano de Mata, obispo de La Paz, la hizo imprimir en Lima (1704). Niel no mencionaba al autor. Fue reimpresa en Madrid en 1711 e incluida en CEC, 7, p. 93-122. Con leves cambios en su título M. Matthei la editó en *Cartas e Informes de Misioneros Jesuitas Extranjeros en Hispanoamérica*, 2, Santiago de Chile, 1969, p. 141-157.
- PELLEPRAT, Pierre (1655) *Rélation des missions des PP de la Compagnie de Iesus dans les isles et dans le terre ferme de l'Amérique Méridionale*, Paris. Versión española con estudio preliminar de José del Rey en BANH, 77.
- PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la (1726) Itinerario para párrocos de indias en que se tratan las materias más particulares tocantes a ellos para su buena administración. La edición original es de Amberes pero fue reimpreso en Tournes (1754) y en Madrid (1771). Existe una síntesis de esta importante obra en el Archivo Histórico de Jujuy (Colección Marquesado del Valle de Tojo-Yavi).
- POECK, Gaspar (1684) Misión del río Orinoco en el Nuevo Reyno, BANH, 118.
- RICHTER, Enrique (1685) Carta al Provincial B. Christelius, 18 de agosto, BANH, 119.
- SANTOS, Tomás (1684) Informe del viaje por el río Tigre, Monumenta Amazónica, 1986.
- SCHMID, Martin (1744a) Carta al P. Schumacher, 10 de octubre, San Rafael de Chiquitos. Reproducida fragmentariamente por Hoffmann, op. cit., p. 189-193.
- SCHMID, Martin (1744b) Carta al P. Franz Schmid, 17 de octubre. Incluida en Hoffmann, op. cit., p. 194-195.

STEIGMILLER, Ernesto (1725) Carta al P. Francisco Molindes, 5 de febrero, BANH, 119.

STEIGMILLER, Ernesto (1727) Carta al P. Segismundo Pusch, 30 de octubre, BANH, 119.

STEIGMILLER, Ernesto (1731) Carta al P. Segismundo Pusch, 3 de marzo, Banh, 119.

STREIGER, Miguel (1753) Anua de las Misiones de Chiquitos. AGN-Documentos de la Biblioteca Nacional, legajo 355, documento 6235.

TAPIA, Matías de (1713) Mudo Lamento de las vastísima y numerosa gentilidad que habita las dilatadas márgenes del caudaloso Orinoco, su origen y sus vertientes, BANH, 79.

TOEBAST, Ignacio (s/d) Epistolario, BANH, 119.

URIARTE, Joaquín de (1754) Carta a Joseph Agustín de Uriarte, Inquisidor de Zaragoza, 8 de julio, CEC, 16, p. 98-111.

URIARTE, Manuel de (s/d) Carta a sor María Francisca de la Orden de Santo Domingo, CEC, 16, p. 84-97.

XANDRA, Juan Bautista (1712) Anua del pueblo de San Rafael. AGN-Documentos de la Biblioteca Nacional, legajo 367, documento 6468.

#### FUENTES NO JESUITICAS CITADAS

ALVARADO, Eugenio de (1766) 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 orillas del Orinoco. Este texto antijesuitico se constituyó en breve lapso en uno de los fundamentos clave de la Expulsión. BANH, 79.

ARGAMOZA, Manuel Antonio de la (1757) Informe presentado al Rey [Felipe V] por el Gobernador de Santa Cruz de la Sierra sobre el estado de las misiones de Mojos y Chiquitos. DHGB, 1, p. 112-122.

BESALENQUE, Fray Diego de (1644) Historia de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán del Orden de San Agustín, México, 1673. reproducida en Crónicas de Michoacán. UNAM, México, 1972.

CERVANTES DE SALAZAR, Francisco (1559) Crónica de Nueva España. En: Papeles de Nueva España. III, Madrid, 1914.

FERNANDEZ DE OVIEDO, Gonzalo (1535-1557) Historia General y Natural de las Indias, islas y Tierra Firme del Mar Océano, Sevilla.

GARCIA, Gregorio (1607) Origen de los Indios de el Nuevo Mundo e Indias Occidentales. Edición facsimilar de la 2a impresión (Madrid, 1729) en Fondo de Cultura Económica [Biblioteca Americana], México, 1981.

HERRERO, Andrés (1810) **Doctrina Cristiana en lengua Leca del Guanay**, este texto fue copiado por Nicolás de Armentia en 1900; lo incluyó Samuel Lafone Quevedo en "La lengua leca de los ríos Mapiri y Beni según los manuscritos de los padres Cardús y Herrero", **Anales de la Sociedad Científica Argentina**, Buenos Aires, 1905.

