

Anuario de Estudios Americanos, 73, 1
Sevilla (España), enero-junio, 2016, 99-132
ISSN: 0210-5810. DOI: 10.3989/aeamer.2016.1.04

Estrategias de conversión y modos indígenas de apropiación del cristianismo en las misiones jesuíticas de Maynas, 1638-1767*

Strategies of Evangelization and Indigenous Forms of Appropriation of Christianity in the Jesuit Missions of Maynas, 1638-1767

Francismar Alex Lopes de Carvalho

Universidade de São Paulo
Fundação de Amparo a Pesquisa
do Estado de São Paulo, Brasil

Este texto problematiza las formas de apropiación de la doctrina cristiana entre los indios reducidos en las misiones jesuíticas de Maynas. Dichas misiones fueron iniciadas en 1638 en los valles de los ríos Marañón, Napo y Amazonas. El análisis permite divisar la persistencia, bajo nuevas convenciones, de prácticas y formas de pensar nativas, como matrices que informaron la apropiación del cristianismo.

PALABRAS CLAVE: Maynas; Misiones jesuíticas; Métodos de evangelización; Sacramentos.

Beginning in 1638, Spanish Jesuits established missions among Indians residing on the western fringes of Amazonia, particularly in the Marañón, Napo, and Amazon River Valleys. In this article, I seek to understand the survival and reinvention of indigenous traditions and the ways in which Christian doctrine was translated. I hypothesize that indigenous practices and beliefs shaped the translation of Christianity from one cultural context into another.

KEYWORDS: Maynas; Jesuit Missions; Methods of Evangelization; Sacraments.

* Esta investigación ha recibido apoyo financiero de la Fundación Slicher Van Bath de Jong para la Promoción del Estudio y la Investigación de la Historia de América Latina (Ámsterdam, Holanda) y de la Fundación de Amparo a la Investigación del Estado de São Paulo (São Paulo, Brasil).

Introducción

Antes de iniciar las llamadas misiones de Maynas, en 1638, los jesuitas habían adquirido una consistente experiencia en la gestión urbana de comunidades compuestas de diversas etnias y en la utilización de lenguas nativas para difundir la doctrina cristiana. Ocho años después de llegar al Perú, concretamente en 1576, el virrey Francisco de Toledo encargaba a los padres de la Compañía la doctrina de Juli, un pueblo de indios de la provincia de Chucuito, en el camino entre Cuzco y Chuquisaca.¹

En 1586, llegaron a Quito los padres Baltasar de Piñas, Juan de Hinojosa y Diego González Holguín. Pasados seis años, el padre Onofre Esteban inició la labor evangélica entre los colorados de Andamarca; y en 1604 el padre Rafael Ferrer estableció la misión de los cofanes, punto de partida de entradas misionales a los indios que vivían en las márgenes de los ríos Aguarico, Napo y Marañón.² Animados con las noticias de que las provincias de Maynas y Omaguas podían esconder minas de oro, no pocos españoles enviaron memoriales al Consejo de Indias con propuestas para realizar esa conquista. El príncipe de Esquilache, virrey del Perú, eligió al capitán Diego Vaca de la Vega, quien fundó la ciudad de San Francisco de Borja, en el valle del río Marañón, en 1619.³

Los padres jesuitas Lucas de la Cueva y Gaspar Cujía llegaron a Borja el 6 de febrero de 1638, en ocasión de haber desamparado la ciudad los clérigos y otros religiosos mercedarios y agustinos, que se retiraron tras una revuelta de los Maynas contra sus encomenderos.⁴ De 1638 hasta 1660, los jesuitas realizaron intensas exploraciones en el valle del río Marañón y redujeron los grupos maynas, jeberos y cocamas. Entre 1660 y 1700, la misión se expandió a las márgenes de los ríos Curaray, Tigre y afluentes meridionales del Marañón. Finalmente, entre 1720 y 1767, fundaron la llamada «misión baja», entre las sociedades tupi de los ríos Napo y medio Amazonas.⁵ Los

1 Numerosos estudios han destacado la importancia de la experiencia misional de los jesuitas en Juli. Ver, por ejemplo: Echánove, 1956, 499-512, 522-538; y Helmer, 1983, 191-192, 210. Coello de la Rosa (2007, 958-959) presenta una discusión actualizada de la literatura.

2 Archivo Romano de la Compañía de Jesús (ARSI), NR et Q, 14, 65-66, «Carta sobre la situación de los cofanes», Rafael Ferrer [s.l.], 19 de julio de 1608.

3 Jouanen, 1941, v. 1, 328. Bayle, 1949, 12-13.

4 ARSI, NR et Q, 15, i, «Información jurídica a instancia del P. Lorenzo Lucero», testigo Luiz Nuñez de Silva, vecino, Borja, 1684, 105.

5 Esa división persistió tras la expulsión de los jesuitas. En la «misión alta» estaban los pueblos más antiguos y bien proveídos, mientras que en la «misión baja» cada reducción contaba con menos habitantes y la evangelización era más difícil, pues los indios continuaban, según informaba el

jesuitas experimentaron dificultades específicas, que tenían que ver con la gran diversidad lingüística y cultural, el elevado número de reducciones, la falta de misioneros y la influencia de esclavistas portugueses.⁶ Los misioneros reconocían que la falta de productos de alto valor comercial, de cuya exportación pudieran sacar recursos para mantener más religiosos y ofertar más herramientas, ropas y abalorios a los indios, fue un factor decisivo que impidió que las misiones progresaran como se esperaba.⁷ No es cierto, con todo, que las misiones de Maynas resultaran un completo fracaso: el número de indios reducidos pasó de 7.966 almas en 28 pueblos, en 1719, a las 11.281 almas en 21 pueblos, en 1768.⁸

A pesar de la extensión e importancia de la región, aspectos cruciales de la vida cotidiana de las misiones, como las peculiaridades que pudieran asumir las estrategias de evangelización y las respuestas de los indios amazónicos, no han sido todavía suficientemente problematizados.⁹ Queda por verificar en detalle en qué medida las antiguas tradiciones indígenas fueron plasmadas en las nuevas convenciones y de qué modo los elementos del catolicismo fueron traducidos a los indígenas. Muchas de las categorías religiosas impuestas por los padres llevaban consigo ambigüedades propias de

gobernador Francisco Requena en 1781, «bagando entre la verdadera religión y la ydolatria, cometiendo muchos excesos, y supersticiones». Archivo General de Indias (AGI), Quito, 241, 58, «Descripción del país que debe comprehendere el nuevo Obispado de misiones que se propone en Maynas», Francisco Requena, Tabatinga, 12 de marzo de 1781. Para una discusión detallada de la localización de las misiones, ver: Grohs, 1974, 124. En la periodización mencionada arriba, he seguido el trabajo de Taylor, 1999, 223.

6 Esos temas son desarrollados en los estudios monográficos disponibles sobre las misiones jesuíticas de Maynas, que infelizmente son pocos. Las entradas misionales y la diversidad étnica han recibido la atención de Golob, 1982, 151, 161-164; Stephan, 2000, 91-94; y Livi Bacci, 2012, 155. El tema de la influencia de los portugueses ha sido desarrollado por Sweet, 1974, 141, 466; Espinoza Soriano, 2007, 245-246, 254; Gómez González, 2011, 65ss; y Herzog, 2015, 84, *passim*.

7 ARSI, NR et Q, 15, i, 114-114v, Carta del P. Enrique Richter al P. José Antonio de la Rentería, La Laguna, 19 de septiembre de 1686. AGI, Quito, 4, «Copia de carta del Padre Samuel Fritz», Pará, 1691, 328. «Wenceslao Breyer a su hermano», Santiago de la Laguna, 18 de junio de 1699, en Matthei, 1969, v. 1, 254. Chantre y Herrera, 1901 [ant. a 1801], 616-618. Sobre la falta de recursos, ver también Reeve, 1993, 127-134; Codina, 2005, 250-253; y Medina Rojas, 1999, 316, *passim*.

8 Biblioteca Nacional Vitorio Emanuele II, Ms. Gesuitico 1249/1 (3378), all. I, «Catalogus Missionum Gentilium Societatis Jesu in Provincia Quitensi. Missiones Maynarum fluvii Marañon et Amazonas», 1719. Biblioteca Nacional de España, mss/17614, «Censo de las misiones de Maynas», Archidona, 15 de febrero de 1768, 35 [75]-41 [81]. Ver también Golob, 1982, 203. Las dos cifras parecen razonables. Según apuré la visita de 1746, las 24 misiones contaban en aquel año con 7.780 almas. AGI, Quito, 191, Informe del visitador Diego de Riofrío y Peralta, Madrid, 15 de junio de 1746. Para efectos de comparación, en 1746, las misiones de Chiquitos reunían 14.701 moradores, según el censo de Francisco Xavier de Palacios; ver su informe al rey en AGI, Charcas, 207, Plata, 22 de agosto de 1746.

9 El tema de la evangelización, que aparece marginalmente en los estudios mencionados arriba, es discutido con más atención en Cipolletti, 1997, 209ss, y Downes, 2005, 156-166.

su traducción, es decir, del uso de solamente un sentido de una palabra indígena que poseía muchos otros; o de la utilización de un término en castellano, que permitía a los neófitos inferir significados propios y diversos de lo esperado. Así que los misioneros no podían evitar la replasmación de significados ambiguos en categorías religiosas y costumbres ibéricas.¹⁰ James Lockhart, en su estudio sobre los nahuas, ha sugerido que los indios podían apropiarse de las novedades cristianas como elementos que podían hacer propios, de acuerdo con criterios de familiaridad y posibilidades de uso.¹¹

Es cierto, con todo, que los misioneros desde fines del siglo XVI tendían a no aceptar la apropiación autóctona del cristianismo y casi nunca reconocían su «sinceridad». El catolicismo postridentino que emergió del Tercer Concilio Limense de 1582-1583 no pretendía hacer concesiones en la ortodoxia. El problema no era solamente verificar la presencia de idolatrías en las celebraciones religiosas y en el culto de los santos. A partir de esa época, la hibridación propia de los primeros años de la evangelización y las manifestaciones más o menos autónomas de aceptación del cristianismo por los indios se volvieron blanco de sospecha para los misioneros, interesados en perpetuar la posición tutelada de los nativos y en mantener la jurisdicción sobre amplios territorios.¹² El programa expuesto por el padre José de Acosta en *De Procuranda*, tratado que sirvió de guía para los trabajos del Tercer Concilio, hacía hincapié en el rechazo del cristianismo híbrido de la primera evangelización, basado en el bautismo y en algunos pocos elementos que apenas podían llamarse doctrina. Acosta enfatizaba la necesidad de instruir a los indios sobre las creencias y los gestos necesarios para la salvación y de administrar los sacramentos a largo plazo.¹³ Las disposiciones del Tercer Concilio contenían instrucciones sobre cómo persuadir mejor a los indios y evitar sus errores idolátricos, en especial la utilización de elementos del cristianismo fuera de los límites de la ortodoxia, en rituales miméticos que solamente podían tener al diablo como beneficiario.¹⁴ Aun en las

10 Sobre el tema concreto de la incorporación de significados inesperados o ambiguos en las prácticas y categorías religiosas, haré referencia solamente a algunos estudios imprescindibles para el caso en análisis. Para el caso de los guaraníes, la ambigüedad y la reversibilidad del contenido cristiano apropiado por los indios han sido destacados por Rípodas Ardanaz, 1984, 204-205, y Wilde, 2009, 257-261. Para varias regiones ya existen buenos estudios que enfatizan el tema de la traducción; ver, por ejemplo: para Filipinas, Rafael, 1988, 110; para Nueva España, Burkhart, 1989, 29-41; y para Brasil, Castelnu-L'Estoile, 2006, 511, Pompa, 2003, 369, y Agnolin, 2007, 233.

