
IMÁGENES Y OBJETOS DE EVANGELIZACIÓN

El imaginario religioso amazónico peruano en el período colonial

Carlos Oswaldo Aburto Cotrina



Aunque esta gente que se cría en la ignorancia y costumbres que he apuntado, da muestras de habilidad en las cosas que han menester o a las que les lleva puesto su apetito, como son las armas de que usan, que las hacen curiosas labrando las chontas como con buril y en torno, con solos huesecillos que les sirven de herramientas y caracoles por cepillo. Las canoas, que las sacan proporcionadas, en especial algunas naciones, las hacen como con nivel; muchas de las telillas que tejen para cubrirse, delgadas, con labores y pinturas de hermosa vista; las guirnaldas de varios colores de plumas, que llaman llautos; las vasijas de barro, de que usan, bien hechas y pintadas. Y aun lo que llevan de nuevo, lo aprenden con la comunicación de los españoles y gente de fuera, mostrándose ser hábiles y de ingenio. Con todo

* Este artículo ha sido publicado en Fernando Armas Asin (Edt.), *Angeli Novi*, Fondo Editorial de la PUCP, Lima 2004.

CARLOS OSWALDO ABURTO COTRINA

esto, no lo han mostrado en las cosas del alma y costumbres, como he dicho arriba, y mucho menos en tener algún modo de religión y culto divino, siendo así que ni al demonio lo dan ni al verdadero Dios, aunque lo conocen de la forma que diré (Francisco de Figueroa, misionero jesuita, 1661).

Entre los indios infieles que habitan por los pueblos y sus cercanías no se halla vestigio alguno de idolatría formal, ni material, ni menos se conoce esta infame adoración entre las diferentes naciones que están situadas por las quebradas y ríos que desaguan en el Marañón, y abrazan un espacio dilatadísimo por esta parte de la América meridional, sin observar ritos algunos, ceremonias, ni culto de religión, viven entre los bosques dirigidos a la voluntad de sus principales, siendo los preceptos de su bárbara jurisprudencia, en cada parcialidad diferente, según la especie de gobierno político que han impuesto sus jefes (Francisco Requena, gobernador de Maynas, Descripción del gobierno de Maynas, 1784).

Estas citas corresponden a una crónica misionera jesuita del siglo XVII y al gobernador de Maynas a fines del siglo XVIII. En ambas resulta ilustrativa la forma cómo plantean la cuestión religiosa desde una perspectiva misionera y otra secular, respectivamente. En el primer caso hay una suerte de admiración del misionero por la cultura material que estos pueblos indígenas de Maynas producen. Sin embargo, resalta lo contrario en lo concerniente a la religión. En el segundo caso, destaca la inexistencia de ritos y de cultos religiosos.

¿Por qué esta percepción tan negativa de la religión indígena amazónica? ¿Cuáles son los marcos de referencia a partir de los cuales catalogan estas creencias? ¿Cuál es el trasfondo de la religiosidad indígena amazónica de esta época? ¿En qué consiste el proyecto civilizatorio misionero y qué modelo de religiosidad es el que termina adaptándose en este contexto histórico? Estas son algunas de las cuestiones sobre las que queremos plantear algunas reflexiones.

IMÁGENES Y OBJETOS DE EVANGELIZACIÓN

1. PUEBLOS SIN JEFATURAS. LA DISCUSIÓN SOBRE LA NATURALEZA POLÍTICA DE LAS SOCIEDADES AMAZÓNICAS

La crónica misionera jesuita toma como referente la obra del padre Acosta, del siglo XVI. En ella clasificaba a las sociedades no occidentales de su tiempo (a las que denominaba “pueblos bárbaros”), en tres grupos. Las dos últimas categorías correspondían a las sociedades indígenas americanas. En la primera ubicaba a sociedades como la azteca e inca, las que, “a pesar de sus logros, están todavía muy lejos de la recta razón y de las prácticas propias del género humano” y “a duras penas recibirían, al parecer, la luz del evangelio”. De esta manera justificaba su sujeción a la autoridad de los príncipes cristianos. En el último grupo colocaba a grupos como los indios caribes, brasileños y “chunchos”, a los que calificaba como “hombres salvajes, semejantes a las bestias”, “sin ley, sin rey, sin pactos, sin magistrados ni régimen de gobierno fijos, cambiando de domicilio de tiempo en tiempo”. Esta percepción eurocentrista sobre los pueblos nómadas caló hondo no sólo en los misioneros sino en los funcionarios del Estado colonial y de épocas posteriores¹.

La antropología política contemporánea contribuyó a que esta idea perdurara, a pesar de que en muchos casos asumió una postura de defensa de los pueblos indígenas. Aunque sus motivaciones fueron más de carácter metodológico, encubrían otro tipo de motivaciones relacionadas con los intereses y la mentalidad colonialista de la propia ciencia europea en los siglos XIX y parte del siglo XX. Así, los estudios etnográficos aplicaron a estos grupos categorías como “sociedades igualitarias” para resaltar la naturaleza de sus organizaciones políticas y sociales, caracterizadas por la inexistencia de diferenciaciones sociales de consideración, en donde el poder detentado por los jefes sería más contextual. Esto correspondería a grupos pequeños que practicaban la trashumancia.

Este esquema ha sido cuestionado en las últimas décadas, sobre todo por las investigaciones arqueológicas en la selva brasile-

¹ Estos son algunos de los estereotipos coloniales y que perduran en el imaginario de los grupos mestizos de la zona y en muchos casos del resto de la sociedad peruana actual.

CARLOS OSWALDO ABURTO COTRINA

ña, gracias a los aportes de Ana Roosevelt². Antes, estudiosas como Betty Meggers habían postulado la existencia, en tiempos remotos, de sociedades complejas en la Amazonía, los denominados pueblos de Várzea. Las evidencias en las que Meggers se basó fueron las referencias de tempranos cronistas como fray Gaspar de Carvajal, quien describió pueblos de gran tamaño, como los indios omaguas, poseedores de un sistema de producción que contaba con excedentes. Los estudios de Meggers fueron posteriormente duramente cuestionados. No obstante, las nuevas evidencias vuelven a replantear la idea que se tenía sobre una suerte de determinismo geográfico que imposibilitó el desarrollo de sociedades complejas en la cuenca. Ya hemos mencionado que la propia ciencia antropológica había contribuido a la persistencia de esta idea, debido a que consideraba a estos pueblos como sociedades congeladas en el tiempo³.

