

LAS REDUCCIONES INDIGENAS EN LA AMAZONIA DEL VIRREINATO PERUANO*

Manuel M. Marzal

(Universidad Católica del Perú, Lima)

The author begins with a general overview of the Franciscan and Jesuit chroniclers, and he describes the customs and way of life of the Amazonian Aborigines. In the light of these chroniclers, he deals with evangelization which, for the missionaries, was equivalent to grouping the Indians together in reductions. He also deals with the different positions the missionaries adopted toward the Spanish colonial regime. Finally he describes and analyzes the model of the Franciscan and Jesuit reductions.

* * *

Dans l'introduction, l'auteur nous offre un panorama général des chroniqueurs franciscains et jésuites, sur lequel il fonde son travail et nous décrit l'aborigène amazonien avec ses habitudes et sa façon de vivre. A la lumière de ces Chroniqueurs, l'auteur analyse ensuite le théorie de l'évangélisation qui, pour les missionnaires, équivalait à réduction, c'est-à-dire à regrouper les indigènes, tout en précisant les différentes positions qu'ils adoptèrent face au régime colonial espagnol. Il nous décrit ensuite le modèle de réduction des jésuites et franciscains pour terminer par une analyse des réductions.

* * *

In der Einleitung gibt der Autor einen allgemeinen Überblick über die Chronik der Franziskaner und Jesuiten, auf die er seine Arbeit gründet, und beschreibt die amazonischen Eingeborenen in ihren Sitten und Lebensformen.

*Im Lichte diese Chronisten, entwickelt er dann die Theorie der Christianisierung, was in der Praxis der Missionare die Zusammenfügung (reducción) der Eingeborenen bedeutete.***

Der Autor erwähnt auch die verschiedenen Haltungen der Missionare der spanischen Kolonialherrschaft gegenüber, weiter beschreibt er das Modell der "reducción" für Jesuiten und Franziskaner, und schliesst mit einer Analyse der "reducciones".

* Este trabajo fue presentado en el simposio "Das reduções às indígenas atuais", celebrado en la ciudad de Manaus, Brasil, del 29 de julio al 1° de agosto de 1981 y será publicado con todas las demás ponencias y comunicaciones del simposio en su versión portuguesa en Brasil. Dicho simposio fue organizado por CEHILA (Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina) y contó con especialistas de todo el continente.

** Eingeborenen-Zusammenfügung.

1. INTRODUCCION

En el segundo tercio del siglo XVII, los franciscanos y jesuitas, continuando su trabajo misionero en tierras americanas van a iniciar la "conquista espiritual" de la Amazonía del virreinato peruano. Esta empresa va a ser el punto de partida de la Iglesia amazónica. Como la mayor parte de la información que tenemos sobre este trabajo misional proviene de las crónicas, informes, cartas o diarios de los mismos misioneros debo comenzar este estudio por exponer y valorar dichas fuentes, tanto franciscanas, como jesuíticas:

a) **Fuentes franciscanas.** En 1651 el limeño Fr. Diego de Córdoba y Salinas publica en Lima su *Crónica de la religiosísima provincia de los doce apóstoles del Perú*, que es una típica "crónica conventual" por la rica información que recoge sobre la vida y "milagros" de los franciscanos y sobre el contexto social en que éstos trabajaron y por el silencio que guarda sobre las rivalidades y bandos que surgieron en algunos conventos; la crónica conventual siempre es una historia edificante. Córdoba y Salinas cuenta la evangelización de los panatahuas en 1631 desde Huánuco y la fundación de la misión en el Cerro de la Sal.

Cuando se crea el colegio de propaganda fide en Ocopa en 1725, la crónica conventual se convierte en crónica misionera. Así la *Historia de las misiones del convento de Santa Rosa de Ocopa* (1771), escrita por Fr. José Amich y continuada hasta 1882 por los franciscanos Pallarés y Calvo, es ya una crónica misionera, al igual que la obra titulada *Misiones apostólicas de la religión de San Francisco en América* (1774) de Fr. Fernando Rodríguez Tena, que todavía no se ha publicado y donde su autor reúne, con poco sentido crítico, informes y memoriales de desigual valor sobre la evangelización franciscana en América.

Entre las historias modernas de la evangelización franciscana de la Amazonía la más importante es, sin duda, la *Historia de las misiones franciscanas (1619-1921)* de Fr. Bernardino Izaguirre, quien en catorce volúmenes refunde viejas crónicas, recoge informes de expediciones o diarios de misioneros y hasta publica gramáticas y vocabularios de lenguas indígenas (quechua, amuesha, campa y shipibo). A pesar del tiempo en que se escribe, tampoco la obra de Izaguirre tiene un gran sentido crítico, pero es una fuente de información de primera clase.

b) **Fuentes jesuíticas.** En 1661 el jesuita criollo de Popayán Francisco Figueroa concluye su *Relación de las misiones de la Compañía de Jesús en el país de Maynas*, donde misionó casi un cuarto de siglo hasta su muerte en 1666 a manos de los cocamas y cocamillas. En 1738 otro misionero el P. Pablo Maroní redacta sus *Noticias secretas del río Marañón y misión apostólica de la Compañía de Jesús de la provincia de Quito*, donde el autor no pretende "escribir una historia. . ., sino sólo suministrar materiales a otros historiadores" (1889: 205); entre estos materiales destaca el diario del P. Samuel Fritz, la fuente más importante sobre los omaguas.