11 Lockhart, 1999, 626-630.

12 Estenssoro Fuchs, 2003, 188-192, 245-248. Maldavsky, 2012, 59-62.

13 Acosta, 1952 [1588], lib. 6.

14 Duviols, 1977, 17-20, 24-53. MacCormack, 1991, 263-265, 390. Broggio, 2004, 108.

misiones instaladas en las fronteras de la Amazonía, la desconfianza con relación a los modos indígenas de apropiación del cristianismo siguió siendo la tónica de los discursos de los jesuitas, y quizá eso habrá sido una dificultad adicional para que los misioneros correspondieran a las necesidades espirituales de las comunidades.¹⁵

Este texto está centrado en un aspecto muy concreto de la experiencia jesuítica en Maynas, a saber, el modo en que se llevaba a cabo el trabajo de catequización, las estrategias y dificultades que tuvo, y las apropiaciones particulares que los indígenas hacían de los sacramentos cristianos. Ha sido consultada de modo sistemático la documentación producida durante el período de actuación de los jesuitas en dichas misiones, es decir, entre 1638 y 1767, pero las informaciones cualitativas más importantes seleccionadas para la presente exposición consisten en textos escritos en el siglo XVIII, algunos de ellos desde el exilio.

El análisis está dividido en dos momentos. Primeramente, investigo algunas especificidades de la adaptación de las estrategias misionales por los jesuitas al escenario de las tierras bajas amazónicas, con especial atención a tres aspectos que, según los datos que he podido reunir, representaron dificultades o adaptaciones sugestivas. En primer lugar, la falta de misioneros, que exigía que cada padre cuidara de dos, tres o más pueblos, mientras que en otras regiones solía haber dos jesuitas en cada pueblo. En segundo lugar, como una consecuencia de lo anterior, la delegación en fiscales indígenas de funciones ligadas a la administración del pasto espiritual. Finalmente, las estrategias de promoción y diferenciación social llevadas a cabo por los jesuitas, es decir, la producción y reproducción de distinciones internas, entre indios comunes y destacados, y externas, entre cristianos nuevos y antiguos.

A continuación, examino indicios de que los indios se apropiaron de elementos del cristianismo, pero infundiéndoles significados diversos de lo esperado por los misioneros. En gran medida, la presencia de elementos nativos reelaborados en el cristianismo que emergió en las misiones fue consecuencia de las dificultades y adaptaciones impuestas por el trabajo de evangelización en la Amazonía. Con todo, como procuro sugerir en la segunda parte del presente estudio, las exigencias de la traducción del cristianismo a partir de los elementos de la visión del mundo de los nativos fueron decisivas en la emergencia de un cristianismo negociado e híbrido. Mi

15 Como sucedió en el Perú, según propone Mills, 1997, 264.

énfasis recae sobre los sacramentos del bautismo, la confesión y el matrimonio. En el estado actual de mis investigaciones, solo puedo adelantar algunas hipótesis respecto de las circunstancias que, en las misiones de Maynas, condicionaron a los misioneros a tolerar algunas interpretaciones alternativas que los indios daban a los sacramentos, y sobre los conflictos y dudas sobre la «sinceridad» de las soluciones híbridas adoptadas. Los misioneros, según parece, no podían avanzar contra ciertas prácticas y representaciones que aseguraban su aceptación y la inteligibilidad de su mensaje.

Dificultades y adaptaciones

Como ya ha sido mencionado, los jesuitas enfrentaron dificultades específicas para la realización del trabajo misionero en Maynas. Estudiosos han hecho hincapié en la rivalidad territorial entre los imperios ibéricos por el control de la Amazonía occidental; la dificultad de producir u obtener mercancías de alto valor comercial, que pudieran financiar la expansión de las misiones; y la dificultad de mantener la estabilidad demográfica, en razón de las constantes epidemias y deserciones.¹⁶ Este texto está centrado en las estrategias de evangelización y en las formas indígenas de apropiación del cristianismo, y eso obliga acercarse a las dificultades y adaptaciones más directamente relacionadas con el trabajo de catequesis, que infelizmente no han recibido la debida atención de los estudiosos. Más concretamente, este primer apartado analiza tres aspectos que tuvieron impacto significativo en la evangelización: la falta de misioneros, la delegación en los indios destacados de tareas relacionadas con la catequización, y la heterogeneidad étnica y lingüística existente en todos los *pueblos* de Maynas.

La carencia de misioneros

Una de las peculiaridades de las misiones de Maynas consistía en que, con la falta de misioneros, cada padre estaba a cargo de tres, cuatro o más pueblos, lo que obligaba a delegar funciones de gestión en los indios, a

¹⁶ Ver las monografías mencionadas en las notas 6 y 7.

través de los cabildos, así como también parte de la administración del pasto espiritual. Hacia fines del siglo XVII, el provincial Vivas determinó que los padres «dejarán fiscales que el domingo, miércoles y viernes los junten y hagan doctrina; y a alguno dejarán bien industriado en la fórmula para que bautice en caso de necesidad».¹⁷

¿Cómo explicar la falta de misioneros que padecía la misión de Maynas? Entre 1674 y 1760, de un total de cerca de 759 misioneros solicitados para la provincia de Quito y misiones del Marañón, los jesuitas lograron enviar no menos de 303.¹⁸ Un contingente equiparable al que pasó al reino de Chile (326), pero muy por debajo del que fue al Río de la Plata (879), e inferior al de misioneros que desembarcaron en el Nuevo Reino de Granada (486).¹⁹ Una pérdida importante ocurrió, con todo, en 1717, cuando naufragó el navío *Sangronis*, que llevaba 25 misioneros.²⁰

Si el Consejo de Indias, por lo general, accedía a lo que pedían los procuradores, el reducido número se debe atribuir a la dificultad de la Compañía de Jesús para reclutar misioneros dispuestos a ir a la Amazonía. En 1674, por ejemplo, una real cédula concedió al procurador padre Alonso de Pantoja licencia para conducir 40 misioneros a las provincias del Nuevo Reino y Quito, pero hasta 1684 no habían pasado a Indias sino 27, todos al Nuevo Reino.²¹ En 1695, el procurador padre Pedro Calderón obtuvo autorización para remitir 70 religiosos, pero solamente pudo reunir 48.²² La falta de religiosos que padecían las provincias jesuíticas de España, especialmente a fines del siglo XVII y principios del siguiente, imponía a la Compañía la necesidad de justificar la presencia de extranjeros en las misiones. Una real cédula de 12 de marzo de 1674 autorizó a la Compañía

17 «Órdenes del padre provincial Gaspar Vivas con que los nuestros se gobiernan en las misiones» [1678], en Jouanen, 1941, v. 1, 625.

18 Los memoriales consultados aparecen en AGI, Quito, 90, 190, 191, 192 y Santa Fe, 983. Los datos de la Casa de la Contratación en AGI, Contratación, 5548 (n. 2, r. 1-5) y 5550. El material ha sido cotejado con los siguientes estudios: Aspurz, 1946, 251, Apéndice I; Borges Morán, 1977, 511-524; Galán García, 1995, 197ss; y Rey Fajardo, 2007, 427, *passim*. Los números presentados a continuación deben ser tenidos en cuenta como aproximaciones, considerándose los inevitables huecos que existen en ese tipo de documentación.

19 Galán García, 1995, 364.

20 AGI, Quito, 189, doc. 9, «Memorial del P. Juan Francisco de Castañeda, procurador de la Compañía de Jesús», visto en Madrid, 10 de mayo de 1720. Galán García, 1995, 296.

21 AGI, Santa Fe, 983, «Real cédula de 4 de abril de 1674». AGI, Quito, 4, 121-121v, «Consulta del Consejo de Indias», Madrid, 12 de junio de 1684. Galán García, 1995, 269, 273-274.

22 AGI, Quito, 90, «Memorial del P. Pedro Calderón, procurador de la Compañía de Jesús» [c. 1670]. AGI, Contratación, 5548, n. 2, r. 3, «Misión de 44 religiosos de la Compañía de Jesús», febrero de 1695.

a enviar la tercera parte de religiosos extranjeros, vasallos de los estados hereditarios de la casa de Austria.²³ Los datos que he podido revisar para el período mencionado sugieren, con todo, que el porcentaje de extranjeros enviados a la Amazonía anduvo cerca del 42 %.

Otro agravante fue la diferencia entre el número de jesuitas residentes en el colegio de Quito y en las misiones de Maynas, según los datos de los catálogos de la provincia.²⁴ Ya una carta anua de 1660 afirmaba que nueve misioneros residían en Maynas, mientras que en el colegio de Quito vivían 68 sujetos.²⁵ El año más desfavorable fue el 1684, cuando cinco religiosos estuvieron en Maynas y 86 en el colegio de Quito; el más favorable, el 1761, con 29 religiosos en las misiones, aunque residieran 93 en el colegio. Un año típico fue el 1723, con 12 en las misiones y 65 en el colegio.²⁶ En 1740, los marinos Juan y Ulloa observaron que de cada 20 jesuitas que llegaban a Quito, solamente uno era destinado a Maynas: las haciendas de Quito proveían ingresos a la Compañía, las misiones solamente ocasionaban gastos.²⁷

Para todo el período, en promedio, hubo en Maynas una docena de misioneros, quienes atendían a dos docenas de pueblos, mientras que en el colegio de Quito la media de residentes era de 65 religiosos.²⁸ En las misiones de Chiquitos, en el oriente de la actual Bolivia, entre 1724 y 1767 hubo una media de 18 jesuitas para siete pueblos, es decir, dos por pueblo, casi la proporción inversa de Maynas.²⁹

23 AGI, Santa Fe, 403, «Resumen de los decretos consultas y memoriales de Juan Martínez de Ripalda de la Compañía de IHS», Madrid, 7 de julio de 1702. El privilegio siguió válido bajo los Borbones; cf. Aspurz, 1946, 235-236, 242, y Borges Morán, 1977, 250-252.

24 Los catálogos consultados se encuentran en ARSI, NR et Q, legajos 3, 5, 7 y 11; Archivo Histórico de la Provincia de Toledo de la Compañía de Jesús, estante 2, caja 82 bis, leg. 1460, 45 (1 y 2); y en las reproducciones de otros archivos que facilita Piñas Rubio, 2011.

25 ARSI, NR et Q, 13, i, 3, «Relación annua de la Provincia del Nuevo Reyno de Granada desde el año de 1655 hasta el año de 1660», por Hernando Cabero, Santa Fe, 20 de febrero de 1660.

26 ARSI, NR et Q, 3, «Catálogo de 1684» (359v-353v, 358-358v) y «Catálogo de 1723» (155-158, 161v-162v, reproducido en Piñas Rubio, 2011). ARSI, NR et Q, 7, «Catálogo de 1761», 5-13, 25-27.

27 Juan y Ulloa, 1985 [1747], v. 2, 285, viii, 11-13.

28 Media simple a partir de datos aportados por Piñas Rubio, 2011, «Estadística general».

29 Cf. Tomichá Charupá, 2011, 347. Es comprensible la actitud de los jesuitas de Quito pues, como ha demostrado Cushner (1982, 58, 87, 93, 160-161, 190), hacia 1740 las misiones de Maynas eran financiadas por ingresos provenientes de las haciendas de Cancagua, Yaruquí (que contaba con un obraje), Caraburo y Urapanta. En la administración de esas y otras haciendas y obrajes que poseían en la provincia de Quito, los jesuitas perseguían, tanto cuanto era posible, los objetivos de lucro, reinversión y continuidad, pues una parte importante de los recursos sufragaba los gastos de manutención de los colegios, el transporte de misioneros desde Europa y las actividades misioneras.