2. LA PERCEPCIÓN MISIONERA DE LAS RELIGIONES AMAZÓNICAS

A esta calificación de los pueblos indígenas amazónicos como sociedades simples, “sin ley ni gobierno”, hay que añadir una impresión difundida entre los primeros cronistas jesuitas de Brasil, como fue el caso del padre Nobrega, quien vio en los pueblos de Brasil

² Una de las primeras en destacar este hecho fue Betty Meggers en su polémica obra *Amazónia, hombre y cultura en un paraíso ilusorio*, México, Siglo XXI.

Los descubrimientos más trascendentes pertenecen a la arqueóloga norteamericana Anna Roosevelt. En 1995 ella presentó una serie de restos de cerámica que datan de 7000 a.C. provenientes de los sitios de la *Taperinha* (Santarem) y la *Cueva de Pedra Pintada* (Monte Alegre) en el estado de Pará, Brasil. No sólo se trata de sitios con las evidencias cerámicas más antiguas del continente, sino que el hallazgo está respaldado en un conjunto de fechados obtenidos por diversas técnicas.

Roosevelt también encontró evidencia de que la historia amazónica se remontaría muy atrás. En la caverna de *Pedra Pintada* fueron hallados instrumentos líticos fechados en 11.000 a. C. Las evidencias permiten señalar que sus ocupantes vivían de una economía diversificada basada en la caza, la pesca y la recolección. Estos estudios han llevado a un replanteamiento de esta visión que llevaba a ver a los pueblos indígenas amazónicos como sociedades congeladas en el tiempo. Así los grupos indígenas amazónicos no serían sino una manifestación prístina del pasado.

³ Una obra clave en esta idea más dinámica de los cambios que experimentaron las sociedades no occidentales desde el siglo XV es *Europa y la gente sin historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

IMÁGENES Y OBJETOS DE EVANGELIZACIÓN

“sociedades sin religión”. Como sostiene el investigador inglés John Hemming (1978), esta idea de que los pueblos amazónicos carecían de religión se debió más a prejuicios y falta de observación.

Las descripciones posteriores de los misioneros no siguieron sosteniendo la inexistencia de religión, pero consideraban que los indios de la selva tenían ideas muy confusas con respecto de Dios. Esta percepción quedaba acentuada por el hecho de que los pueblos indígenas amazónicos no construían templos ni hacían representaciones materiales de sus divinidades, ni poseían un tipo de culto similar al de las grandes religiones conocidas por los europeos. En el siglo XVIII, el jesuita Maroni, al referirse a los indios de Maynas, sostenía:

“No es tanta la variedad que tienen estas naciones en sus ritos y costumbres, cuanta (sic) en sus lenguas. Apuntaremos aquí las más memorables y comunes à gran parte de ellas, reservando el hablar de las que son como distintivas de cada nación, para cuando hablemos dellas en particular. Y empezando por su religión, hasta aquí nuestros misioneros *no han encontrado nación alguna que haya tenido en su gentilidad noticia de verdadero Dios, sino es muy confusa y mezclada con muchos errores; mucho menos quien le haya dado algún género de culto*, como tampoco al Demonio u otra criatura, excepto sólo los Cambas, que viven en las cabeceras de Ucayale, quienes, según averiguó el V.P. Enrique Rickter, siendo misionero en aquel río, adoran al sol cuando nace, como los indios antiguos del Cusco, de quienes son probablemente oriundos. Cuando los primeros misioneros entraron a la provincia de los Maynas, decían aquellos indios que los padres traían consigo un dios muy bravo que los había de destruir y lo tenían escondido en la dispensa del Gobernador”⁴.

⁴ El franciscano Amich nos brinda una descripción alternativa para el caso de los indios settebos: "Tenían noticia del cristianismo, pero mezclado con mil absurdos y barbaridades. Creían que hay Dios, que castiga a los malos y premia a los buenos. Tenían noticia de la Madre de Dios; pero la equivocaban con Dios, teniéndola por criadora de todo, y ni sabían cómo se llamaba. Reverenciaban grandemen-

CARLOS OSWALDO ABURTO COTRINA

Los misioneros españoles entendían en los relatos míticos amazónicos historias inverosímiles, sin mayor valor, relatos que sólo podían demostrar cuan elemental era el pensamiento de estas personas:

“Decían también que antiguamente, bajando un Dios por el Marañón y subiendo otro de abajo, para comunicarse entre sí, abrieron el Pongo, que es aquella célebre estrechura de que hablamos arriba. En este pongo, en una peña alta y tajada, que ocasiona uno de los pasos más peligrosos y llaman *Mansariche*, por los papagayuelos de ese nombre que en ella a veces se retiran, decían estaba en lo alto della el *Iñerré* (nombre con que llamaban en su lengua a dios) en una cueva, donde tenía por mujer a un culebrón grande de los que llaman *Madre del Agua (Yacu Mama)*, adonde fueron tres indios de sus antepasados a verle, y había tantos murciélagos en la cueva, que aquella noche los dos quedaron muertos; el que quedó con vida les trajo la noticia de las medicinas con que se curan en sus achaques y se las enseñó dicho *Iñerre*. Cuando temblaba la tierra, decían que andando Dios a ver los hombres que estábamos vivos, la hacia temblar, para colegir por el ruido que hacen la gente que había. Por esto, cuando había temblor, solían ellos dar patadas y golpes en el suelo, diciendo en alta voz: “¡Aquí estamos!” Los *Severos* discurrían que el temblor se ocasionaba porque Dios se levantaba de aquellas partes donde el cielo se junta, a su ver, con la tierra. Los *Roamaynas* decían que levantaba la mano con que sustenta la tierra y por eso temblaba. Otros imaginaban, y aún imaginan el presente, otros desatinos semejantes” (*Ibid.* 171).