Peró el testimonio más amplio y vivo del trabajo de los jesuitas en la región estudiada es el *Diario de un misionero de Maynas* del jesuita vasco Manuel Uriarte, quien trabajó en diferentes reducciones desde 1750 hasta la expulsión de los jesuitas en 1769 y, ya en su destierro italiano, reprodujo pacientemente su diario, cuyo original se había extraviado en Maynas y cuyo sumario debió quemar Uriarte, al llegar a Lisboa, por consejo de su superior. A pesar de que la reproducción redactada de memoria contiene errores en la cronología, en las estadísticas y en los nombres, es

una fuente básica; las 515 páginas de la edición moderna recogen información etnográfica de muchos grupos nativos, describen las “entradas” de los misioneros a los mismos para su reducción, presentan la organización de los pueblos-reducciones y los métodos misionales con muchos detalles “para instrucción de los venideros misioneros” (1962, I:61) y traslucen todos los problemas del régimen colonial español y su relación con los portugueses.

Entre las historias escritas por jesuitas que no fueron protagonistas del trabajo misional, merecen reseñarse la del P. Manuel Rodríguez, quien en 1678 llegó como procurador de la provincia de Quito a Madrid y compuso una historia de las misiones de dicha provincia, que se publicó con el título *El Marañón y el Amazonas* (1684). También la del criollo de Riobamba, F. Juan de Velasco, autor de la *Historia moderna del reino de Quito y crónica de la provincia de la Compañía de Jesús del mismo reino* (1550-1685), quien tampoco estuvo personalmente en las misiones y escribió su obra ya durante su exilio italiano. Finalmente, la de José de Chantre y Herrera otro jesuita que también aprovechó su destierro italiano para escribir la síntesis más completa de la empresa jesuítica en su *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español* (1637-1767); Chantre, que ni siquiera pisó tierra americana, decidió escribir su historia al caer en sus manos abundante documentación de los misioneros y especialmente el diario de Uriarte, por “la utilidad de los indios abandonados, la gloria de los misioneros. . . , el bien de nuestra santa religión” (1901:XI), que acababa de ser suprimida por el Papa. Entre las historias modernas de la evangelización jesuítica ocupa un lugar importante la *Historia de la Compañía de Jesús en la Antigua Provincia de Quito, 1570-1774* del P. José Jouanan.

Tras este panorama de las fuentes escritas, paso a presentar al indio que va a ser evangelizado. El indio amazónico, a diferencia de su vecino andino, no era poseedor de una alta cultura, ni de una organización social compleja como la del Tawantinsuyo, sino que estaba dividido en innumerables grupos étnicos a lo largo y ancho de la inmensa Amazonía.

No es tarea fácil señalar todas las etnias que encontraron los misioneros en la región amazónica del Perú, Ecuador y Colombia. Julian Steward y Alfred Métraux (1945) dedican un extenso trabajo a identificar y describir a los grupos tribales de la selva peruana y ecuatoriana. Más recientemente, Waltraud Grohs (1974) trata de localizar y de calcular la población de las tribus de la antigua provincia de Maynas del siglo XVI. Finalmente, Luis Uriarte (1976) ofrece un panorama de los 64 grupos étnicos de la amazonía peruana en la actualidad. Comparando estos tres estudios, podemos obtener algunos datos estadísticos interesantes. Steward y Métraux recogen una lista de 106 grupos tribales diferentes en la región citada a lo largo de la historia conocida, pero muchos han desaparecido por completo. Así de las 56 tribus principales que reporta Grohs en la antigua provincia de Maynas, en la actualidad sólo continúan existiendo unas 16. En cuanto a su volumen demográfico actual, entre las tribus misionadas por los franciscanos destacan los campos (45,000 personas), los conibo (6 mil) y los shipibo (9 mil) y entre las tribus misionadas por los jesuitas destacan los quechuas lamistas (22 mil), los cocamas (20 mil), los cocamillas (8 mil) y los chayawitas (5 mil). (Uriarte, 1976: 40-50). El grupo jívaro, del que sólo en el Perú los aguarunas son actualmente unos 25 mil y los huambisas unos 5 mil, nunca fue evangelizado por los jesuitas de Maynas y todos los intentos de reducción fracasaron.

Aunque los diferentes grupos tribales tenían características culturales propias, muchos elementos eran muy semejantes, debido al similar medio ecológico en que vivían y al similar nivel de civilización al que llegaron dichas tribus. Eran grupos que vivían de la agricultura de "roza y quema" y de la caza, pesca y recolección. Estaban organizados en agrupaciones pequeñas, ordinariamente familias extensas, bajo la autoridad de un cacique, pero no tenían habitación permanente sino que emigraban periódicamente dentro del territorio tribal, de acuerdo a la necesidad de sembrar en nuevas tierras o de buscar caza y pesca más abundante. Los papeles sociales estaban rígidamente definidos, en función del sexo y la edad, y los ritos de transición definían dichos papeles.