Delegación y distinción

En ese cuadro, la delegación y la distinción eran algunas de las estrategias fundamentales que componían el método de evangelización de los jesuitas. No hablaré aquí de los cabildos indígenas, formados por un gobernador y algunos alcaldes y regidores, electos anualmente por los indios destacados. Parece innecesario recordar que ellos tenían jurisdicción para prender y castigar indios desviados y cuidar de la regularidad urbana de la comunidad.³⁰

Lo que interesa de un modo más directo al tema de la presente exposición son los fiscales de la doctrina cristiana, nombrados anualmente por los misioneros. El puesto de fiscal de la doctrina ya era común desde las tempranas experiencias de evangelización en la Nueva España, cuando indios cuidadosamente escogidos enseñaban el catecismo y, en ausencia del misionero, podían ministrar el bautismo y el matrimonio.³¹ Como la mayoría de los pueblos de Maynas estaba formada por etnias distintas, separadas en barrios, se nombraban dos fiscales en cada parcialidad, lo que indica que los esfuerzos de homogeneización eran limitados. Los fiscales de doctrina tocaban la campana, llamaban a los indios a las celebraciones religiosas, vigilaban su comportamiento dentro de la iglesia, detenían a los desviados y los entregaban al misionero, cuidaban de los enfermos, organizaban todo lo que tenía que ver con fiestas religiosas y procesiones, y administraban el cementerio. Un punto a destacar es que ellos también vigilaban el comportamiento del cabildo indígena. Además de los fiscales de doctrina, había también los sacristanes indígenas, de tres a cinco en los pueblos menores, hasta siete en los mayores, dirigidos por un sacristán mayor vitalicio. Ellos auxiliaban al padre en el oficio religioso, limpiaban y adornaban la iglesia y cuidaban de los santos óleos.³² Lucían vestidos azules y comían en la misma mesa que el padre, distinciones sumamente envidiadas.³³

30 Universidad Pontificia Comillas, Biblioteca de la Sede Cantoblanco, Colección Pastells (Comillas/CP), Serie Negra, Cuaderno 108, «Fórmula de entable», por orden del provincial Baltasar Moncada [c. 1739-1743], 71. AGI, Lima, 1580, 3, «Consejo extraordinario», Vista del fiscal, 23 de marzo de 1771. Veigl, 2006 [1785], 237. Sobre la ordenación espacial y urbana de las misiones de Maynas, ver Negro, 1999, 192-197.

31 Ricard, 1986, 183-184. Olaechea, 1969, 241, 249-250.

32 Figueroa, 1904 [1661], 69-71. Uriarte, 1986 [1775], 181-186. Veigl, 2006 [1785], 242. Chantre y Herrera, 1901 [ant. a 1801], 602, 644.

33 «Francisco Javier Zephyris a Francisco Javier Goettner», Andoas, 10 de julio de 1727, en Matthei, 1972, v. 3, 213-214. «Noticias exhaustivas», Veigl, 1785, en Matthei y Moreno Jeria, 2001, v. 5, 184.

La delegación de roles importantes a indios distinguidos era uno de los principales instrumentos de transformación de las costumbres indígenas. Leonhardt y Saito han estudiado el caso de los indios que realizaban las mismas funciones en las misiones de guaraníes y mojos, llamados «congregantes» y «familia», respectivamente.³⁴ Como algunas actividades quedaban exclusivamente reservadas a los miembros de la corporación, no pocos indios, para acceder a semejante honor, procuraban imitarlos y tenerlos como una referencia de comportamiento. Inversamente, los fiscales de doctrina y sacristanes actuaban como representantes de sus parcialidades o grupos de parentesco específicos, sin que unos tuviesen jurisdicción sobre otros.³⁵ En este punto —que tiene similitud con las cofradías andinas— no parece exagerado sugerir que la identidad entre los grupos de parentesco y los indios que cuidaban del culto de los santos habrá permitido una vivencia de la religiosidad cristiana, a la vez como continuidad y replasmación de las tradiciones indígenas.³⁶

El desarrollo de formas de sociabilidad competitiva era, por lo tanto, un aspecto fundamental del método de evangelización de los jesuitas. En Maynas, los jesuitas distinguían a los indios músicos y cantores con el título de «letrados», lo que suponía el privilegio de estar más cerca de lo sagrado. Y de hecho, los misioneros se empeñaron en formar coros y orquestas de clarines, cornetines, flautas, arpas, violines y otros instrumentos; no pocos neófitos fueron enviados a Lima para tomar clases de música; el padre Zephyris compuso obras importantes en la lengua del Inga, singulares por la dulzura del metro y la armonía del canto.³⁷ El padre Julián, misionero entre los jeberos, dice que la distinción otorgada a los indios «letrados» producía una competición interesante que estimulaba el fervor religioso: «este título honorífico les halaga tanto que se esfuerzan mucho por merecerlo y a menudo debo dirimir entre ellos la disputa de quien sea el mayor “letrado”, para evitar mayores choques», añadiendo que pocos días atrás se presentaron dos indios ante el padre:

uno de ellos, que también sabía escribir lo que leía y cantaba en latín, se indignaba porque el otro sin saber escribir, pretendía ser tan «letrado» como él. Me costó mucho convencer al acusador que dejase al otro con su honor, ya que el hecho de saber leer y cantar lo autorizaba a llamarse como él.³⁸

34 Leonhardt, 1931, 6-11, 17-18. Saito, 2007, 456-457, 460-467.

35 Veigl, 2006 [1785], 110.

36 Mills, 2007, 522. Griffiths, 2007, 116.

37 Chantre y Herrera, 1901 [ant. a 1801], 651.

38 «Juan Bautista Julián a un sacerdote», Jeberos [c. 1730], en Matthei, 1972, v. 3, 259.

Cristianos antiguos y nuevos

La manutención de las antiguas parcialidades o etnias no era solamente una expresión de la permanencia de los esquemas nativos, sino que respondía también a una estrategia deliberada de los jesuitas de utilizar las rivalidades tradicionales en su favor. Los jesuitas percibieron que la oferta desigual de presentes como herramientas, ropas, abalorios, cuentas y otros, ora a los más simpáticos, ora a los más recios, permitía canalizar en beneficio de la conversión la competitividad que afloraba o que ya existía entre los grupos. Como escribe el padre Uriarte: «donde hay gente nueva junta, o cerca, es menester mostrar mucho aprecio de los indios antiguos y socorrerlos en cuanto se puede, sin faltar a los nuevos, porque estos son inconstantes ni sirven de nada».³⁹ El misionero y procurador padre Manuel Rodríguez, por su parte, escribía: «Los bárbaros reconocían la decencia de los christianos, que ya se vestían, y aun les embidiaban los adornos y alajas con que los padres los enriquecían».⁴⁰

Del mismo modo, si fue característico de la experiencia jesuítica en Maynas el envío de sucesivas entradas misioneras a los indios bárbaros de los entornos de las misiones, es porque esperaban que el constante contacto entre los indios reducidos y los «salvajes» concientizara a unos y otros de las ventajas de la vida urbana y política. Tanto es así que el padre Fritz consideraba útiles las entradas bianuales «a fin de tener sujetos a los indios recién convertidos», es decir, como un mecanismo de control interno.⁴¹

Había en este punto una poderosa contradicción: la animosidad entre las etnias y parcialidades era a la vez un catalizador de la adhesión al cristianismo y una expresión de las antiguas costumbres. Un análisis detallado de las entradas misioneras permite percibir que los jesuitas podían utilizar antiguas rivalidades para expandir las misiones, pero también permite divisar la reiteración de aspectos de la economía de la guerra propiamente indígena. El padre Widman estimaba que fueron realizadas 39 expediciones entre 1750 y 1761, las cuales capturaron o redujeron 2.713 indios. La mayoría de esas entradas (77 %) no se dirigieron contra grupos aún no reducidos, sino contra desertores y parcialidades recalcitrantes de una etnia ya reducida.⁴²

39 Uriarte, 1986 [1775], 287.

40 Rodríguez, 1990 [1684], 407.

41 Fritz, 1997 [1697], 119.

42 Comillas/CP, Serie Negra, Cuaderno n. 108, «Apuntes de las cosas más memorables y Aditamentos a los apuntes», Adan Widman [c. 1762], 49-67, 75-105.

Los jesuitas hacían constantemente referencia a las relaciones conflictivas que existían entre las diversas etnias y parcialidades que habitaban en un mismo pueblo. Una parcialidad sentía fuerte repugnancia a cohabitar con otra, aunque tuvieran entre sí relaciones de amistad o parentesco.⁴³ Nació esta dificultad del temor que tenían los unos de ser víctimas de las brujerías de los otros. Como se verá en el segundo apartado, los jesuitas no pudieron alterar una noción cara a los indios amazónicos, a saber, la de que las muertes y enfermedades eran resultado de un acto de venganza, es decir, de un hechizo.⁴⁴

Los misioneros promovían la rivalidad entre las etnias y parcialidades con la distribución desigual de presentes y puestos importantes. La competencia estimulaba la adhesión al cristianismo porque distinguirse de los «bárbaros» era una de las ventajas de ser cristiano.⁴⁵ La contrapartida de semejante programa era una pulverización de misiones heterogéneas, de manera que un único misionero cuidaba de tres o más pueblos, como en el caso de los indios tucanos, etnia que llegó a contar con cerca de 20 misiones, las cuales no reunían más que a un grupo local o unas 50 personas. Las parcialidades no aceptaban vivir juntas y había sucesivas deserciones. De ahí la necesidad de enviar tantas entradas misioneras contra grupos de desertores y parcialidades ya contactadas.⁴⁶ No parece improbable, por lo tanto, que la dificultad de convivencia entre etnias y parcialidades en un mismo pueblo, y la consecuente necesidad de entradas misioneras y de la fundación de nuevos pueblos, revelaran la distancia entre la reiteración de las guerras indígenas y el proyecto expansionista misionero.

Por consiguiente, los tres factores examinados en este apartado habrán influido poderosamente en la experiencia de evangelización desarrollada por los jesuitas en Maynas. La falta de misioneros exigió la delegación en los mismos indios de importantes funciones, incluidas las más cercanas a la administración del pasto espiritual. El margen de maniobra disponible a los indígenas, es decir, las posibilidades de negociar las relaciones de poder y la

43 «[...] entre las diferentes casas de tribus hay peleas y matanzas continuas». «Wenceslao Breyer a su hermano», Laguna, 18 de junio de 1699, en Matthei, 1969, v. 1, 252.

44 Mercado, 1957 [1684], t. 4, 249-250, 275. Jouanen, 1943, v. 2, 464.

45 «Con la noticia que se ha esparcido por el monte», escribe el padre Maroni, en 1740, «de que los infieles más inmediatos a Napo se van poblando y tienen padre, quien los provee de herramientas, vestido, y otras cosas necesarias para la vida humana, también los que viven Aguaricu arriba, en los bosques que median entre este río y el Putumayo, se han animado a salir a la orilla de Aguaricu». Archivo Histórico Nacional, Madrid (AHN), Jesuitas, 251, n. 2, d. 8, «Origen, progreso y mutaciones de las XX reducciones del Napo», 1740, f. 230.