Es difícil discernir sobre el valor de otro tipo de relatos míticos que hacían referencia a grandes inundaciones. Para los cronistas,

te la Santa Cruz, y la colocaban por los caminos, casas, plazas y chácaras. Usaban el bautismo ridículamente; pues se reducía a bañarse con agrío de limón, sin pronunciar forma alguna [...] pero todas estas noticias del cristianismo las tenían derivadas desde que nuestros religiosos los tuvieron reducidos' (p. 195).

IMÁGENES Y OBJETOS DE EVANGELIZACIÓN

éstos no eran sino prueba del diluvio universal y de la existencia de una prédica cristiana anterior a la llegada de los europeos:

“Destas noticias, aunque tan confusas, discurrieron piadosamente algunos misioneros, que estas naciones tendrían antiguamente alguna predicación y noticia de Dios hecho hombre, y lo confirman con lo que decían los *Xéberos*, que Dios antiguamente se hizo hombre y les enseñó allá muy abajo deste río; como también de lo que dicen los *Cunivos*, y es que un extranjero (sic) muchos años había dicho a sus antepasados que sus almas no morían como las de los brutos y que era preciso guardasen cierta ley para irse al cielo, y otras noticias semejantes que se examinarán mejor en otra parte. De todo esto coligen ser muy probable que el glorioso apóstol Santo Tomé, allá cerca del *Pará* o en las provincias más inmediatas al Cusco, les daría alguna noticia de dios y ley verdadera y de allí se iría propagando a otras naciones más remotas, aunque con mezcla de varios errores y mentiras”.

La mentalidad del misionero concebía toda práctica local como idolátrica y de inspiración demoníaca. Las similitudes eran percibidas como parte de una parodia diabólica por engañar a estas gentes. En su afán por encontrar referencias del demonio entre los pueblos indígenas, les llamó la atención la asociación que hacían varios de ellos entre el demonio y los propios españoles y con los propios misioneros. Cabe preguntarse si los indios no estaban entendiendo a dios y al demonio como fuerzas espirituales en los términos que entendían a sus propios shamanes y los de los grupos contrarios.

“No dejan sin embargo, por lo menos los *Yameos*, de distinguir entre gente blanca y de buena cara y los que no lo son, pues a estos los llaman con el nombre de *Romalá*, que quiere decir Demonios o hijos del Demonio, y a aquellos los llaman con el nombre de *Raytará*, que quiere decir soles o hijos del sol. Todos universalmente mucho temen al Demo-

CARLOS OSWALDO ABURTO COTRINA

nio, así por las figuras espantosas de gigante, tigre, culebrón y otras en que, según dicen, se deja ver dellos a veces en el retiro del monte, borracheras y otras ocasiones semejantes, como también por el mal que les hace hasta azotarlos cruelmente, como de los *Yurimaguas* atestigua el P. Samuel” (*Ibid.*).

3. DESVELANDO LAS RELIGIONES AMAZÓNICAS

Una de las características centrales de la religiosidad indígena amazónica está dada por la presencia del shamanismo. El shamán puede ser definido como “el hombre o la mujer que se pone en contacto directo con el mundo de los espíritus mediante un estado de trance y que tiene a su mando uno o más espíritus que llevan a cabo súplicas de que haga el bien y el mal (Harner, 1978).

Detrás del shamanismo hay toda una concepción del cosmos que la antropología ha estudiado con sumo interés. Para algunos constituye una manifestación de la concepción analógica en la que las sociedades denominadas “primitivas” solían entender la naturaleza, reproduciendo las formas en que se relacionaban los grupos humanos. Maurice Godelier planteaba que “el hombre primitivo piensa la naturaleza por analogía. El pensamiento primitivo piensa espontáneamente la naturaleza de forma analógica al mundo humano” (Godelier, 1978: 333).

Con la entrada de los misioneros se produce un retroceso de los shamanes o mohanes (denominación que aparece en las crónicas). No hay muchas menciones a las primeras reacciones de estos shamanes. La etnografía posterior suele destacar el hecho de que viven apartados y que pasan por un rito de iniciación bastante riguroso⁵.

No obstante, el shamanismo no sucumbió a la presencia misionera. La temprana y constante asociación entre misión y epidemias o, como algunos prefieren enunciarlo, la asociación entre mi-

⁵ Ardito (1993) señala que sobre ellos recaía un tratamiento especial en tanto que no fueron totalmente sancionados como los brujos de la sierra entre los españoles. Se les avergonzaba públicamente para evitar su influencia, pero cuidando de no ejercer una presión excesiva que pusiera en su contra a los indígenas.

IMÁGENES Y OBJETOS DE EVANGELIZACIÓN

sión y muerte, permitieron la pervivencia de los shamanes y de que fueran mencionados en las crónicas. Digo esto porque una mención excesiva de ellos en las crónicas podía haber sido interpretada como síntoma del poco éxito de la labor misionera. Sin embargo, las referencias suelen presentarlos asociados al hastío de los indios. El cronista franciscano Amich da cuenta de ellos de la siguiente forma:

“Los religiosos atendieron con vigilancia en reparar las quiebras que había padecido aquel rebaño del Señor, al cual andaba acechando el lobo infernal, pues durante la epidemia varias veces vieron a un indio viejo, que nadie conocía (sería el demonio en su forma), el cual andaba por aquellos montes, diciendo a los indios que aquellos padres traían las enfermedades, que sin duda morirían todos los que siguiesen su doctrina, que los despidiesen o los matasen, y se volviesen a su antigua libertad” (Amich, 1975: 65).

El shamanismo también incluye una forma de ver la salud y la enfermedad. El jesuita Maroni lo describe bastante bien:

“Todas estas enfermedades, como también la muerte que de allí se sigue, las atribuyen de ordinario, no ya á causas naturales, menos á sus desórdenes ó disposiciones del cielo, sinó á la fuerza y eficacia de los hechizos, á que les haría daño este ó aquel indio que tiene fama de brujo. (...) Todo su discurso en que están dando y cavando día y noche hombres y mujeres, es que aquel indio que entró a su casa ó pasó cerca della, que el otro á quien negaron alguna cosa que había pedido, le soplaría y haría aquel daño; que aquella enfermedad mucho ha la dejaría sembrada fulana y que ahora por fin anda brotando (...)” (Maroni, *Ibid*, p. 192)

Por ello, sigue Maroni, “sus principales medicinas se reducen á embustes y abusos para deshacer el hechizo y echar la enfermedad” (p.193). También menciona la forma como estos shamanes curaban las enfermedades: “Soplan también la comida que dan al

CARLOS OSWALDO ABURTO COTRINA

enfermo, mezclando unas palabras entre dientes”. Asimismo menciona que hay otra forma más eficaz: a través del “canto en falsete”, “va llamando a varias aves y animales que le dan la sanidad o el alma del enfermo”. Lo interesante aquí de destacar es que el shamán convoca a la gente a que le ayude a curar mediante el cántico.