En el terreno religioso, aunque no tenían un sistema complejo como sus vecinos andinos, reconocían al Dios creador por más que no le dieran culto, lo que indujo a algunos misioneros a afirmar que "se pueden llamar ateístas" (Figueroa, 1904:235); conservaban fielmente sus propios mitos, practicaban ritos propiciatorios, adivinatorios e impetratorios y tenían una organización religiosa de tipo shamánico. Más aún, en algunas partes van a conservar la creencia en la primitiva predicación apóstolica, tan universal en otras regiones americanas: "que dicen les predicó el Cumbanama, que se entiende fue uno de los doce apóstoles, y dejó vestigios, impresos los pies, una mano y otras señales, en una peña de las partes del Nieva, como afirman personas fidedignas que las han visto" (Figueroa, 1904:236).

Estas sociedades amazónicas vieron un día aparecer en su territorio al hombre europeo y desde entonces se inició la ocupación de la selva por el gobierno colonial español y, después de la independencia de España, por los estados nacionales, que se sentían herederos de los derechos de España. En esta ocupación se pueden señalar con Steward (1963:510-514) tres grandes períodos con características propias: el primero de exploración y conquista, con una época de simple exploración de la selva en busca de El Dorado (1532-1560) y otra de conquista, fundándose pueblos que acabaron siendo abandonados (1560-1600). Tras una etapa de relativa inactividad, se inicia el período propiamente colonial, que puede llamarse también misional, pues la empresa de ocupación de la selva estuvo fundamentalmente en manos de las grandes órdenes religiosas (franciscanos, jesuitas y, de un modo mucho más limitado, dominicos); en este segundo período (1630-1830), Steward distingue entre una época de florecimiento (1640-1767), que coincide con la presencia de los jesuitas, y una época de decadencia (1767-1830), a raíz de su expulsión. Finalmente, el período nacional (1830-hasta el presente), que se caracteriza por la paulatina penetración de la población no nativa para establecerse definitivamente en la selva y explotar sus recursos; esta penetración es más intensa cada vez que se descubre un nuevo recurso por ejemplo durante el "boom del caucho" (1890-1915). Continuando nuestra reflexión sobre la ocupación de la selva, puede decirse que la primera ocupación por los españoles va a estar motivada por el mismo dinamismo de toda su empresa colonial: descubrir nuevos señoríos indígenas con metales preciosos y mano de obra para explotarlos. Este dinamismo se vio espoleado por el mito de la existencia de reinos fantásticos (El Dorado, el Gran Paititi, etc.) y por eso se organizan expediciones tempranas (no hay que olvidar que el descubrimiento del Amazonas por Francisco Orellana ocurre en 1542, sólo diez años después de la llegada de los españoles al Perú). Pero pronto tuvo que reconocerse que no había ningún Dorado y que el medio resultaba muy difícil de ser ocupado y explotado económicamente. Fuera de

determinadas zonas de ceja de selva, que se convirtieron en encomiendas con mano de obra indígena, la mayor parte de la región amazónica carecía de verdadero valor para el gobierno colonial y éste la conservó como un modo de asegurar la soberanía y para defender las fronteras del virreinato frente a la expansión de los portugueses. En ese sentido el gobierno colonial vio con muy buenos ojos la presencia de los misioneros, que querían realizar una misión religiosa y que, de paso, aseguraban la soberanía española. Después de la independencia las cosas no cambiaron mucho hasta la época del caucho y hasta las modernas olas migratorias, a raíz de la apertura de carreteras de penetración. En la actualidad, como observa Uriarte (1976) refiriéndose al Perú:

“Las presiones demográficas en la cordillera andina y la saturación humana de-sempleada en los “pueblos jóvenes” de las ciudades costeñas, impulsarán una mayor emigración a la ceja de selva y selva. Por otra parte la Amazonía sigue siendo considerada como “colonia interna” del país. Ello, operativizado y racionalizado en el Perú, quiere decir, primero, que es la solución de los problemas que aquejan a la metrópoli; segundo, la selva (dicen y actúan como si fuera cierto) contiene “grandes riquezas y recursos” (el eterno Dorado), tierras fértiles, etc., que hay que “colonizar, conquistar y explotar. . .”; tercero, “la selva está prácticamente vacía, es tierra de nadie, apenas si hay algunos ‘chunchos’ —indios salvajes— que no producen nada, que hay que civilizar, convertir e integrar. . .”. Con estos presupuestos (falsos y peligrosos) penetran a la selva los diferentes frentes de explotación de la sociedad dominante. . . : extractivista, pecuario, agrícola y mercantil” (1976:16-17).

Uriarte analiza cada uno de los frentes de expansión económica: el extractivista, que va del caucho de fines del siglo pasado hasta el “boom” petrolero actual; el pecuario, con la creación de grandes empresas ganaderas; el agrícola, con la búsqueda de nuevas tierras de cultivo para un país con insuficiencia crónica de las mismas; y el mercantil, formado por comerciantes “regatones” y una larga cadena de intermediarios, en busca de mercados para la naciente industria nacional.

Al cerrar estas notas sobre la expansión de la sociedad nacional, conviene tener en cuenta dos puntos que significan un cierto freno para esa expansión: el nacimiento de la conciencia regional que se traduce en la exigencia de superar el colonialismo interno (es significativa en ese sentido el establecimiento por el gobierno militar del “canon petrolero”) y la consolidación de la conciencia étnica de los grupos nativos más importantes, que se traduce en ciertas luchas y reivindicaciones. Tras este panorama del hombre amazónico, paso ya al tema de las reducciones.