46 Cipolletti, 1999, 158.

atribución de significados religiosos habrán sido más amplias de lo que los jesuitas esperaban. Eso se refleja claramente en el tono pesimista de la mayor parte de los documentos escritos por misioneros que trabajaron en Maynas. Una evidencia de la dilatación del margen de negociación fue seguramente el tema de las entradas misioneras, que atendían no solo al deseo de los padres de atraer más neófitos, sino también a las estrategias indígenas de aumentar el control sobre recursos humanos, en una economía de antiguas rivalidades interétnicas y entre parcialidades. Por otro lado, no parece inverosímil que la formación de pueblos heterogéneos, constituidos por etnias que hablaban diversas lenguas, exigiera adaptaciones importantes en el mensaje que el misionero podría divulgar, como se verá a continuación.

Costumbre, rito y traducción

En este segundo apartado, se analizan aspectos concretos del trabajo de catequización realizado por los jesuitas en Maynas. El propósito es identificar las formas por medio de las cuales los indígenas se apropiaban del contenido doctrinal cristiano. Los jesuitas tenían que partir de los elementos de la cultura nativa para hacerles inteligibles a los indios los varios aspectos de la doctrina cristiana. En este apartado se hace hincapié en algunos de esos puntos que permitían el diálogo intercultural e interreligioso. En primer lugar, las analogías entre el papel del misionero y el rol de los chamanes, nunca enteramente desmentidas por los padres, pues aseguraban su aceptación en las comunidades. Enseguida, la disponibilidad de conceptos en la lengua indígena que podían permitir la traducción y la inteligibilidad de la doctrina cristiana. En tercer lugar, la distinción entre costumbres civiles desprovistas de idolatría (música, danzas, juegos, etc.) y ritos religiosos: los misioneros debían combatir estos últimos, pero podían tolerar las primeras, lo que seguramente producía tensiones y ambigüedades, pues las «inocentes» costumbres nativas expresaban mucho de su visión («religiosa») del mundo. Por fin, el tema de los sacramentos y las formas por medio de las cuales los indios infundían en ellos significados ambiguos y diversos de lo esperado.

Jesuitas y chamanes

Entre los indios amazónicos, como en otras partes de América, el misionero jesuita solía ser aceptado como un chamán, es decir, como una

persona capaz de movilizar fuerzas espirituales que podían traer beneficios o plagas y maldiciones, la cura de enfermedades y la muerte.⁴⁷ Por esa razón, el bautismo era visto como una práctica curativa o denunciado por los chamanes como un hechizo letal.⁴⁸ El alemán padre Zephyris, quien trabajó entre los andoas del río Pastaza, decía haber sido providencial haber pasado su tiempo en España leyendo obras de medicina y no de otros géneros literarios. Como aludió en una carta: «Un misionero está obligado a preocuparse también por la salud corporal de sus enfermos y reemplazar si es posible al médico inexistente».⁴⁹ En todo caso, con relación a los chamanes, los jesuitas mantenían una actitud que oscilaba entre calificar lo que veían como charlatanismo o como actuación efectiva del diablo.⁵⁰ En algunos casos avalaban la creencia de los indios amazónicos de que enfermedades y muertes podían ser provocadas por hechizos, y atribuían a los chamanes el rol de intermediarios del demonio.⁵¹

Los jesuitas se veían en la imagen de misionero que emergió a fines del siglo XVI, a la vez exorcista y extirpador de la presencia material del demonio, que atormentaba y encadenaba a los amerindios.⁵² Como era habitual en el discurso de los jesuitas,⁵³ el visitador Zarate reconocía la presencia física del demonio entre los indios e insistía en el papel del misionero como exorcista: registró que el demonio se dejó ver «desenterrando a los difuntos, y cargando con sus cadáveres podridos a lo más ynterior del monte, con horror, y sumo miedo, de los que lo vieron»; y que, bajo la forma de un guacamayo (papagayo), amenazaba «con la muerte con voces articuladas».⁵⁴ Exorcismos, echar agua bendita y mandar erigir cruces eran

47 Necker, 1979, 43-52, 217-229, en estudio sobre la actuación de los franciscanos entre los guaraníes, argumentó que los frailes se utilizaban de los principios de reciprocidad y redistribución, pues la autoridad del jefe estaba basada en la generosidad y en la capacidad de hacer circular gran cantidad de bienes. Para el caso de Nueva Francia, Richter (1985, 6) sugirió que los jesuitas reivindicaban para sí los mismos atributos de los chamanes, que permitían el contacto con el mundo sobrenatural.

48 «Carta del P. Enrique Richter», 1686, en Jouanen, 1941, v. 1, 503.

49 «Francisco Javier Zephyris a Francisco Javier Goettner», Andoas, 10 de julio de 1727, en Matthei, 1972, v. 3, 215.

50 Evidencia de esa ambigüedad en Figueroa, 1904 [1661], 236-247.

51 Cf. lo que escribe Niclutsch, 2012 [1781], 124. Ver discusión adicional en Mills, 1997, 113, 128-129, y Vitar, 2001, 213.

52 Sobre misioneros como exorcistas y extirpadores, ver Cervantes, 1996, 40, y Cañizares-Esguerra, 2008, 30, 35, 154.

53 Ver, por ejemplo: Maroni, 1988 [1738], 172, y AHN, Jesuitas, 251, n. 2, d. 4, «Breve descripción», Juan Magnin, 1740, 18.

54 AGI, Quito, 158, «Ynforme que haze a S.M. el P. Andrés de Zarate», Madrid, 28 de agosto de 1739, f. 285.

algunas formas de destituir a los demonios de su antigua posesión.⁵⁵ El bautismo era descrito como un sacramento particularmente importante para expulsarlos.⁵⁶ La carta anua de 1642-1652 refirió que los indios eran atormentados por ciertos hombres sin cabeza que por el corte del cuello brotaban fuego: «Estos dicen los indios católicos que antes que se cristianasen eran muy insolentes contra los mismos indios y que después de bautizados los reconocen más respectivos».⁵⁷

Las dificultades de la traducción

Al amparar sus métodos de evangelización en la continuidad de prácticas y creencias anteriores, los misioneros les facilitaban a los indios los medios de conocer el cristianismo, aunque al precio de que estos lo adoptasen como lo interpretaban en sus propios términos.⁵⁸ Con esa orientación, la política lingüística de los jesuitas actuaba en dos frentes: de un lado, la lengua del Inga, reservada a los *varayos* (fiscales indios) e idioma de la administración, promovía autoridades algo distanciadas de las antiguas tradiciones;⁵⁹ de otro, la conversión religiosa seguía dependiendo de su traducción en las lenguas propias de cada etnia, las cuales hacían incidir en la doctrina cristiana significados familiares, basados en esquemas de pensamiento nativos.⁶⁰

En este punto, la situación en Maynas era delicada, pues los jesuitas se encontraron con una impresionante diversidad lingüística y cultural. Los pueblos solían reunir grupos que hablaban lenguas distintas, como era el caso del pueblo de Pebas, en donde vivían también los coumares, cauaches

55 Maroni, 1988 [1738], 353.

56 AGI, Quito, 158, «Relación de la misión apostólica», Andrés de Zarate, Quito, 30 de octubre de 1735, 250-250v.

57 ARSI, NR et Q, 12, i, «Carta Anua», 1642-1652, Gabriel de Melgar, Quito, 1652, 41v [231v].

58 Burkhart, 1989, 184, 191. Griffiths, 2007, 36-37.

59 Según escribió un visitador, en donde había muchos ladinos en la lengua del Inga, «se avergüenzan de no serlo los bozales, y lo sienten también porque viven despreciados». «Informe del P. José Gutiérrez al Provincial», [Archidona] 8 de septiembre de 1729, en Jouanen, 1943, v. 2, 430. Siguiendo el III Concilio de Lima, el provincial Hernando Caveró, por la década de 1660, recomendó difundir la lengua del Inga, pero no siendo eso posible, los misioneros debían aprender la lengua de cada pueblo en que trabajaban. Cf. *Ibidem*, v. 2, 543.

60 AHN, Jesuitas, 251, n. 2, d. 3, «Relación de las cosas notables», Juan Magnin, Borja, 6 de noviembre de 1743, 2. Cf. Agnolin, 2012, 29.

y guarinos.⁶¹ El padre Martín Iriarte, uno de los mejores lenguajeros, llegó a clasificar las lenguas habladas en Maynas, poco antes de la expulsión, en siete grandes matrices, a saber: la pinche, la jebera, la pana, la zamea, la gae, la de los encabellados (tucano) y la omagua (tupi). El quichua era utilizado como lengua general.⁶² En las notas de archivo tomadas por el padre Pablo Pastells consta un documento intitulado «Lenguas de Mainas, según Veigel», que refiere el número de 33 idiomas existentes en la provincia.⁶³

El misionero era obligado a un lento y dificultoso proceso de aprendizaje y de producción de vocabularios y catecismos, sin los cuales no podía trabajar. Tras la muerte del misionero de Pebas, Francisco Falcombeli, por ejemplo, fueron encontrados «muchos quadernos de apuntamientos, artes y vocabularios hechos de su mano, todos testimonio de su ardiente zelo, y deseo de hazerse instrumento idóneo para la salvación de las almas».⁶⁴

Excede los límites del presente estudio una discusión detallada de la política lingüística adoptada por los jesuitas en Maynas. Una buena parte de los vocabularios y catecismos elaborados por los misioneros fue destruida en el incendio que consumió el archivo del pueblo de Santiago de la Laguna, en 1749. Los textos conocidos están dispersos y todavía carecen de estudios multidisciplinarios.⁶⁵

Una «Arte de lengüa de las Misiones» de los encabellados, escrita por un anónimo en 1753, permite señalar algunos aspectos importantes de las adaptaciones exigidas por la traducción.⁶⁶ Los misioneros preferían mantener en lengua castellana los términos más elevados de la doctrina cristiana,

61 ARSI, NR et Q, 15, ii, «Carta de edificación del difunto P.e Francisco Falcombeli», Guillermo Grebmerser, La Laguna, 20 de diciembre de 1743 [14 de noviembre de 1745], 345v.

62 Chantre y Herrera, 1901 [ant. a 1801], 93.

63 Comillas/CP, Serie Negra, Cuaderno n. 132, 195, referido por Bayle, 1949, 8. Un «Catálogo de las Naciones, Tribus y Lenguas de las Misiones de Mainas», mencionado en el mismo cuaderno 132, dice que habrán sido no menos de 40 las naciones reducidas, las más de ellas con su idioma particular, y que de unas 30 de estas lenguas había catecismos, oraciones e instrucciones para administrar los sacramentos (de muchas había inclusive confesionarios y canciones).

64 ARSI, NR et Q, 15, ii, «Carta de edificación del difunto P.e Francisco Falcombeli, mis.o en Pebas, por P. Guil.o Grebmerser», Laguna, 20 de diciembre de 1743 [14 de noviembre de 1745], 345v.

65 Referencia al incendio en Comillas/CP, Serie Negra, Cuaderno n. 108, «Apuntes», Widman [c. 1762], 49. Cipolletti (1992, 181ss, y 1997, 76) estima en cerca de 40 las obras lingüísticas producidas para la provincia de Maynas, la mayoría de ellas perdidas. Algunos títulos son mencionados en: ARSI, NR et Q, 15, i, «Lorenzo Lucero a Martínez Rubio», Ucayalis, 20 de febrero de 1682, 82. Uriarte, 1986 [1775], 598-624. Bayle, 1949, 45.