Metraux (1973) señala que lo que molestaba a los jesuitas de los shamanes eran su orgullo y pretensiones de divinidad. El padre Pedro Lozano los describía de la siguiente manera:

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

Los shamanes indicaban también el tiempo propicio para la caza, se anticipaban al desenlace de alguna enfermedad y daban consejo sobre la conveniencia o no de entablar una nueva guerra.

A pesar de su importancia, el poder del shamán era ambivalente y su situación frágil, a tal punto que podía tornarse en contra de él. El jesuita Figueroa sostenía que “los más hechizeros son aborrecidos, porque así como dellos esperan las curas y sanidad de sus enfermedades y otras utilidades, de la misma manera, y aun con más firme y general persuasión les atribuyen sus males y desastres” (Figueroa, 1661: 280). En el ceremonial shamánico se le exige al shamán que identifique al causante del mal. “Y aquella persona que con especiales circunstancias imaginó al tiempo de la embriaguez, esa es la que hizo el maleficio, y sin más prueba suelen buscarla para matarla ó dar traza como hechizarla” (*Ibid*, p. 281).

Semejantes prácticas no fueron bien vistas por los misioneros, intentando erradicarlas sin mayor éxito. En cierta ocasión, un

IMÁGENES Y OBJETOS DE EVANGELIZACIÓN

padre prohibió estas prácticas porque creyó que el enfermo no lo estaba tanto, lo que provocó la reacción del propio curaca:

“Corrió la voz por el lugar de que los padres impedían el curarse de aquella manera. Vino por todos su cacique principal á hablar al Padre, y como si riñera o advirtiera, le dixo: "He sabido fuiste a impedir curasemos a nuestro modo a fulano, lo cual no puedes hacer porque es nuestro uso, y assí volvemos el alma al cuerpo de los que se mueren” (*Ibid.* 284).

La importancia de la función religiosa y política de los shamanes requería de una rigurosa preparación. Además, iba acompañada de todo un ritual de preparación⁶. Luego de su intervención, sus seguidores responsabilizaban a éste del éxito o fracaso de la empresa. Para ellos, el fracaso se debía seguramente a que había faltado al ayuno o silencio.

“Para emprender estas guerras tienen varias obserbancias de sueños, cantos de páxaros, truenos y otros para ver si han de ir á la empresa o dejarla. En especial suelen encomendar ciertos ayunos á uno de sus mohanes (...). Si ha sido bueno el suceso y cortaron cabeza, se lleba el mohan la gloria y lo mejor de los despojos y cautibos, aunque no aya alládose en los asaltos y guerras [para ellos sí estuvo allí]. Si les sucede mal, lo paga maltratándole de palabra y obra, porque dicen

⁶ Fernando Santos ha profundizado en el aspecto ritual del shamanismo y en la relación entre éste y la cosmovisión amuesha. En su estudio clásico *El poder del amor* planteaba que un paradigma central en la cosmogonía amuesha era la posibilidad de dar amor. Así, en el mito de Yato' Yos, esta divinidad sopla su aliento y da vida a los individuos. Algo análogo ocurre cuando los shamanes están curando. Por ello soplan y chupan los objetos patógenos del cuerpo del paciente. Este dar la vida también ocurre durante el período de noviciado del aprendiz de shamán. El shamán lo protege de los muchos peligros a los que está sometido mientras dura su período de entrenamiento. El término mismo para referirse a él es *yeñotañer pa amueraña* (nuestro maestro es amoroso y generoso). Fernando Santos, *The power of Love*.

CARLOS OSWALDO ABURTO COTRINA

que quebrantó el ayuno y silencio, y que por su culpa y descuido lo padecieron ellos (Figueroa, *Op. Cit*, p. 290).

4. EVANGELIZANDO A LOS INDÍGENAS AMAZÓNICOS

El proceso evangelizador de la “Amazonía peruana” se inició en la tercera década del siglo XVII. Se produjo luego de casi un siglo de fallidas expediciones que en vano pretendieron encontrar lugares fantásticos como El Dorado, el Paititi o el Etnim, abundantes en metales preciosos. En dichos eventos confluyeron mitos europeos e indígenas como fue el caso el de la tierra sin mal de los indios chiriguanos.

Fueron las órdenes franciscana y jesuita las que destacaron en las misiones. La labor misionera tuvo características especiales que la distinguen de las doctrinas de la sierra y en general del proceso de evangelizador andino⁷.

Las misiones se desarrollaron en un marco de mayor autonomía del poder religioso debido al difícil acceso a las tierras amazónicas⁸. En el caso de los franciscanos, se hacía desde Ocopa y Huánuco; y en el de los jesuitas de Maynas desde la ciudad de Quito, remontando el río Napo hasta el Amazonas. Sólo a fines del periodo colonial y debido a la confluencia de factores climáticos y geopolíticos se dio una presencia más efectiva del Estado y una relación más estrecha de Maynas con respecto a Ocopa y la audiencia de Lima. Fue la época de las Comisiones de Límites en América del Sur.

Otro elemento que caracteriza la dinámica de las misiones fue su lejanía con respecto a los centros serranos, así como los problemas de adaptación climática de los españoles al clima tropical,

⁷ Juan Miguel Bákula (1992) hace una distinción útil con respecto de las acepciones del término misión, entendido como entrada de un grupo de religiosos acompañados de milicias, el establecimiento de una reducción o poblado de indios y el área por donde se desplazaba el misionero.