2. TEORIA DE LA EVANGELIZACION-REDUCCION

El trabajo misional, que se inicia en la Amazonía del virreinato peruano en el segundo tercio del siglo XVII, se construyó sobre casi siglo y medio de experiencia misionera americana. Como resultado de la misma, se había llegado a pensar, por una serie de razones políticas, antropológicas y aun teológicas, que “evangelizar es reducir” y en consecuencia los misioneros trataron de aplicar este modelo a una

realidad siempre diferente, pero sin cuestionar fundamentalmente el modelo. ¿Cómo se llegó a éste? Se llegó a este modelo, porque entre las diferentes posturas de los misioneros frente al problema de sus relaciones con el régimen colonial español, la mayoría optó por la colaboración con el régimen colonial, que había hecho de la reducción de los indios la base de su política.

El problema de las relaciones de los misioneros con el régimen español estaba muy unido al problema de los “justos títulos” de la conquista y al de la interpretación de las bulas pontificias, que concedían a los reyes de Castilla las tierras recién descubiertas. A nivel teórico, teólogos y juristas discutieron largamente sobre los justos títulos y una de las expresiones magistrales de la discusión fueron las dos “relecciones” del dominico Francisco de Vitoria en la Universidad de Salamanca en 1539 “sobre los indios” y “sobre el derecho de hacer la guerra a los indios”, en las que el dominico sostuvo que el Papa, por no ser señor temporal del mundo, no podía dar el dominio de las Indias a los españoles, sino únicamente confiarles la misión de predicar el Evangelio, y que, en consecuencia, los indios seguían siendo libres y dueños de su territorio y de sus propiedades. Pero en la práctica, ¿cuál fue la postura de los misioneros? Podemos reducirla a tres diferentes:

1) La primera pensaba que no podía haber colaboración posible con el régimen colonial y estuvo representada por Bartolomé de las Casas y su escuela. El dominico juzgaba que los españoles debían regresar y que a América sólo debían venir religiosos y algunos labriegos apostólicos; en cuanto a los indios, sólo después de libremente bautizados podrían ser vasallos del emperador, pero con un vasallaje más bien honorífico, expresado en un moderado tributo, pero sin encomiendas ni servicios personales y siendo gobernados por sus señores naturales. Esta postura del dominico era resultado de su propia experiencia. Como es sabido, de las Casas inició su carrera americana como encomendero en La Española y, a raíz de una experiencia religiosa profunda, se convirtió y se consagró a la defensa de los indios, primero como luchador social, luego como misionero dominico, como obispo de Chiapa, y como historiador del mundo americano, y siempre como agitador de la Corte española ante los horrores de la conquista. Esta defensa de los indios se tradujo en frecuentes memoriales de denuncia, cuyo paradigma va a ser la *Brevísima relación de la destrucción de Indias*, y en encendidas polémicas, entre las que sobresale la que tuvo en 1550-51 en Valladolid con Ginés de Sepúlveda ante una junta de teólogos y juristas nombrados por el emperador. Pero se tradujo también en experiencias para llevar a la práctica la tesis de su libro *Del único Modo de Atraer a todos los Pueblos a la Verdadera Religión*, tales como la experiencia de colonizar la costa de Paria (Venezuela) en 1521 con un grupo de dominicos y 70 labradores españoles, bien seleccionados, o la experiencia de la evangelización pacífica de la “Vera paz” en Chiapas.

2) La segunda postura sostenía que no se podía negar la relación colonial, pero si debía reducirse al mínimo, creándose un verdadero “estado indígena” al margen de los españoles. Tal postura fue sostenida por los jesuitas del Paraguay. Estas dos posturas respondían a contextos temporales y políticos diferentes. Cuando de las Casas llegó a América, a los diez años de su descubrimiento europeo, todavía era posible que los españoles se marcharan; no hay que olvidar que uno de los frutos de la denuncia profética del tenaz dominico fue el serio planteamiento que llegó a hacerse el emperador Carlos V sobre si debían abandonarse todas las conquistas americanas. En cambio, cuando los jesuitas llegaron al Perú en 1568, era casi imposible que los

españoles decidieran marcharse por la gran cantidad de intereses creados; por lo cual, los jesuitas optan por construir un modelo pastoral que minimizara las relaciones coloniales. Primero fue Juli en el altiplano andino entre los indios aymaras; pero allí, al estar dicha provincia entre las que debían mitar para Potosí, que era el motor económico del virreinato peruano, no se pudo suprimir la mita; luego fue el Paraguay, donde se trató de crear un verdadero "Estado indígena" dentro del Estado con autonomía económica y administrativa. *La conquista espiritual* (1639) del jesuita limeño Antonio Ruiz de Montoya, que va a ser uno de los protagonistas de la empresa, nos informa sobre la vida de las reducciones y sus problemas. Uno de estos problemas, el ser las reducciones viveros de esclavos para las plantaciones paulistas, es el que hizo a Ruiz de Montoya ir personalmente a Madrid para lograr del rey la formación de un ejército indígena. Aunque el ejército indígena consolidó la utopía, dando una nueva dimensión a la autonomía de las reducciones, esta autonomía no gustó al régimen colonial español y fue una de las razones importantes para la expulsión de los jesuitas en América.