66 The New York Public Library (NYPL), Obadiah Rich Collection, n. 30, «Arte de lengüa de las Misiones del Rio Napo de la Nación de los infieles Quenquehoyos: y ydioma general de los demas de ese Rio Payohuajes: Genzehuajes: Ancoterer: Encavellados: Juntamente tiene la doctrina christiana en dicha Lengua y en la del Ynga: Al remate», 4 de mayo de 1753, 75.

como Dios, Espíritu Santo, Santa María y los sacramentos (excepto el del bautismo), o aquellos que tenían que ver con la institución de la Iglesia, como diezmos, para no contaminarlos con significados desconocidos que podían ocultar las palabras en lengua indígena.⁶⁷ Los conceptos disponibles en la lengua de los encabellados parecían más adecuados para explicar términos negativos, como brujo (*raube neque*), posesión de un difunto (*voque cica-e*), pecado (*coayoye*), infierno (*zanaunba*), deidad (*ayreoquo*) y demonio (*coahuati*). Una excepción importante era alma, traducida por *joyo*. No parece ilícito suponer que los misioneros que actuaron entre los tucano tuvieron dificultades para dar a conocer la noción de alma, como se nota por la explicación circunstanciada presentada en el catecismo:

P[regunta] – ¿Y como murió [Jesús Cristo] si era Dios?/ R[respuesta] – No murió en quanto Dios si no en quanto hombre./ P. – Si murió solo en quanto hombre murió para nunca más vivir./ R. – No murió de una vez, que de entro de tres días, volbia a rresositar de entre los muertos, y subio a los cielos, y esta sentado a la diestra de Dios Padre./ P. – Luego las animas de nosotros tampoco se morirán, juntamente con los cuerpos, como sucede con las bestias./ R. – Las animas de los hombres no mueren juntamente con los cuerpos como las bestias, son inmortales, q nunca se mueren.

Llama la atención, también, la procura por alejar a los indios del politeísmo. En el catecismo, el padre debe preguntar si «El Sol, Luna, estrellas, rayos, aves, y serros, no son Dioces», a lo que el indio debe contestar:

67 Para situación análoga en Nueva España, en época muy temprana: Burkhart, 1989, 29-41, y Duverger, 1993, 148-150. Para el caso peruano: Estenssoro Fuchs, 2003, 87. El Consejo de Indias rechazó la publicación de algunos catecismos, por entender que las traducciones distorsionaban el contenido de la doctrina, como sucedió con un «Rezo cotidiano en lengua Cumanagota» (hablada entre ciertos indios de la antigua provincia de Nueva Andalucía, en el oriente de la actual Venezuela), escrito por el franciscano fray Diego de Tapia (antes de 1732). Los informes de un jesuita y de un dominico, contrarios a la impresión, observaban que, aunque algunos términos continuaran en castellano (como Santa Cruz, Espíritu Santo etc.), las traducciones de fray Tapia alteraban de tal forma el habla de la Santa Escritura y de la Iglesia, que no podían ser aceptadas. En el Credo, por ejemplo, escribe «verdaderamente creo que hay Dios Padre», y no «creo en Dios Padre», una diferencia que, para el jesuita padre Juan Francisco Lopes, era esencial, pues hasta los demonios creen que hay Dios («Informe», Colegio Imperial, 30 de mayo de 1753, en Tapia, 1969, 72). El informe del dominico fray Juan Puga recuerda la posición de la Iglesia sobre el tema: «es mejor ponerlos sin alguna interpretación, que con la interpretación disminuir la energía, y significación de la voz» («Informe», Madrid, julio de 1753, en *Ibidem*, 85). El «Rezo» fue prohibido y los indios obligados a repetir, sin entenderlo, el catecismo en español («Consejo de 22 de Diciembre de 1753», en *Ibidem*, 99). *Mutatis mutandis*, en el caso de Maynas, los jesuitas utilizaban el catecismo impreso en quichua, lengua que intentaban convertir en general de aquellas misiones. Buena parte de las etnias reducidas, con todo, no entendían la lengua del Inga. Los catecismos en sus lenguas particulares circulaban en manuscrito, lo que era una dificultad adicional en el trabajo de los padres. Sobre las lenguas de los indios del Maraño, ver Espinosa Pérez, 1955, t. 1, 566-590.

«Nada destas cozas es Dios, mas son hechuras de Dios, como son el cielo, y la tierra, y todo lo que ay en ella».⁶⁸

Un ejemplo concreto de las dificultades suscitadas por la necesidad de partir de conceptos nativos lo ofrece el padre Magnin, quien informaba que los indios no tenían ningún concepto que pudiera servir para explicarles la idea cristiana de infierno:

No les cuesta creer lo que se les dice de Dios y del paraíso, pero lo que es del infierno, no pueden aceptar que exista. «Mientes —dicen algunas veces, en la cara del misionero—, no hay infierno».⁶⁹

Algunos parecían dudar de la existencia de un lugar que nadie vio, ni nadie oyó hablar: «q.'ayga infierno, y q.'ay esta penando con los condenados, esso no lo entienden; alla estará en la montaña, muestran con las manos: quien sabe, donde?».⁷⁰ No es sorprendente que en un texto titulado «Modo de confesar los Ticunas nuevos» la primera pregunta fuese: «¿Has dicho: no hay Dios, no hay infierno, no van allá los malos? O que yanga dicen los Padres esas cosas (sin fundamento)».⁷¹ Según se infiere del escrito del padre Magnin, los jesuitas habrán amparado la noción cristiana en algunas analogías con creencias antiguas: los omaguas, en concreto, admitían dos moradas distintas en la otra vida y dos clases de moradores. Unos habitaban por encima del sol; otros por debajo de las aguas. Los que parecían corresponder a los condenados en la religión cristiana eran llamados zuaramais. Con todo, su vida bajo las aguas no consistía en sufrimiento, sino que «tienen placeres de toda clase. Beben y comen todo lo que quieren, se sirven de las vacas marinas para sentarse, de las gamitas para moler su maíz, etc.». Los de arriba, que parecían ser los bienaventurados en la perspectiva cristiana, eran, según dicen, sus antepasados: «viven allí en una abundancia mucho mayor y con los mayores gozos». «Allá van sus almas cuando mueren, cualquiera que haya sido su vida y ninguna se va abajo», lamentaba el padre Magnin, al expresar un punto muy sensible para la comprensión de la doctrina cristiana. «Allí también están los brujos más famosos».⁷²

68 NYPL, Obadiah Rich Collection, n. 30, «Arte de lengúa», 4 de mayo de 1753, 29, 34v, 51, 42v, 35, 33v, 25, 66v, 68v-69v.

69 Magnin, 1998 [1740], 205.

70 AHN, Jesuitas, 251, 10, «Descubrimiento del Nucuray junto a Pastaza en la prov.a de Maynas», Juan Magnin, Borja, 1742, 4.

71 En Uriarte, 1986 [1775], 619.

72 Magnin, 1998 [1740], 215. Cf. Mercado, 1957 [1684], t. 4, 244.

Costumbres civiles y ritos religiosos

No era infrecuente que los religiosos verificasen semejanzas y analogías entre ritos y creencias prehispánicos y el cristianismo. En las primeras décadas de la evangelización, los frailes las entendían como signos milenaristas de que el terreno ya estaba preparado para la cristianización de todo el mundo, pero la ortodoxia que emergió del Concilio de Trento no pretendía hacer concesiones y reconocimientos de este tipo.⁷³ Para el padre Acosta, por ejemplo, no pasaban de imitaciones infundidas por el demonio. «El simio de Dios» era el beneficiario directo de la construcción de templos, de la confesión, de rituales de purificación y «eucaristía», e incluso de cierta imitación de la Santísima Trinidad que existía en Cuzco, en donde tres estatuas representaban el señor Sol, el hijo Sol y el hermano Sol.⁷⁴ Los primeros jesuitas que actuaron en Maynas verificaron que algunos grupos practicaban un tipo de confesión que los religiosos no dudaron en describir como una inspiración directa del diablo:

es de admirar que el demonio introdujese entre estos bárbaros un modo de confesión que hacen con sus sacerdotes y el demonio mismo se indigna tanto de la falsedad de los penitentes que cuando estos omiten alguna culpa se la manifiesta al bárbaro confesor que al falso penitente le dice si lo que quiere decir mientes y luego hace se le entre una ranilla o sapo entre el cuello y el pecho donde paseándose con ofensión del miserable penitente le hace manifestar cuanto ocultó su simulación.⁷⁵

Una de las tareas más importantes del misionero, como enfatizó el padre Acosta, era distinguir entre costumbres civiles, que no tenían (según los padres imaginaban) ningún contenido religioso específico, y ritos propiamente religiosos, emulaciones incentivadas por el demonio. Las primeras podían ser toleradas y, dependiendo de las circunstancias, incluso estimuladas: sin demostrar enojo por sus fiestas, músicas, danzas y juegos, el misionero podía ganar la confianza de los indios. Además, en la tradición ibérica las costumbres civiles estaban asociadas al autogobierno, que era la contrapartida que aseguraba la lealtad y la obediencia de una comunidad concreta a la monarquía.⁷⁶ Por otro lado, los ritos, concebidos como evidencia de una «religión pagana», no deberían ser tolerados. Eran producto del

73 Phelan, 1972, 32, 44.

74 Acosta, 2008 [1590], lib. 5, cap. 28, 191-194.

75 ARSI, NR et Q, 12, i, «Carta Annua, 1642-1652», Gabriel de Melgar, Quito, 1652, 41v.

76 Phelan, 1980, 107-111.

error y de la ignorancia, de los cuales se aprovechaba el demonio para infundir la creencia en ídolos, hechicería, canibalismo, poligamia y otros abusos. Pero a los indios estaba abierta la puerta de la salvación si aceptaban la doctrina y el modo de vida cristianos, y abandonaban su antigua idolatría. Como sucedió en otras partes, ese esfuerzo por distinguir entre costumbres civiles «inocentes» y ritos religiosos «perniciosos» fue constante entre los misioneros de Maynas.⁷⁷

Así que la introducción del calendario de fiestas cristianas no se debió tanto a una imposición unilateral, sino a una negociación asimétrica. Por lo que dice el padre Breyer respecto a la fiesta del Corpus que condujo en La Laguna, en 1699, se infiere que los indios asimilaron de modo híbrido la celebración, integrándola, como un preámbulo, en una fiesta nativa más amplia, que seguía siendo la matriz:

Terminado el banquete me levanté para agradecerles su bondad y gentileza y les rogué que para coronar tan gran día se abstuvieran de todo exceso en la bebida. Vana ilusión e inútil petición fue esto, pues para los indios la fiesta no es tal si no culmina en borrachera y gritería. Y así sucedió también en este santo día.⁷⁸

El padre Mercado, por su parte, reconocía que no se les pudieron quitar las borracheras, realizadas —ahora con comedimiento, eso sí— según un protocolo que reavivaba el prestigio de los jefes, de quienes los padres dependían para hacer efectivas sus disposiciones.⁷⁹

Ornamentar el camino de las procesiones con animales vivos, macacos, pájaros y peces, además de frutas y otros géneros comestibles, como si fueran ofrendas al modo pagano, no es lo que prescribe la Iglesia, como reconoce el padre Chantre y Herrera, pero el jesuita esperaba que, con el pasar de los años, los rituales se acercarán al modelo ibérico.⁸⁰ Frei Manuel de Cisneros, en un informe sobre las misiones del río Putumayo, en donde los franciscanos empezaban a trabajar, se admiró de que «se sigue la costumbre que tenían de hazer ofrendas al demonio de varias figuras de primales y sabandijas fabricadas de ojas y plantas destinadas a este efecto».⁸¹

77 Acosta, 2008 [1590], lib. 5, cap. 31, 198; lib. 6, cap. 28, 227. Esa distinción operacional, decisiva en el trabajo de los misioneros, ha sido notada por MacCormack, 1991, 265-266, y Wilde, 2014.