LANDA, Diego de (15..) **Relación de las Cosas del Yucatán**, México, 1938.

LAS CASAS, Fray Bartolomé de (15..) **Historia de las Indias**, México, 1951.

MOTOLINIA (1555) **Memoriales o Libro de las Cosas de la Nueva España y de los naturales de ella**, México, 1951.

PAZ, Matías de (1513) **Del Dominio de los Reyes de España sobre los Indios**, Edición de Agustín Millares Carlo, México, 1954.

PERALTA, Joseph de (1743) **Informe que remite al Rey [Felipe V] el Obispo de Buenos Aires**, 8 de enero, CEC, 10, p. 113.

RECOPIACION DE LAS LEYES DE LOS REYNOS DE LAS INDIAS. Esta colección fue mandada reunir por Carlos II en 1690. La segunda edición se hizo imprimir en Madrid en 1756.

RIBERA, Lázaro de (1792) **Relación de Gobierno**. AGN-Gobierno de Moxos, manuscrito inédito.

VITORIA, Francisco de (1537) **Relecciones de Indias**, Madrid, 1967.

## INDICE GENERAL

Prólogo .....	7
---------------	---

### PRIMERA PARTE: LA REDUCCION

#### Capítulo 1 Los sistemas misionales de la selva

1. Las misiones del Casanare y del Orinoco. 2. Las misiones de Maynas o del Marañón. 3. Las misiones de Moxos. 4. Las misiones de Chiquitos .....	9
---	---

#### Capítulo 2 Las estrategias de reclutamiento

1. La estrategia de la persuasión coercitiva. 2. La estrategia del modelo imitable. 3. La estrategia de la evangelización indirecta .....	25
---	----

#### Capítulo 3 Las transformaciones sociales y demográficas

1. Las epidemias. 2. Las guerras y la esclavitud. 3. La organización social y familiar .....	34
--	----

#### Capítulo 4 Las transformaciones económicas y políticas

1. De la economía primitiva a la economía misional. 2. La "pereza" del indio y el trabajo organizado. 3. El nuevo orden político de las misiones. 4. El gobierno de los caciques .....	47
--	----

### SEGUNDA PARTE: LA CONVERSION

#### Capítulo 5 La imagen del salvaje como objeto de conversión

1. ¿Quiénes son los indios?. 2. La imagen del indio-niño. 3. La etnografía de los jesuitas. 4. Los mitos de la antigua evangelización .....	65
---	----

#### Capítulo 6 La imagen del jesuita como sujeto conversor

1. La Militia Christi. 2. Recuperar la Iglesia Primitiva. 3. El jesuita, padre del indio .....	82
--	----

#### Capítulo 7 La lucha contra las religiones tradicionales

1. Las idolatrías. (1.1 La adoración de las imágenes, 1.2 La adoración de los astros, 1.3 La adoración de la naturaleza). 2. Las	
--	--

supersticiones (2.1 La lucha antisatánica, 2.2 La lucha antichamánica). 3. Los sacrilegios (3.1 La curación de los enfermos, 3.2 Las libaciones sacrificiales, 3.3 Los ayunos).....	91
---	----

## Capítulo 8 Las técnicas de conversión

1. La catequesis en lenguas nativas. 2. La enseñanza de la doctrina y de la liturgia. 3. Las celebraciones piadosas (3.1 El marco escénico y arquitectónico, 3.2 La fiesta de Corpus Christi, 3.3 Cuaresma y Semana Santa, 3.4 Otras fiestas de precepto, 3.5 Música y danzas, 3.6 El teatro piadoso). 4. Los sacramentos (4.1 El bautismo 4.2 La Eucaristía, 4.3 Confesión y penitencia, 4.4 La extremaunción o Santo Viático).....	123
--	-----

## Capítulo 9 Los temas de la predicación

1. El tema del Dios Padre. 2. El tema de Jesucristo, Hijo del Padre. 3. El tema de la Virgen María. 4. El tema del Infierno. 5. Los rituales fúnebres. 6. La vida de ultratumba.....	153
--	-----

Bibliografía.....	169
-------------------	-----

Se terminó de imprimir en los talleres  
gráficos de la Universidad Nacional de  
Jujuy, Av. Bolivia 2335 - San Salvador  
de Jujuy - durante el mes de noviembre  
de 1994