⁸ En 1774, los jesuitas solicitaron a la audiencia de Quito la supresión del gobierno temporal de Maynas. Esto se dio y fue ratificado por el virrey de Nueva Granada el 28 de noviembre de 1746. Sin embargo, este poder se restablece en 1757.

IMÁGENES Y OBJETOS DE EVANGELIZACIÓN

lo que explica en parte la composición predominante de misioneros extranjeros. Esto convirtió a las misiones en espacios de frontera en tanto se emplazaban en los confines del territorio español. Más tarde, en el siglo XVIII, las misiones constituyeron verdaderos parapetos de contención al avance de las expediciones portuguesas⁹.

Pero las misiones fueron además verdaderos “laboratorios culturales” para órdenes religiosas como los jesuitas y franciscanos. En ellas intentaron plasmar modelos ideales de sociedad centrados en la religión. Como bien lo ha señalado Marzal (1984), “evangelizar era reducir” y esto se aplica bien para el caso de las misiones amazónicas. El espacio misionero siempre fue oscilante y esto hay que tenerlo en cuenta al momento de leer las crónicas. El misionero casi siempre se refiere al avance de la misión, pero si tomamos en cuenta la fragilidad de las misiones y el escaso número de misioneros, veremos que éstas se manejaron sobre espacios más pequeños que los descritos.

Existen algunas diferencias en la metodología empleada por franciscanos y jesuitas, aunque hubo también similitudes. Voy a hacer una descripción a partir de la modalidad jesuita¹⁰.

El misionero se acercaba a los indios a través de intérpretes, generalmente de pueblos vecinos, con el riesgo que esto suponía, ya que la mayoría de pueblos estaban enfrentados unos con otros. Para seguridad del padre, se hacía acompañar por una milicia de

⁹ Cabe aclarar que las misiones no constituyeron una frontera en el sentido que lo fue el oeste norteamericano. Durante siglo y medio fue un espacio oscilante, poco integrado a la administración colonial, aunque a nivel regional mantuvo y creó circuitos regionales tanto económicos como políticos. En esto también contribuyeron los propios misioneros, quienes hicieron que las misiones produjeran bienes como velas y paños que, eran luego vendidos en las doctrinas de la sierra. Al respecto, David Block (1994) plantea incluso la conformación de un modelo cerrado que articulaba las misiones jesuitas de Mojos y los pueblos de la sierra de la actual Bolivia.

Sobre el debate sobre la misión como frontera se puede consultar la compilación hecha por David Weber, *Frontiers: Where cultures meet*. El punto de partida de dicha discusión sigue siendo el estudio clásico de Turner para el caso del oeste norteamericano.

¹⁰ Las diferencias tienen que ver con el tipo de formación de los misioneros, el grado de participación que cada orden dio a las milicias españolas, la predominancia extranjera o nacional en las filas de los misioneros así como la autonomía pretendida con respecto del poder civil.

CARLOS OSWALDO ABURTO COTRINA

indios cristianos, pocas veces con soldados españoles¹¹. Buscaba ganar su atención con regalos, especialmente herramientas de metal y víveres como azúcar, lo que en muchos casos supeditó el éxito o fracaso de estas empresas.

El concepto de civilizar implicaba que esta gente participara de la vida urbana sedentaria, lo que suponía un abandono de su modo tradicional de vida centrado en el nomadismo. Por ello fue particularmente difícil a los grupos indígenas permanecer mucho tiempo en las reducciones.

“Como que (sic) para dar principio al pueblo es preciso derribar parte del monte, prevenir sementeras, edificar casas é iglesias, aquí es donde crece en la natural flojedad de esos miserables un imposible; porque siendo ellos de genio tan dejado, que nada que en esto se pondere es exageración, obrando sólo lo preciso para vivir, en oyendo que se trata del trabajo, unos se están muy rehacios en sus retiros sin hacer caso de los repetidos convites del Padre; otros dan muestras de querer ejecutar lo que se les manda hasta hacerse dueños de la herramienta y con ella esconderse; y otros no dejan aun de echar valentías hasta amenazar de que mataran al Padre y español que trata de recogerlos y obligarlos al trabajo” (Maroni, *Op. Cit*, p. 205).

En esta reticencia a la vida sedentaria confluyeron antiguos y nuevos elementos. Por un lado, los enfrentamientos tradicionales entre tribus y parcialidades¹². Esto quedaba reforzado por su mentalidad religiosa, que concebía el mal originado por la fuerza de algún mohan o cualquier persona. No se puede dejar de mencionar

¹¹ En las misiones franciscanas se notó una mayor participación de las milicias españolas que en las jesuitas. Como sostiene Marzal (1984), la posición de los misioneros de la Amazonía trató de minimizar al máximo las relaciones entre religiosos y Estado.

¹² Para el caso de las misiones franciscanas, Fernando Santos (1980) y Sara Mateos (1987) destacan el recelo que generó entre los indígenas el hecho de que los franciscanos entablaran relaciones entre “etnias enemigas”, esto devino en no aceptar el rol del misionero como un padre fiel a ellos.

IMÁGENES Y OBJETOS DE EVANGELIZACIÓN

el efecto nefasto de las epidemias, tan recalcado en las diversas crónicas. El franciscano Amich lo plantea de la siguiente manera:

“Esta es la mayor fatalidad que sucede en la montaña casi siempre que se mudan las estaciones de los tiempos; porque como casi todos los indios no tienen caridad aborrecen a los enfermos, y los desamparan por el miedo de que se les pegue la enfermedad. Por lo cual cuando comienza alguna epidemia, todos se van a los montes, donde viven separados por familias, y si allí caen enfermos, los dejan estar sin más asistencia que dejarles un poco de chicha y algún plátano asado” (Amich, 1771, p. 64).

Otro elemento que perdían los indígenas con la vida en las misiones era la libertad. En el alzamiento del curaca Torote, acaecido contra los misioneros franciscanos, aparece como un móvil importante del mismo:

“Subió armado con otros seis, y disparando sus flechas, a poco rato se quedaron atravesados con ellas los tres sacerdotes, quienes invocando los dulcísimos nombres de Jesús y María entregaron a Dios sus almas por la exaltación de la fe de Jesucristo; pues estando el padre fray Manuel Bajo en las agonías, atravesado su cuerpo con dos flechas, le dijo al curaca: ‘Pues, Ignacio, ¿por qué nos matáis? Y respondió el malvado: ‘Porque tú y los tuyos nos estás matando todos los días con vuestros sermones y doctrinas, quitándonos nuestra libertad. Predicad, pues, ahora, que ya nosotros somos los padres’. Luego con las macanas les acabaron la vida” (Amich, *Op. Cit.* p. 145).