78 «Wenceslao Breyer a su hermano», Laguna, 18 de junio de 1699, en Matthei, 1969, v. 1, 254-255. Lo mismo pasaba en Andoas: «Francisco Javier Zephyris a Francisco Javier Goettner», Andoas, 10 de julio de 1727, en Matthei, 1972, v. 3, 214-215.

79 Mercado, 1957 [1684], t. 4, 271-272.

80 Chantre y Herrera, 1901 [ant. a 1801], 661, 664-665.

81 AGI, Quito, 189, 3v, «Memorial de Frei Manuel Cisneros» [1712].

Los jesuitas permitieron que el carnaval fuera un período de cierta tolerancia con las formas tradicionales de celebración. El padre Uriarte refiere que los misioneros introdujeron en el calendario un período de tres días en los que los indios estaban obligados a escuchar misa por la mañana, pero por la tarde podían libremente hacer sus danzas y fiestas. Las antiguas parcialidades podían reunirse y hacer borracheras, aunque con alguna moderación. El martes había un juego que consistía en derrumbar un árbol plantado en el centro de la plaza; en su copa estaban colgados anzuelos, cuchillos, tabaco y otros regalos.⁸²

Con todo, era imposible para los misioneros saber el sentido exacto que los indígenas atribuían a ciertas costumbres: el padre Magnin, por ejemplo, lamentaba que, entre los omaguas ya cristianos, «hasta el día de hoy, no se ha logrado extirpar una de sus costumbres perniciosas, que consiste en que con dos palos encendidos se marcan unas señas mágicas en la frente».⁸³ Los omaguas decían que apretar la frente de las criaturas entre dos tablitas hasta que la cabeza adquiriera una forma puntiaguda, en tanto que adelante y atrás aparecía achatada, les otorgaba el privilegio de parecerse a la luna.⁸⁴ El padre Widman, escribiendo a principios de los años 1760, se sorprendió al verificar que las indias panas, desde hacía mucho tiempo cristianas, mantenían la costumbre de la mutilación genital. Las indias dijeron que esa costumbre persistía porque si una joven no estaba «circuncidada», sufría prejuicio de hombres y mujeres. En todo caso, el misionero tuvo que intervenir y decir que «el diablo [es quien] induce a esta pobre gente a mil boberías».⁸⁵

Ambigüedades en torno a los sacramentos

Había, de manera general, tensiones importantes entre los sacramentos y no pocas prácticas y creencias nativas.⁸⁶ El bautismo y la extremaunción colisionaban con prácticas indígenas de cura y preparación para la muerte. El padre Magnin, por ejemplo, anotó que «sobre el bautismo,

82 Uriarte, 1986 [1775], 428.

83 «Juan Magnin a los demás misioneros de la Compañía de Jesús», Quito, 13 de marzo de 1744, en Matthei y Moreno Jeria, 1997, v. 4, 194.

84 Veigl, 2006 [1785], 130.

85 Comillas/CP, Serie Negra, Cuaderno n. 108, «Apuntes», Widman [c. 1762], 64-65.

86 De entre los autores que han verificado esas tensiones, ver: Ricard, 1986, 199. Martini, 1993, 71, 83, *passim*. Pardo, 2004, 105-116. Valenzuela Márquez, 2007, 51-56.

dicen: “¿Por qué al padre le parece mal nuestra manera de tratar a los enfermos con el sople cuando él mismo sopla sobre el bautizado?”». La confesión tropezaba con nociones prehispánicas de pecado e infierno. El matrimonio chocaba con la poligamia, base del poder de los curacas. La comunión con la antropofagia ritual: «Si han comulgado», lamentaba el padre Magnin, «dicen entre ellos que han hecho un buen desayuno».⁸⁷

La administración del sacramento del bautismo, según parece, no escapaba a criterios de selectividad.⁸⁸ En consonancia con los dictámenes tridentinos, los jesuitas consideraban un gran error el que al principio se hizo al bautizar a los indios sin primero catequizarlos e instruirlos en las cosas de la fe católica, y no menor el dejarlos después sin misionero alguno.⁸⁹ Cuando llegaron a Maynas, encontraron indios que habían sido bautizados por clérigos y otros religiosos, que los habían abandonado sin ministrarles la doctrina. Así, fueron selectivos en revalidar y asegurar el bautismo de aquellos a quien catequizaban nuevamente,⁹⁰ y siguieron observando la norma «de no bautizar a los indios hasta que sepan la doctrina cristiana».⁹¹

Como ya se ha referido, en cada pueblo estaban reducidos indios que hablaban lenguas tan distintas que le era imposible al misionero aprenderlas todas, por lo que tenía que echar mano de intérpretes para ministrar el pasto espiritual. El padre Julián, escribiendo desde La Laguna en 1730, refiere las dificultades que tuvo para convencer a un cacique enfermo de la necesidad del bautismo:

Apareció por allí un lenguaraz, pero, o no comprendía mis palabras, o no las comunicaba al enfermo con el sentido que yo pretendía darles. Así, por ejemplo, mientras yo trataba de suscitar en el indio la contrición por sus pecados, el lenguaraz le preguntaba en qué parte del cuerpo sentía el dolor.⁹²

Los indios solían atribuir al bautismo facultades mágicas, especie de hechizo que podría traer la salud corporal o la muerte, y en ese sentido asignaban al misionero un papel no distinto de los chamanes.⁹³ En algunos

87 Magnin, 1998 [1740], 217.

88 Richter, 1985, 7.

89 Bayle, 1950, 248.

90 Figueroa, 1904 [1661], 16-18.

91 Magnin, 1998 [1740], 207.

92 «Juan Bautista Julián a Sebastian Sutor», Laguna, 4 de octubre de 1730, en Matthei, 1972, v. 3, 254.

93 Martini, 1993, 85.

casos, como sucedió con los yurimaguas, el bautismo pudo ser asimilado por analogía a los antiguos rituales nativos de preparación para una adecuada travesía entre el mundo de los vivos y el de los muertos. Según registró el padre Maroni, habiendo enfermado una anciana, pidió con instancias el bautismo, no obstante los parientes hicieran burla de ella; tras su muerte, el hijo infiel no acertaba apartarse del sepulcro, pero una noche su madre apareció vestida de claridad y le dijo:

mi alma, más resplandeciente que el sol, fue llevada a un país sumamente ameno, donde veo cosas admirables, que no acierto explicarte, y todo esto lo debo al bautismo que recibí de manos del Padre, sin el cual me hubiera ido a los Infiernos irremediablemente.⁹⁴

No había razones para dudar del indio, pues —como refiere Delumeau— la creencia en los «aparecidos» que volvían para exhortar a sus parientes a seguir correctamente la vida cristiana era compartida por religiosos europeos.⁹⁵

La confesión, un dispositivo fundamental de control de las conciencias, adquiría una dimensión inesperada de negociación y adaptación. Sacramento que cobró especial importancia tras el Concilio de Trento y que era particularmente estimado por los jesuitas, la confesión obtuvo rápida adhesión entre los indios y producía efectos poderosos en la transformación de las costumbres. Como escribe Valenzuela Márquez, someterse a la confesión implicaba aceptar, de modo implícito, parte del sistema de valores europeos, interiorizados juntamente con el sentimiento de culpa que conlleva la consciencia de la transgresión y el imperativo de la penitencia.⁹⁶ La confesión —según sugiere Gruzinski— era un instrumento de individuación y de introyección del sentimiento de culpa, al imponer a los nativos una serie de categorías con las cuales deberían evaluar sus propios actos y pensamientos. Enumerar los pecados significaba ponerlos en un orden jerárquico que nada tenía que ver con el sistema indígena de referencias.⁹⁷

En las misiones fronterizas, con todo, hubo espacios de negociación, adaptación, hibridación y malentendidos. Obstaculizaban las confesiones la gran diversidad de lenguas, que exigían la mediación de intérpretes; la dificultad de los indios para asimilar la noción de arrepentimiento; y el secreto

94 Maroni, 1988 [1738], 311.

95 Delumeau, 2012, 106.

96 Valenzuela Márquez, 2007, 55.

97 Gruzinski, 2000, 104. Cf. Klor de Alva, 1992, y Pardo, 2004, 80.

que guardaban sobre ciertos «vicios más groseros, incluso en su lecho de muerte» (según palabras del misionero de los pinches).⁹⁸ El padre Magnin corroboraba esas dificultades vividas por los misioneros de Maynas y refería que no se podía fiar de lo que los intérpretes decían y que estos no guardaban secreto.⁹⁹ El padre José de Acosta no tenía simpatía por la confesión por intérpretes, y en su *De Procuranda* consideró «la dificultad con que llega al alma el sentimiento transmitido por boca ajena, puesto que debilitado en las vueltas del camino pierde toda su fuerza y vigor, que es como el alma de la palabra».¹⁰⁰ Algunos indios tenían dificultades para enumerar sus pecados, y si el número sobrepasaba los diez, se sentaban en el piso, levantaban los pies e indicaban los números con los dedos de estos.¹⁰¹ Otros no asimilaban con facilidad el significado del sacramento. Como informa el padre Zephyris: «Si el sacerdote les pregunta, por ejemplo, si están arrepentidos de algo, contestan riéndose que les ha hecho mucho bien y que todavía se sienten felices de haber seguido su gusto». El padre D'Etré, habiendo sido llamado por un indio en su lecho de muerte, le preguntó si deseaba confesarse y el indio respondió: «Padrecito, me harías un favor mucho más grande si ahora me pasaras un buen vaso de aguardiente».¹⁰²

Los indios del Marañón mantenían una noción propia de la confesión: seguían haciéndola con sus hechiceros, buscaban al padre para confesar pecados de parientes muertos, o delegaban la obligación al cónyuge o a los niños.¹⁰³ A pesar de tales dificultades, los efectos disciplinares de la confesión no deben ser minimizados: un misionero, por ejemplo, dijo que obtuvo cambios importantes:

Puedo decir de esta reducción de los Angeles de Roamainas, que cuando entré a ellos, todo era idolatría formal al mismo demonio... hechizos, muertes y amancebamientos públicos. Y desde que les hablo y confieso en su lengua, totalmente han dejado todos estos vicios; confiesan y comulgan de ocho en ocho días y algunos más a menudo, con tanto provecho de sus almas, que en muchos muy de ordinario es necesario recurrir a la vida pasada para hallarles materia de absolución.¹⁰⁴

98 «Francisco Javier Zephyris a Francisco Javier Goettner», Andoas, 10 de julio de 1727, en Matthei, 1972, v. 3, 207.

99 Magnin, 1998 [1740], 245.

100 Acosta, 1952 [1588], liv. 4, cap. 7, 352.

101 Niclutsch, 2012 [1781], 155.

102 «Francisco Javier Zephyris a Francisco Javier Goettner», Pinches, 2 de enero de 1727, en Matthei, 1972, v. 3, 196-197.

103 Mercado, 1957 [1684], t. 4, 227-228.

104 «Carta del P. Ignacio Jiménez», 13 de marzo de 1668, en Jouanen, 1941, v. 1, 480.