3) La tercera postura de los misioneros frente al Estado colonial fue más realista. Entre la protesta profética sobre la libertad total de los indios y la construcción utópica de un "Estado indígena", quedaba la posibilidad de colaborar con el gobierno español en la humanización de las "repúblicas de indios" y esa fue la postura seguida por la mayoría de los misioneros. Las "reducciones" de la población andina ordenadas por Toledo fueron al mismo tiempo "doctrinas": la población indígena de las reducciones, procedentes de diferentes ayllus, encontró en las cofradías una nueva forma de solidaridad; las antiguas formas de parentesco, limitadas por la nueva organización social, buscaron una compensación en el compadrazgo, multiplicado por los nuevos ritos religiosos, así en la región andina la Iglesia, que no pudo o no supo defender la antigua cultura indígena, va a contribuir al nacimiento de la nueva cultura indígena. En este nacimiento no faltó la injusticia de no pocos eclesiásticos demasiado cercanos a los nuevos amos por lo que muchos indígenas van a quejarse de la "trinidad del mal", formada por el corregidor español, el curaca indígena y el cura doctrinero; pero, de todos modos, el proceso de transformación cultural se operó y, desde ese tiempo, la población indígena y otros sectores populares ven en el catolicismo popular una expresión de su propia identidad cultural.

Este era el panorama de la experiencia pastoral, cuando se inició la evangelización de la selva. ¿Cuál fue el modelo elegido? Pienso que puede situarse fundamentalmente en el tercero de los expuestos, pues se trata de colaborar con el régimen colonial español, cuya soberanía no se discute y en cuyo nombre se "reduce" a la población que tenía un patrón de asentamiento disperso; pero, al mismo tiempo, se trata de minimizar la relación colonial, cosa que era más fácil que en el mundo andino, pues en la región amazónica el gobierno colonial no necesitaba la mano de obra indígena, por lo que los misioneros se fueron orientando hacia el segundo modelo; esto parece más cierto de las reducciones jesuíticas que de las franciscanas, por la mayor preocupación de los jesuitas en mantener a los indios solos, como consta de toda su experiencia misionera (Juli o el Paraguay). Pero, independientemente de la mayor o menor autonomía de los indios lograda por las reducciones, los misioneros fomentaban éstas como un mecanismo de "civilización" de la población amazónica. Ellos eran conscientes de la diferencia de nivel cultural entre la población andina y la amazónica. Ya el jesuita José de Acosta en el prólogo del *De procuranda indorum*

salute (Salamanca, 1588), que es el primero y todavía uno de los mejores tratados de pastoral indígena, construye una tipología de los indios o "bárbaros", distinguiendo entre los indios de las altas culturas asiáticas (India, China y Japón), los indios de las altas culturas americanas (México y Perú) y los indios "sin ley, ni rey, ni pactos, sin magistrados ni repúblicas, que mudan de habitación o, si la tienen fija, más se asemeja a cuevas de fieras" (1954:293), como los chunchos, los chiriguanás, los mojos y la mayor parte de los del Brasil. Esta percepción del hombre amazónico por los misioneros va a explicar su énfasis en la reducción como forma de civilización; aunque los misioneros no tardaron en descubrir que dichos indios no carecían de ley, ni de gobierno, sino que formaban pequeñas sociedades organizadas, bien adaptadas a su difícil hábitat, siguieron pensando que así los indios no podía ser adecuadamente "civilizados", ni "evangelizados", por lo que debían ser previamente reducidos. Paso a exponer las dos experiencias de reducciones, que llevaron a cabo los jesuitas y franciscanos respectivamente.

3. LAS REDUCCIONES JESUITICAS

La Misión de Maynas, que dependía de la provincia jesuítica de Quito, tuvo límites variables a lo largo de sus 130 años de vida. El nombre le viene de la tribu de los maynas, que vivían en las estribaciones de los ríos Morona y Pastaza, afluentes de la margen izquierda del Marañón; pero, como observa Grohs, a partir de 1638 se extendió el nombre de Maynas a todos los territorios del Alto Amazonas y sus afluentes. En las cédulas reales de 1682 y 1683 fue confirmada la así concebida definición del territorio de Maynas. Una línea fronteriza definida no existía con todo y hubieron, por tanto, disputas fronterizas... con los franciscanos en el sur y los dominicos en el oeste" (1974:18). La misión comprendía los pueblos-reducciones que se iban fundando a la orilla de los ríos y su territorio llegó a extenderse a lo largo de todo el Marañón-Amazonas desde el pongo de Manseriche hasta la desembocadura del río Negro, donde ahora está Manaos. Pero, una vez que se consolidó la expansión portuguesa en el Amazonas, la misión de Maynas fue replegándose hasta la desembocadura del río Yavarí, que se convirtió así en límite de la frontera española y lo es actualmente entre Perú y Brasil. Por eso, la misión más permanente quedó dentro del actual departamento peruano de Loreto. Pasado el pongo de Manseriche, se llegaba a la ciudad capital de la misión, Borja, y podían visitarse, en la margen derecha, las reducciones del alto Huallaga y el alto Ucayali (donde sólo trabajaron los jesuitas algunos años) y en la margen izquierda, las reducciones de los ríos Pastaza, Tigre, Nanay y Napo.