“En todas las confesiones y declaraciones que se tomaron a los reos, así a los de Sonomoro como a los que se hallaban en Metraro, fueron conteses en declarar, que el motivo que habi'a tenido Ignacio Torote para quitar la vida a los religiosos y a sus familiares era porque les cristianos, porque les mandaban asistir a la doctrina, y estar de rodillas en la iglesia

CARLOS OSWALDO ABURTO COTRINA

durante la misa, finalmente, porque les prohibían estar casados con muchas mujeres, y también por hurtar las herramientas que estaban en el convento” (*Ibid.* 149).

Los misioneros organizaron la vida de los indígenas en la reducción. La vida en ellas tenía como eje principal la práctica de la religión; de todas las celebraciones, la misa era la más importante. Los misioneros tuvieron que adaptar el canon para hacerlo entendible a los indígenas. Estos inconvenientes llevaron a los misioneros a la aplicación de métodos de coacción. Por ejemplo, los jesuitas empleaban fiscales que recorrían el poblado para cerciorarse de que los indios acudieran a la prédica.

La confesión fue el sacramento que causó más confusiones entre ellos, al no comprender su naturaleza. Muchos indios confesaban de forma indistinta sus faltas y otros incluso confesaban hasta pecados que no habían cometido, pero que los habían pensado.

La erradicación y destrucción de representaciones de divinidades y lugares de culto no fue necesaria debido a la ausencia de imágenes que representaran estas creencias. Dentro de la concepción de la parodia diabólica, los misioneros incorporaron algunas creencias y rituales indígenas. Así, por ejemplo, permitieron ciertas danzas nativas en la procesión del *Corpus Christi*; los ayunos y flagelaciones en Cuaresma. Como bien sostiene Ardito (1993), los misioneros no tomaban en cuenta que su mensaje era reinterpretado por los indígenas.

En lo concerniente a las costumbres funerarias, fueron menos tolerantes, por lo que prohibieron prácticas como la incineración de los cadáveres o la práctica de los deudos de beber las cenizas del difunto.

Con respecto al consumo de masato y alucinógenos, fueron más permisivos en tanto captaron la función social que éstos cumplían. Eso sí, sancionaron sus excesos.

Ya hemos mencionado antes la actitud con respecto a los shamanes, a quienes vieron como rivales, pero se cuidaron de no generar malestar entre los pobladores.

La vida en la misión también supuso cambios en la estructura familiar, empezando por los matrimonios, que eran administra-

IMÁGENES Y OBJETOS DE EVANGELIZACIÓN

dos por los misioneros. También prohibieron la desnudez, porque la identificaron con la deshonestidad, y una de las primeras acciones de los misioneros era hacer que los indios se vistieran. Con respecto a los matrimonios nativos, tuvieron sus dudas, porque no se amoldaban al concepto cristiano de matrimonio como una unión estable. No obstante, acabaron aceptándolo, en parte para evitar que los encomenderos y otros españoles se apoderaran de las indias mujeres basándose en que sus uniones no eran legales. Otro aspecto que combatieron fue la poligamia, por lo que prescribieron que el matrimonio canónico debía darse con la primera mujer. Esta idea chocaba con el sentido tradicional de las uniones matrimoniales indígenas, que servían para consolidar alianzas y eran símbolos de prestigio y poder.

Los niños tuvieron un rol particularmente importante en la organización de las misiones y constituyeron un mecanismo de control social, en tanto éstos informaban de todo al misionero. Incluso entre los jesuitas existieron los denominados fiscalitos, que cuidaban del resto de los niños.

5. CRISIS Y FIN DE LAS MISIONES COLONIALES

La empresa misionera se desarrolló con altibajos entre 1635 y 1767 (para los jesuitas) y 1810 para los franciscanos. En todo este lapso de tiempo los misioneros, tanto franciscanos como jesuitas, buscaron expandir su labor en un espacio bastante amplio y de difícil tránsito, debido a la naturaleza de su geografía. En el caso de las misiones jesuitas, su época de mayor expansión se dio a fines del siglo XVII e inicios del siguiente.

La situación de las misiones entra en crisis en el siglo XVIII. Hay causas comunes, pero también rasgos que obedecen a procesos distintos. Los jesuitas ven limitada su acción debido a las incursiones portuguesas, que se tornan más constantes en la primera mitad del siglo XVIII. A esto hay que añadir algunos problemas estructurales, como los alzamientos recurrentes de los indios, que retornaban al bosque. El final de las misiones jesuitas está marcado por un factor externo, la expulsión de la orden en el año 1767 y que se hizo efectiva para la selva al año siguiente. Este espacio misione-

CARLOS OSWALDO ABURTO COTRINA

ro intentó ser retomado primero por el clero diocesano, luego por los franciscanos de Popayán y, finalmente, luego de la Real Cédula de 1802, por los franciscanos de Ocopa. A fines del siglo XVIII el gobernador de Maynas daba razón del estado de abandono en que se encontraba este espacio misionero.

Las misiones franciscanas también experimentaron un proceso de crisis hacia la segunda mitad del siglo XVIII, producto de los alzamientos indígenas, especialmente el de Juan Santos Atahualpa, que convulsionó la selva central y llevó al abandono de la zona por parte de los misioneros. Los contactos entre esta parte de la selva y la sierra central hicieron que las rebeliones tuvieran mayor eco, pero también que las fuerzas coloniales pudieran frenar estos movimientos, por lo menos desde la parte andina. En este movimiento de Juan Santos Atahualpa confluyeron distintos factores y una característica peculiar fue su carácter mesiánico y milenarista. La perspectiva franciscana lo describía así:

“Llamábase este indio Juan Santos, y se intituló Juan Santos Atahuallpa Apu-Inca. Su estatura era más que mediana, su color pálido amestizado; fornido de miembros, el pelo cortado al modo de los indios de Quito; la barba con algún bozo, y su vestido una *cusma* pintada. Dijo este embustero que él era el verdadero inca y señor de todos los reinos de la América. Que Dios le enviaba a recuperar sus reinos, y que había entrado a la montaña para comenzar por ella su conquista. Y como sabía leer en castellano y en latín, les dio a entender a los indios que tenía tanta sabiduría como Salomón; que era hijo de Dios; que le creyesen y obedeciesen, porque de no ejecutarlo así, haría caer los montes; que compondría de tal suerte su reino que ya se acabarían los obrajes, panaderías y esclavitud de sus hijos” (Amich, 1771, p. 156).