Los jesuitas reconocían la dificultad de quitar el abuso de la poligamia e introducir el sacramento del matrimonio. Aquí, como en otras partes, los padres encontraron ya establecida una falsa versión del sacramento. Los indios se casaban con dos o tres mujeres, y siendo curacas, con seis o siete, «sin más ceremonia, q' el tenerlas por suyas, con obligación de mantener a sus madres», registraba el padre Magnin. «Viven ellas en la misma casa, sin subordinación unos a los otros, con paz, fogón aparte, su huso, y algodón, y cada qual criando a sus hijos. Raras veces se divorcian por miedo de los hechizos, q' de ay temen».¹⁰⁵ La muerte del padre Pedro Suárez, que actuaba entre los abijiras, por «predicar con grande fervor y espíritu contra esta bárbara costumbre», diciéndoles con energía que «por este camino se iban sus antepassados al infierno», obligó a los jesuitas a no avanzar demasiado rápido.¹⁰⁶ Mónica Patricia Martini, en su estudio clásico sobre el tema de los sacramentos, constató que también entre los guaraníes los jesuitas se vieron obligados a tolerar la poligamia por un tiempo, entre otros motivos porque no había consenso sobre cuál de las uniones era la legítima.¹⁰⁷ En Maynas, aun en 1740 el padre Magnin ponía en relieve la necesidad de ser paciente con la poligamia, como la experiencia comprobaba en el pueblo de Pebas: «el misionero predicaba con frecuencia contra esta costumbre y vicio. Notó que ya no venían a la instrucción; cambió de tema para no perderlo todo y desde entonces, asistieron con regularidad».¹⁰⁸ Sin embargo, en algunos pueblos, según verificó el padre Niclutsch, la mayoría de los varones se conformaba con una sola mujer, pero cuando obtenían cautivas de alguna nación enemiga, se servían de ellas como concubinas.¹⁰⁹

En este segundo apartado se ha analizado la presencia de elementos nativos reelaborados en el cristianismo que emergió en las misiones, es decir, los indicios de que los indios se apropiaron de elementos del cristianismo, pero infundiéndoles significados diversos de los anhelados por los misioneros. Esas replasmaciones se explican, en parte, por la dependencia que los misioneros tenían con relación a los esquemas mentales nativos, que aseguraban su aceptación en las comunidades y permitían presentar

105 AHN, Jesuitas, 251, n. 2, d. 4, «Breve descripción», Magnin, 1740, 24.

106 Rodríguez, 1990 [1684], 468. El caso es también mencionado por Mercado, 1957 [1684], t. 4, 344-346; Maroni, 1988 [1738], 250; y Velasco, 1941 [1788], 349-350.

107 Martini, 1993, 71, *passim*.

108 Magnin, 1998 [1740], 205.

109 Niclutsch, 2012 [1781], 139.

como cercanos y familiares conceptos y prácticas cristianos.¹¹⁰ El prestigio de uno, escribía el padre Veigl, era proporcional a su capacidad de hacer y deshacer hechizos, es decir, dependía de la creencia de que enfermedades, infortunios y la misma muerte eran producidos no por causas naturales, sino por un acto de venganza.¹¹¹ Si los jesuitas reconocían que no podían quitar ese abuso, no parece improbable que se aprovecharan de él para consolidar su prestigio como nuevos chamanes.¹¹² Los indios seguramente verificaron la ambigüedad del proyecto misionero que, aunque podía censurar ásperamente algunos ritos que creía vinculados a la idolatría, podía también tolerar fiestas y danzas igualmente permeables a la visión («religiosa») del mundo de los nativos. La replasmación de significados propios y diversos de lo esperado en costumbres y ritos cristianos, por los indígenas, también era una consecuencia de partir de conceptos disponibles en las lenguas nativas, que permitieran la traducción y la inteligibilidad de la doctrina cristiana. No es sorprendente, por lo tanto, que con relación a los sacramentos, los indios tuvieran un importante margen de maniobra para infundir en ellos significados propios y no previstos por los padres.

Consideraciones finales

La principal aportación de este texto consiste en intentar demostrar que en las misiones jesuíticas de la Amazonía española los misioneros no pudieron proscribir ciertas prácticas y representaciones indígenas, pues del diálogo con ellas dependía la aceptación del padre en la comunidad y la inteligibilidad de su mensaje. Así, el análisis de la documentación producida por los misioneros ha permitido percibir la persistencia, bajo nuevas convenciones, de prácticas y formas de pensar nativas que en realidad fueron las matrices que informaron la apropiación del cristianismo.

Para explicar la presencia de elementos nativos reelaborados en el cristianismo que emergió en las misiones de Maynas, fue preciso analizar inicialmente algunas dificultades y adaptaciones específicas que los jesuitas enfrentaron para proseguir el trabajo de evangelización en la Amazonía: la falta de misioneros, la delegación de funciones directamente ligadas a la

110 Griffiths, 2007, 36-37.

111 Veigl, 2006 [1785], 230, 234.

112 Otros ejemplos que parecen sustentar esta reflexión en Maroni, 1988 [1738], 192, y AHN, Jesuitas, 251, n. 2, d. 3, «Relación», Magnin, Borja, 6 de noviembre de 1743, 9.

catequización y la producción y reproducción de distinciones sociales. Esas dificultades y adaptaciones fueron importantes, pero lo más decisivo fueron las exigencias de la traducción del cristianismo a partir de elementos de la visión del mundo de los nativos. Así, ha sido posible aclarar que la conversión no fue un proceso unilateral e impositivo, sino un diálogo intercultural, con formas nativas de apropiación que escapaban al control del misionero.

En rigor, la permanencia de los esquemas indígenas como matrices que informaron la apropiación del cristianismo no fue mera consecuencia de las dificultades específicas que los jesuitas enfrentaron para proseguir el trabajo de evangelización en Maynas. Los jesuitas no pudieran desterrar completamente las prácticas de hechicería, ni la creencia en su poder, ni los elementos de la religiosidad aborígen replasmados en celebraciones y sacramentos cristianos, porque asentaban su propio prestigio en su homología con la figura de los chamanes. Los padres fueron aceptados como nuevos chamanes, más generosos, más elocuentes, dotados de un poder mágico más efectivo. Así se comprende que les era imposible, y asimismo indeseable, dismantelar la mentalidad que aseguraba su aceptación.¹¹³

Las tensiones y conflictos entre distintas parcialidades y etnias dificultaban la concentración urbana e impedían la homogeneización cultural, pero también estimulaban la sociabilidad competitiva (entre cristianos antiguos y nuevos, por ejemplo), que promovía tantas adhesiones al cristianismo.¹¹⁴ Así se explica la continuidad del faccionalismo como característica de la mayor parte de las etnias de la región, coligada con la creencia generalizada de que todas las muertes eran resultado de un acto deliberado de otra persona, es decir, de un hechizo: «todos estos indios jamás atribuyen la muerte a las causas naturales», notó con espanto el visitador Escobar y Mendoza, «si ven morir a alguno, es, a su entender, porque otro rival suio le acabó con sus echisos y maleficios».¹¹⁵

Como consecuencia, la dimensión negociada de la conversión imposibilitaba al misionero tener evidencias de los sentidos que los indígenas atribuían a los elementos del cristianismo de que se apropiaban. Escribe el padre Veigl:

113 Eso sucedió también, según sugiere una estudiosa, en las misiones de Guaranés; ver Rípodas Ardanaz, 1984, 216-217.

114 Jouanen, 1943, v. 2, 464. Cipolletti, 1999, 232.

115 Real Academia de la Historia, Colección Mata Linares, t. 3, 221-237, «Breve noticia de las misiones de los Maynas», Francisco de Escobar y Mendoza, Andoas, 24 de enero de 1769; hay transcripción en Osma, 1908, 50.

Para los misioneros es una verdadera espina en el corazón el tener que dudar siempre de la sinceridad de la fe de sus feligreses, temiendo que su práctica cristiana proviniera más de la adaptación que de una firme convicción. Nunca el misionero podrá saber si las buenas acciones de sus cristianos más antiguos provienen del amor o temor de Dios o de algún cálculo temporal. Y esta duda produce un dolor muy profundo en el corazón del misionero que trata de buscar algún consuelo o recompensa por todos los trabajos, sufrimientos y peligros que ha pasado por sus indios.¹¹⁶

Es comprensible el lamento del padre Veigl porque, entre gentes que los misioneros veían como desprovistas de fe, el gran problema era transmitir la «fe en la fe». No estaba al alcance de los curas —como sugiere un estudioso— reconocer que la noción de creencia es cristiana, es decir, no puede ser verificada en culturas ajenas al cristianismo. El propio concepto de religión está imbuido de la noción cristiana de fe. En la visión de los misioneros, la religión, cualquiera que fuera, era un comportamiento basado en la fe.¹¹⁷

Así, no parece improbable que no pocos indios reducidos en Maynas integraran, siempre a su modo, un buen número de elementos del cristianismo en sus prácticas cotidianas, en sus rituales y en su visión del mundo. Lo hicieron, eso sí, según sus intereses y según lo permitieron las circunstancias. Los misioneros tenían que llamar su atención para las contradicciones entre las novedades religiosas y las antiguas tradiciones que, según parece, para los indios no tenían la misma relevancia.

Recibido el 23 de noviembre de 2014
Aceptado el 11 de septiembre de 2015

Bibliografía

- Acosta, José de, SJ: *De Procuranda Indorum Salute* [1588], Madrid, España misionera, 1952.
- Acosta, José de, SJ: *Historia natural y moral de las Indias* [1590], Madrid, CSIC, 2008.
- Agnolin, Adone: *Jesuítas e selvagen. A Negociação da Fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVII)*, São Paulo, Humanitas, 2007.
- Agnolin, Adone: «Atuação missionária jesuítica na América portuguesa: a peculiar via renascentista, sacramental e tridentina à salvação no(s) Novo(s) Mundo(s)», *Tempo*, 16, Niterói, 2012, 19-48.

116 «Noticias exhaustivas», Veigl, 1785, en Matthei y Moreno Jeria, 2001, v. 5, 189.

117 Agnolin, 2012, 41.

- Aspurz, Lázaro de, OFM: *La aportación extranjera a las misiones españolas del Patronato Regio*, Madrid, Consejo de la Hispanidad, 1946.
- Bayle, Constantino, SJ: *Notas sobre bibliografía jesuítica de Mainas*, Madrid, Jura, 1949.
- Bayle, Constantino, SJ: *El clero secular y la evangelización de América*, Madrid, CSIC, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1950.
- Borges Morán, Pedro: *El envío de misioneros a América durante la época española*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1977.
- Broggio, Paolo: *Evangelizzare il Mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America, secoli XVI-XVII*, Roma, Carocci, 2004.
- Burkhart, Louise M.: *The Slippery Earth: Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, Tucson, University of Arizona Press, 1989.
- Cañizares-Esguerra, Jorge: *Católicos y puritanos en la colonización de América*, Madrid, Marcial Pons, 2008.
- Castelnau-L'Estoile, Charlotte de: *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil, 1580-1620*, Bauru, EDUSC, 2006.
- Cervantes, Fernando: *El diablo en el Nuevo Mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*, Barcelona, Herder, 1996.
- Chantre y Herrera, José, SJ: *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español, 1637-1767* [ant. a 1801], Madrid, Impr. de A. Avrial, 1901.
- Cipolletti, María Susana: «Un manuscrito tucano del siglo XVIII: ejemplos de continuidad y cambio en una cultura amazónica (1753-1990)», *Revista de Indias*, 52, 194, Madrid, 1992, 181-194.
- Cipolletti, María Susana: *Stimmen der Vergangenheit, Stimmen der Gegenwart: die Westtukano Amazoniens, 1637-1993*, Münster, Lit, 1997.
- Cipolletti, María Susana: «Jesuitas y Tucanos en el noroeste Amazónico del siglo XVIII: una armonía imposible», en Negro, Sandra y Marzal, Manuel M., SJ (eds.), *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Abya-Yala, 1999, 223-241.
- Codina, María Eugenia: «Haciendas y misiones: el caso de Maynas», en Negro, Sandra y Marzal, Manuel M., SJ (eds.), *Esclavitud, economía y evangelización. Las haciendas jesuitas en la América virreinal*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2005, 243-261.
- Coello de la Rosa, Alexandre: «La doctrina de Juli a debate (1575-1585)», *Revista de Estudios Extremeños*, 63, 2, Badajoz, 2007, 951-989.
- Cushner, Nicholas P.: *Farm and Factory: the Jesuits and the Development of Agrarian Capitalism in Colonial Quito, 1600-1767*, Albany, State University of New York Press, 1982.
- Delumeau, Jean: *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*, Madrid, Taurus, 2012.