La conquista de Maynas la inició Diego de Vaca de la Vega, después de obtener del virrey de Lima, príncipe de Esquilache, el nombramiento de gobernador de un territorio de 180 leguas (que luego va a ampliarse a toda la zona evangelizado por los jesuitas) y la autorización para fundar 24 encomiendas con los indios sometidos.

Tras un fácil ingreso al territorio mayna, se funda la capital Borja en 1619 y la población indígena es "repartida" entre los 21 encomenderos presentes al acto de fundación. Las encomiendas de Borja van a tener resultados tan funestos como las de otras regiones americanas, por lo cual los indios huyen y terminan protagonizando en 1635 una gran rebelión, en la que degollaron a 34 españoles, entre encomenderos y

soldados, y estuvieron a punto de conquistar Borja. La represión española fue de increíble dureza. Pero, al mismo tiempo, se intentaron caminos nuevos y para eso llegaron a la región los jesuitas.

El verdadero fundador de la misión y organizador de la primera reducción entre los jeberos fue el P. Lucas de la Cueva. La historia de esta fundación, que nos cuenta detenidamente Figueroa (1661), utilizando en gran parte las cartas del P. de la Cueva, puede servirnos para comprender el modelo de las reducciones, pues “lo más que he dicho de ella, conviene a las otras; porque ésta ha servido y sirve de ejemplar para todas” (1904:77). Las principales dificultades para organizar las reducciones fueron las siguientes: en primer lugar, la falta de preparación de los misioneros para trabajar en un medio ecológico y cultural tan diferentes. El P. de la Cueva habla de las dificultades lingüísticas; de su difícil adaptación a las comidas (después de enumerar a los monos, ratones, lagartos, papagayos y culebras, comenta: “Vi que nada se extrañaba ni asqueaba y que se sustentaban de estas inmundicias no sólo los indios, sino los soldados españoles. . . y diciendo con el otro filósofo: ‘Nihil humanum a me alienum iudicari’, entré en esas viandas y paso corriente en su uso; sólo en la cabeza del mono aun no he entrado, horrorizado de aquella figura tan de hombre”) (1904:40); habla también de su temor a los jeberos, “gente fiera, grandes matadores caribes, principalmente de hígados, asaduras, y corazones de hombres. . . ; que su ocupación y ejercicio sólo era matar, cortar cabezas y bailarlas, con que tenían consumidas varias naciones” (1904:41), aunque enseguida reconoce: “lo que hasta hoy he descubierto en estos indios (dejado aparte el ser tan matadores y caribes, que eso no se puede negar, no es tan malo como corre entre los españoles” (1904:48-49).

La segunda dificultad era el recelo de los jeberos hacia los españoles. Los jeberos habían colaborado con los españoles en la persecución de los maynas rebeldes:

“Y aunque por este servicio —observa Figueroa— pudieran esperar premio y correspondencia, . . . no solamente no la tenían, antes bien, poseídos de un horrible recelo de los españoles, andaban caídos, tristes, amilanados y llenos de congoja y llanto. Ponía en estos extremos el haber visto tantos indios ajusticiados, tantos cuerpos descuartizados en los árboles y horcas, tantos desorejados, muchos desnarrigados, desgarrados otros, cortadas las manos y pies cual y cual, llagados y desollados de azotes los que mejor libraban” (1904:35).

Fue necesario todo el cariño de los misioneros y la comprobación por los indios de que ellos eran su mejor defensa contra los españoles, para que se venciera el recelo.