Más adelante describe la acogida que este personaje tuvo entre los indios:

“Con la entrada de este embustero a la montaña hubo tal conmoción en los ánimos de aquellos bárbaros, que todos los del Pajonal fueron a darle la obediencia, dejando desier-

IMÁGENES Y OBJETOS DE EVANGELIZACIÓN

tos sus pueblos. Lo mismo ejecutaron todos los indios de los pueblos de las márgenes del río Perené, Eneno, Metraro, San Tadeo, Pichana, Nijándaris y Cerro de la Sal. Y si los padres les preguntaban dónde iban, respondían que iban a ver a su Apu-Inca que se hallaba en Simaqui. A todos prometía Juan Santos cosas grandes, mucha herramienta y todos los tesoros de los españoles” (Ibid.)¹³.

La crisis del sistema colonial y el relativo aislamiento en que fue quedando la Amazonía contrastó con el ímpetu del reformismo de frontera, que marcó una presencia efectiva, aunque corta, del Estado en dicha zona. Las motivaciones e incluso alguno de los métodos que más tarde intentaron implementar el clero diocesano no dieron resultado en la selva norte, debido a la inexperiencia y a la falta de vocación de los nuevos misioneros. El espacio amazónico fue retomado por los misioneros en el siglo XIX, pero se habían dado cambios significativos, nuevos actores y demandas económicas coyunturales, como la implementación de la navegación durante el gobierno de Castilla, no comparable con el impacto que tuvo el boom cauchero a fines del siglo XIX¹⁴.

REFLEXIONES FINALES

Hablar del imaginario religioso de la Amazonía supone transitar en medio de la discusión sobre las ideas que existen en torno a la propia Amazonía. Y aquí confluyen distintas tradiciones. Por un lado, la tradición ibérica, que en el siglo XVI terminó convirtiendo la

¹³ Sobre el movimiento de Juan Santos Atahualpa hay numerosos estudios. Está la obra clásica de Stefano Varese, *La sal de los cerros*. Fernando Santos también aborda la temática en varios de sus artículos. Un estado de la cuestión bastante sugerente fue hecho por Steve Stern (1990), en donde planteó los alcances del movimiento en la sierra central. Un análisis del elemento religioso en dicho movimiento se encuentra en el estudio de Alonso Zarzar, *Apo Capac Huayna, Jesús Sacramentado*, 1989.

¹⁴ Al respecto, pueden consultarse los estudios recientes de Fernando Santos y Frederica Barclay, *La frontera domesticada. Historia económica y social de Loreto, 1850-2000*; y el estudio de Pilar García Jordán, *Cruz y arado, fusiles y discursos. La construcción de los orientes en el Perú y Bolivia, 1820-1940*.

CARLOS OSWALDO ABURTO COTRINA

Amazonía en un mundo de ilusión, donde era posible encontrar esas tierras fantásticas que poblaban el imaginario mediterráneo de la época. Por otro lado, la cronística jesuita recoge un esquema clásico que asociaba a los grupos indígenas de la Amazonía al estado de barbarie, opuestos a la civilización. En algunas partes esta idea inicial llevó incluso a caracterizar a ciertos grupos amazónicos como “sociedades sin religión”.

Esta idea se fue modificando conforme los misioneros se compenetraron con el mundo indígena. A pesar de que desde la perspectiva misionera era posible distinguir que los indígenas se manejaban en términos de un pensamiento mágico-religioso (es decir, con discurso mítico.), los misioneros estaban imposibilitados de darse cuenta de que ellos mismos también empleaban un discurso similar, providencialista y centrado en su referente cultural.

Hemos visto que a los misioneros podía llamarles la atención la diversidad lingüística y hasta las obras materiales de las sociedades indígenas, pero cuando se acercan al tema religioso no pueden dejar de verlo como elemental, simple y confuso. En parte, por la naturaleza distinta de la religiosidad amazónica centrada en la naturaleza y en una concepción mítica del mundo. En medio de esta incapacidad para comprender mejor este pensamiento, no pudieron eludir el tratamiento de una institución central en estas sociedades, el shamanismo. Un fenómeno que trasciende las fronteras americanas y que fue gravitante en el manejo del medio para estos grupos.

La etnografía contemporánea nos permite ver cómo el pensamiento mítico amazónico no es estático sino que incorpora elementos foráneos. Es difícil precisar qué y cómo incorporaron el discurso cristiano estos grupos, sin embargo la etnografía contemporánea recoge evidencias de este dinamismo del pensamiento mítico amazónico, donde los elementos foráneos son constantemente reinterpretados.

BIBLIOGRAFÍA

I. FUENTES PRIMARIAS IMPRESAS

DAVIN, Diego

1754 *Cartas edificantes y curiosas escritas de las misiones extranjeras y de Levante por algunos misioneros de la Compañía de Jesús*, Madrid, Imprenta de la viuda de Manuel Fernández y del Supremo Consejo de la Inquisición, tomo XVI, 118 p.

FIGUEROA, F.

1681 *Informe de las misiones del Marañón, gran Pará o río de las Amazonas*, Iquitos, CETA, Colección Monumenta Amazónica.

FRITZ, Samuel

1988 "Diario de Samuel Fritz", en MARONI, *Noticias auténticas del famoso río Marañón*", Iquitos, CETA, 564 p.

JUAN, J. Y ULLOA, A.

1985 "Noticias secretas de América", en Ramos Gómez.