- Downes, Peter: «Jesuitas en la Amazonía: experiencias de Brasil y Quito», en Hernández Palomo, José Jesús y Moreno Jeria, Rodrigo (eds.), *La misión y los jesuitas en la América Española, 1566-1767*, Sevilla, CSIC, 2005, 151-186.
- Duverger, Christian: *La conversión de los indios de Nueva España. Con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Duviols, Pierre: *La destrucción de las religiones andinas. Conquista y colonia*, México, UNAM, 1977.
- Echánove, Alfonso, SJ: «La residencia de Juli, patrón y esquema de reducciones», *Missionalia Hispanica*, 13, 39, Madrid, 1956, 497-540.
- Espinosa Pérez, Lucas, OSA: *Contribuciones lingüísticas y etnográficas sobre algunos pueblos indígenas del Amazonas peruano*, Madrid, Instituto Bernardino de Sahagún, CSIC, 1955, t. 1.
- Espinoza Soriano, Waldemar: *Amazonía del Perú: historia de la gobernación y comandancia general de Maynas*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2007.
- Estenssoro Fuchs, Juan Carlos: *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al Catolicismo (1532-1750)*, Lima, IFEA, 2003.
- Figueroa, Francisco de, SJ: *Relación de las misiones de la Compañía de Jesús en el país de los Maynas [1661]*, Madrid, V. Suarez, 1904.
- Fritz, Samuel, SJ: *Diario [1686-1723]*, Quito, Academia Ecuatoriana de la Lengua, 1997.
- Galán García, Agustín: *El «Oficio de Indias» de Sevilla y la organización económica y misional de la Compañía de Jesús (1566-1767)*, Sevilla, Fundación Fondo de Cultura de Sevilla, 1995.
- Golob, Ann: *The Upper Amazon in Historical Perspective*, Thesis (PhD), City University of New York, 1982.
- Gómez González, Juan Sebastián: *La frontera selvática: historia de Maynas, siglo XVIII*. Tesis (Doctorado), Universidad Nacional Autónoma de México, 2011.
- Griffiths, Nicholas: *Sacred Dialogues: Christianity and Native Religions in the Colonial Americas 1492-1700*, Great Britain, Lulu, 2007.
- Grohs, Waltraud: *Los indios del Alto Amazonas del siglo XVI al siglo XVIII: poblaciones y migraciones en la antigua provincia de Maynas*, Bonn, Udo Oberem, 1974.
- Gruzinski, Serge: «Individualization and acculturation: Confession among the Nahuas of Mexico from the Sixteenth to the Eighteenth Century», en Schwaller, John F. (ed.), *The Church in colonial Latin America*, Wilmington, Del., Scholarly Resources Books, 2000, 103-120.
- Helmer, Marie: «Juli, un experimento misionero de los jesuitas en el Altiplano andino: siglo XVI», *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, 12, Lima, 1983, 191-216.

- Herzog, Tamar: *Frontiers of Possession: Spain and Portugal in Europe and the Americas*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2015.
- Jouanen, José, SJ: *Historia de la Compañía de Jesús en la antigua provincia de Quito: 1570-1773*, Quito, Ecuatoriana, 1941-1943, 2 vols.
- Juan, Jorge y Ulloa, Antonio de: *Las noticias secretas de América* [1747], Madrid, 1985, CSIC, 2 vols.
- Klor de Alva, J. Jorge: «Sin and confession among the colonial Nahuas: The confessional as a tool for domination», en Sánchez, Ricardo *et al.* (eds.), *La ciudad y el campo en la historia de México. Memoria de la VIII Reunión de Historiadores Mexicanos y Norteamericanos, Oaxaca, 1985*, México, UNAM, 1992, 91-101.
- Leonhardt, Carlos, SJ: *Bosquejo histórico de las congregaciones marianas en la antigua provincia de Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús*, Buenos Aires, [s.n.], 1931.
- Livi Bacci, Massimo: *Amazzonia. L'impero dell'acqua, 1500-1800*, Bologna, Il Mulino, 2012.
- Lockhart, James: *Los Nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- MacCormack, Sabine: *Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1991.
- Magnin, Juan, SJ: *Descripción de la Provincia y misiones de Mainas en el Reino de Quito* [1740], Quito, Biblioteca Ecuatoriana «Aurelio Espinosa Pólit», 1998.
- Maldavsky, Aliocha: *Vocaciones inciertas. Misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII*, Sevilla, CSIC, 2012.
- Maroni, Pablo, SJ: *Noticias auténticas del famoso río Marañón [...] [1738]*, Iquitos, IIAP-CETA, 1988.
- Martini, Mónica Patricia: *El indio y los sacramentos en Hispanoamérica colonial. Circunstancias adversas y malas interpretaciones*, Buenos Aires, PRHIS-CO-CONICET, 1993.
- Matthei, Mauro (ed.): *Cartas e informes de misioneros jesuitas extranjeros en Hispanoamérica*, Santiago, Chile, Pontificia Universidad Católica, 1969 (v. 1), 1970 (v. 2), 1972 (v. 3).
- Matthei, Mauro y Moreno Jeria, Rodrigo (eds.): *Cartas e informes de misioneros jesuitas extranjeros en Hispanoamérica*, Santiago, Chile, Pontificia Universidad Católica, 1997 (v. 4), 2001 (v. 5).
- Medina Rojas, Francisco de Borja, SJ: «Los Maynas después de la expulsión de los jesuitas», en Negro, Sandra y Marzal, Manuel M., SJ (eds.), *Un reino en la frontera: las misiones jesuitas en la América colonial*, Lima, PUCP, Abya-Yala, 1999, 299-330.

- Mercado, Pedro de, SJ: *Historia de la Provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús* [1684], Bogotá, Biblioteca de la Presidencia de Colombia, 1957, 4 v.
- Mills, Kenneth: *Idolatry and its Enemies: Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1997.
- Mills, Kenneth: «The Naturalization of Andean Christianities», en Po-chia Hsia, R. (ed.), *Cambridge History of Christianity*, V. 6, *Reform and Expansion 1500-1660*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, 504-535.
- Necker, Louis: *Indiens Guarani et chamanes franciscains. Les premières réductions du Paraguay (1580-1800)*, Paris, Anthropos, 1979.
- Negro, Sandra: «Maynas, una misión entre la ilusión y el desencanto», en Negro, Sandra y Marzal, Manuel M., SJ (eds.), *Un reino en la frontera. Las misiones jesuítas en la América colonial*, Lima, PUCP, Abya-Yala, 1999, 185-206.
- Niclutsch, Francisco: *Noticias americanas de Quito y de los indios bravos del Marañón* [1781], Quito, Cicame, Fundación Alejandro Labaka, 2012
- Olaechea, Juan B.: «Participación de los indios en la tarea evangélica», *Missionalia Hispánica*, 26, 77, Madrid, 1969, 241-256.
- Osma, Felipe de: *Según las relaciones de los jesuítas, ¿hasta dónde son navegables los afluentes septentrionales del Marañón?*, Madrid, Imprenta de los Hijos de M.G. Hernández, 1908.
- Pardo, Osvaldo F.: *The Origins of Mexican Catholicism. Nahua Rituals and Christian Sacraments in Sixteenth-Century Mexico*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2004.
- Phelan, John Leddy: *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, UNAM, 1972.
- Phelan, John Leddy: *El pueblo y el rey. La revolución comunera en Colombia, 1781*, Bogotá, Carlos Valencia Editores, 1980.
- Piñas Rubio, Francisco, SJ: *Catálogo de la provincia de Quito de la Compañía de Jesús en la Colonia, 1586-1767*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2011.
- Pompa, Cristina: *Religião como tradução. Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*, Bauru, EDUSC, 2003.
- Rafael, Vicente L.: *Contracting Colonialism. Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*, Ithaca, Cornell University Press, 1988.
- Reeve, Mary-Elizabeth: «Regional Interaction in the Western Amazon: The Early Colonial Encounter and the Jesuit Years: 1538-1767», *Ethnohistory*, 41, 1, Durham, NC, 1993, 106-138.
- Rey Fajardo, José del, SJ: *Los Jesuítas en Venezuela*. Tomo V. *Las misiones germen de la nacionalidad*, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 2007.

- Ricard, Robert: *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Richter, Daniel K.: «Iroquois versus Iroquois: Jesuit Missions and Christianity in Village Politics, 1642-1686», *Ethnohistory*, 32, 1, Durham, NC, 1985, 1-16.
- Rípodas Ardanaz, Daisy: «Pervivencia de hechiceros en las misiones guaraníes», *Folia Histórica del Nordeste*, 6, Resistencia, 1984, 199-217.
- Rodríguez, Manuel, SJ: *El descubrimiento del Marañón* [1684], Madrid, Alianza Editorial, 1990.
- Saito, Akira: «Creation of Indian Republics in Spanish South America», *Bulletin of the National Museum of Ethnology*, 31, 4, Osaka, 2007, 443-477.
- Stephan, Jörn: *Jesuiten am Amazonas: Spanische Herrschaft und Mission in der Grenzprovinz Maynas: 1619-1768*, Stuttgart, Heinz, 2000.
- Sweet, David: *A Rich Realm of Nature Destroyed: the Middle Amazon Valley, 1640-1750*, Thesis (Ph.D.), University of Wisconsin, 1974.
- Tapia, Fray Diego de, OFM: *Rezo cotidiano en lengua cumanagota*, estudio preliminar de Pablo Ojer, ed. crítica de Carmela Bentivenga, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 1969.
- Taylor, Anne C.: «The western margins of Amazonia from the early sixteenth to the early nineteenth century», en Salomon, Frank y Schwartz, Stuart B. (eds.), *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, v. 3, South America, part 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, 188-256.
- Tomichá Charupá, Roberto: «Población indígena y diversidad cultural en Chiquitos (siglo XVIII). Algunas consideraciones», texto presentado en la *XXV Reunión Anual de Etnología*, Museo Nacional de Etnología y Folklore, La Paz, 2011, 331-355.
- Uriarte, Manuel Joaquín, SJ: *Diario de un misionero de Maynas* [1775], Iquitos, CETA, IIAP, 1986.
- Valenzuela Márquez, Jaime: «Confesando a los indígenas: pecado, culpa y aculturación en la América colonial», *Revista Española de Antropología Americana*, 37, 2, Madrid, 2007, 39-59.
- Veigl, Franz Xavier, SJ: *Noticias detalladas sobre el estado de la provincia de Maynas en América meridional hasta el año de 1768* [1785], Iquitos, CETA, 2006.
- Velasco, Juan de, SJ: *Historia Moderna del Reyno de Quito y Crónica de la Provincia de la Compañía de Jesús del mismo Reyno* [1788], Quito, Imprenta de la Caja del Seguro, 1941.
- Vitar, Beatriz: «La evangelización del Chaco y el combate jesuítico contra el demonio», *Andes*, 12, Salta, 2001, 201-222.

- Wilde, Guillermo: *Religión y poder en las misiones de guaraníes*, Buenos Aires, SB, 2009.
- Wilde, Guillermo: «Entre la adaptación cultural y la indianización: ritos y costumbres de los indios de las Tierras Bajas en el discurso y la práctica de los jesuitas», conferencia pronunciada en las *XV Jornadas Internacionales Misiones Jesuíticas*, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2014, Santiago, Chile.