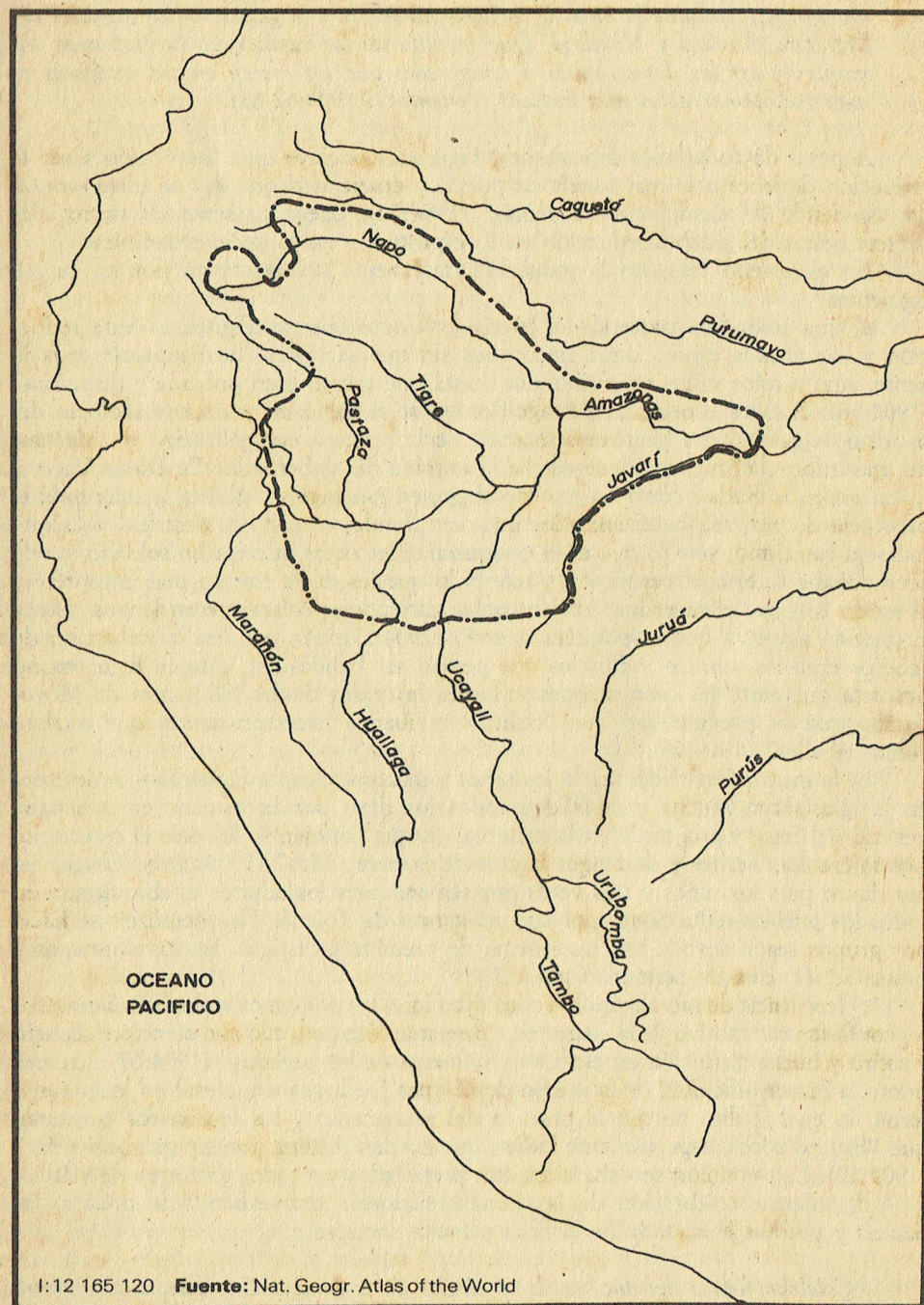
La tercera dificultad fue la dispersión de la población jebera, “repartida en varias rancherías, distantes entre sí cuatro o seis leguas; algunas, tres y cuatro jornadas” (1904:48). A pesar de la tenaz política de reducciones de los misioneros, que era, como se vio, la piedra angular de su pastoral, “en su reducción se obraba poco, porque cada cual quería se hiciese la población en su ladronera, que tienen por patria, de lo cual se ausentan con grandísima repugnancia” (1904:50): además, los indios, por su agricultura de “roza y quema”, que Figueroa describe detalladamente (1904:73-74), necesitaban un territorio bastante amplio, lo cual podía ser un obstáculo más para la reducción.

La cuarta dificultad fue la resistencia de los líderes indígenas. En este punto Figueroa, dentro de una filosofía de la historia tan del gusto de la época, presenta al Demonio, quien, al ver a los indios "reducidos a pueblos para ser doctrinados en la ley cristiana, trató de desquiciarlos, persuadiéndoles por medio de sus viejos y mohanes hechiceros que el reducirlos los padres a población era... para entregarlos a la servidumbre de los españoles" (1904:52). Así van a ser reinterpretados ciertos comportamientos: "Cuando veían al padre rezar y santiguarse, decían que con aquellas señales llamaba, desde sus tierras, a los españoles" (1904:52) (lo cual tenía más credibilidad dentro de la lógica de su "pensamiento primitivo") y cuando se celebraba el bautismo, "el padre les ponía nombres y los escribía en su libro, para entregarlos a los españoles, señalando por sus nombres los que a cada español habían de servir" (1904:56). Pero es indudable que, por más que esas reinterpretaciones y rumores fueran falsos, el sistema mismo de reducciones tenía dificultades objetivas suficientes para explicar la resistencia indígena y las frecuentes huidas colectivas y levantamientos.

Entre las huidas Figueroa enumera a unos que "fueron a buscar la campana del Zupay⁽¹⁾ para beberla e irse debajo las aguas, a pasar buena vida, como sus parientes dicen lo hicieron, pues una de sus poblaciones se tornó laguna", a otros que "fueron a bañarse con agua de yerbas y de cachas para no ser vistos, ni descubiertos de cristianos" y al indio Guamce, a quien se lo llevó el demonio, "no dejando otro rastro de él sino unas pisadas: a los principios de hombres más adelante de niño, y luego se formaron de tigre" (1904:64). Para explicar un gran alzamiento, en que se "fueron todos, quedando el padre solo con un muchacho casado que había criado... y un mozo de Moyobamba" (1904:58), escribe así el P. de la Cueva en 1643, recurriendo también a la "hipótesis diabólica":

"Sintió, sin duda, mucho este enemigo al ver levantada en estos yermos una iglesia, la más hermosa que se ha hecho en montañas... Sintió más el ver bautizadas en ocho días doscientas y cincuenta almas... Persuadió e instó con rabia infernal a estos pobres, pagándoles hastío a la ley que se les enseñaba. Como ellos han vivido tan a rienda suelta en sus anchuras, persuadiéronse fácilmente. Decíles, padre mío, a éstos: han de acudir a la doctrina, han de oír misas las fiestas, han de tener una sola mujer, no han de repudiar cada día a la que lo es legítima; que no han de matar, ni bailar cabezas, ni comer los hígados y corazones de los que matan con los demás preceptos de nuestra santa ley, 'durus est hic sermo'.