CARLOS OSWALDO ABURTO COTRINA

MARONI, Pablo

1738 *Noticias auténticas del río Marañón*, Iquitos, CETA, 1988, Colección Monumenta Amazónica.

MARTÍN RUBIO, María del Carmen

1991 *Historia de Maynas, un paraíso perdido en el Amazonas*, Madrid, Ed. Atlas, 113 P.

REQUENA, Francisco

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

URIARTE, Manuel

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

VELASCO, Juan

1788 *Historia moderna del reyno de Quito y crónica de la provincia de la Compañía de Jesús del mismo reyno*, Quito, Biblioteca Amazonas, Vol. IX. 2 tomos.

ZÁRATE, A.

1739 Relación de la misión apostólica de la Compañía de Jesús en el gran río Marañón, Iquitos, CETA, Colección Monumenta Amazónica.

2. FUENTES SECUNDARIAS

ABURTO COTRINA, Carlos Oswaldo

1996 “Régimen político y economía en un espacio fronterizo colonial. Maynas durante la segunda mitad del siglo XVIII”, pp. 1-28, *Histórica*, Lima, Vol. XX, N° 1, julio.

1999 “Políticas y métodos de evangelización en Maynas durante el siglo XVIII: definiendo los elementos de la cultura

IMÁGENES Y OBJETOS DE EVANGELIZACIÓN

misionera”, en Marzal y Negro, *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*, Lima - Quito, Pontificia Universidad Católica del Perú – Ed. Abya-Yala.

ARDITO, Wilfredo

1993 *Las reducciones jesuitas de Maynas. Una experiencia misional en la Amazonía peruana*, Lima, CAAAP, 89 p.

BEERMAN, Eric

1994 “Pintor y cartógrafo en las Amazonas: Francisco Requena”, pp. 83-97, en *Anales del Museo de América*, Madrid, Vol. 2.

BLOCK, David

1994 *Mission Culture On The Upper Amazon. Native Tradition, Jesuit Enterprise & Secular Policy in Moxos, 1660-1880*, Nebraska, University of Nebraska Press, 240 p.

BRADING, David

1991 *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México, FCE, 770 p.

CHANTRE Y HERRERA, José

1901 *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español, 1637-1767*, Madrid, Imprenta de A. Avrial, 744 p.

GONZÁLEZ SUÁREZ, Federico

1890 *Historia general de la República de Ecuador*, 7 tomos, tomo III, Quito, Imprenta del clero, 1890-1903.

GUIBOVICH, Pedro

s-f *Reformismo y regalismo en el Perú en la segunda mitad del siglo XVIII. El clero colonial y el Estado borbónico*, Lima, s.e.

CARLOS OSWALDO ABURTO COTRINA

HEMMING, John

1978 *Red Gold. The Conquest of the Brazilian Indians*, Papermac, Londres, 527 p.

1987 *Amazon Frontier. The Defeat of the Barzilian Indians*, MacMillan, Londres, 647 p.

JORNA, P. et Al.

1988 *Etnohistoria del Amazonas. 46º Congreso de Americanistas. Amsterdam, Quito, Abya-Yala, 1991, 287 p.*

JOUANEN, José

1943 *Historia de la Compañía de Jesús en la antigua provincia de Quito: 1570-1773*, Quito, Editorial Ecuatoriana, 1943, 2 tomos.

LANGER, E. & JACKSON, R. (Comp.)

1995 *The New Latin American Mission History*, Nebraska, University of Nebraska Press Lincoln and London, 212 p.

MAPFRE

1995 *Proyecto, impacto en América de la expulsión de los jesuitas*, Madrid, Mapfre.

MARTÍN RUBIO, María del Carmen

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

MARZAL, Manuel

1984 "Las reducciones indígenas en la Amazonía del virreinato peruano", pp.7-45, en *Amazonía Peruana*, Lima, V, 10.

1994 *La utopía posible. Indios y jesuitas en la América colonial*, tomos I y II, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

MERINO, Olga

1995 "Jesuit Missions in Spanish America: The Aftermath of the Expulsion", pp.133-148, en *Yearbook, Conference of Latin Americanist Geographers*, Vol. 21.

IMÁGENES Y OBJETOS DE EVANGELIZACIÓN

MIRANDA RIVADENEIRA, Francisco

1986 *Crisis en las misiones y mutilación territorial*, Quito, Banco Central del Ecuador, 202 p.

MÖRNER, Magnus

1965 *The Expulsion of the Jesuits from Latin America*, Alfred Knopf, Nueva York, 206 p.

PORRAS, María Elena

1987 *Gobernación y obispado de Mainas. Siglos XVII y XVIII*, Quito, Abya-Yala.

RAMOS GÓMEZ, L.J.

1985 *Las "Noticias de América" de Jorge Juan y Antonio de Ulloa (1735-1745)*, Madrid, Instituto Fernández de Oviedo, 2 tomos.

RICARD, Robert

1958 "Comparison of Evangelization in Portuguese and Spanish America", p. 444-453, en *The Americas*, Vol. XIV, N° 4, abril.

SANTOS GRANERO, Fernando

1991 *The Power of Love: The Moral Use of Knowledge amongst the Amuesha of Central Peru*, Athlone Press, Londres, 336 p.

1992 *Etnohistoria de la alta Amazonía*, Quito, Abya-Yala, 305 p.

1992 *Opresión colonial y resistencia indígena en la alta Amazonía*, Quito, CEDIME-FLACSO, 184 p.

SMITH, Robert

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

SWEET, David Graham

1974 *A Rich Realm of Nature Destroyed: The Middle Amazon*

CARLOS OSWALDO ABURTO COTRINA

Valley, 1640-1750, Wisconsin, University of Wisconsin, 834 p.

TAYLOR, Anne-Christine

1994 "Génesis de un arcaísmo: la Amazonia y su antropología", en Carmen Bernand, *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*, México, Fondo de Cultura Económica.

TEÓFANES, Isidoro

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

VARGAS UGARTE, R.

1961 *Historia de la Iglesia en el Perú*, Burgos, Imp. Aldecoa, 5 tomos. Vol. IV. 376 p.

WEBER, David & Rausch, Jane

1994 *Where Cultures Meet. Frontiers in Latin American History*, Wilmington, Scholarship Resources, 233 p.