(1) No sé a qué se refiere la campana del Zupay. Quizás a las tomas rituales de alucinógenos, de las que habla el mismo Figueroa al describir las técnicas adivinatorias: "Para adivinar quién fue el hechicero que hechizó al enfermo o al que murió, usan de otra diabólica invención. El amigo o allegado del paciente difunto bebe del zumo del árbol, que llaman borrachera, floripondio o campana (que así la llaman por tener su flor esa semejanza), que es fortísima para privar de sentido, y si cargan la mano, priva de la vida y mueren bufando, y usan de ella para curar de enfermedades arraigadas... También la toman para hacerse maestros y saber el arte de hechizar. Bébelas, pues, el que quiere adivinar y, estando aturrido, privado del uso de los sentidos, echado boca abajo porque no le ahogue la fuerza de esta hierba se está así dos y tres días, hasta que hace su curso y acaba su embriaguez. Pasada ésta, hace reflexión y se acuerda de las personas y cosas que la imaginativa le representó... y aquella persona que con especiales circunstancias imaginó al tiempo de la embriaguez, ésa es la que le hizo el maleficio, y sin más prueba suelen buscarla para matarla o dar traza cómo hechizarla" (1904:239).



Querer quitarles que la mita de tortugas no salgan y la gasten en los arenales del Maraón, Pastaza y Huallaga. Que la mita de los zapotes no la gasten en los montes y así las demás mitas y temporadas que los meten en sus anchuras es quererse oponer a las más furiosas corrientes” (1904:62-63).

A pesar de todas esas dificultades, Figueroa concluye que “ha venido a ser la reducción de jeberos la más lúcida en policía y cristiandad que hay en estas montañas, sirviendo de ejemplar a las demás” (1904:54). Luego presenta las principales características del pueblo-reducción en lo espiritual y en lo socio-económico.

En el terreno religioso la reducción de Jeberos se caracterizó por los rasgos siguientes:

a) una cuidadosa pastoral del bautismo. Como observa Figueroa, “esta reducción y sus anexos estuvo unos cinco años sin que se tratase de bautizarle toda la gente, sino a solos niños y moribundos, hasta que estuvo bien poblada y dispuesta” (1904:56). Esto es especialmente significativo si se tiene en cuenta la teología del bautismo vigente y los bautismos masivos de la primera evangelización de Maynas, de que informa el mismo Figueroa: “a la entrada del gobernador D. Diego Vaca, a quien así en la ciudad como en este río abajo, en rancherías y playas, le salía toda la provincia de paz, iba bautizando los unos en grandes tropas, sin decirles cosas que toc  ase a catecismo, sino lo que es el catequizante les decía que era un soldado que le acompañaba. . . el cual certificaba y refería lo que les decía con un mal intérprete y el modo con que el sacerdote los bautizaba, diciéndoles solamente en lengua mayna si querían aguas, a que respondían que sí” (1904:17). Por eso, en la reducción de Jeberos eran los mismos indios los que pedían ser bautizados, aunque Figueroa no descarta que entre las motivaciones influyera la crítica de los habitantes de Moyobamba que les preguntaban que “cuándo les iban a hacer cristianos, que estaban como caballos” (1904:56).

b) la instrucción religiosa: “a los niños y mozos —cuenta Figueroa— se les reza en la iglesia con mucha puntualidad todos los días; por la mañana en la lengua general del Inga, y a la tarde en la materna, en que también se les dice el catecismo. Los miércoles, viernes y domingos hay doctrina para todos” (1904:68-9). El catecismo diario para los niños y tres veces por semana para los adultos estaba vigente en todos los pueblos-reducciones por las ordenanzas de Toledo. El aprendizaje se hacía por grupos según sexo y con un sistema de premios y castigos. En los domingos y fiestas se les tenía un sermón o plática;

c) frecuencia de sacramentos. Todos oyen misa los domingos y muchos diariamente; confiesan con motivo de la cuaresma, “preparándose para ello con atención, silencio y retiro y buena distinción en especies y números de los pecados” (1904:69). En este punto la mayor dificultad de la misión de Maynas fue llegar a confesar en lengua materna, lo cual facilitó mucho la práctica del sacramento y los misioneros constatan que “hay no pocos, especialmente indias, que no dan materia grave para absolverlas” (1904:30). La comunión se daba a los más preparados y a todos en forma de viático;

d) solemne celebración de las fiestas religiosas, aprovechando la m  sica, las danzas y muchos elementos de la flora y fauna amazónica.

“Celebran fiestas del año, la de su titular de la Limpia Concepción de Nuestra Señora y la de Corpus, ambas con procesión, danzas, flautas, y otros festines y

adornos, añadiendo a la del Corpus los de los altares y castillos hechos de flores y ramos, frutas y pájaros y otros animales, y las calles enramadas con arcos de palmas.

La cuaresma, fuera de las procesiones de doctrina, que se hacen cada semana una vez, tienen la del Viernes Santo, a que todos acuden, unos con cruces cargadas, otros azotándose y haciendo varias penitencias, y los demás con luces de cera negras, y los que no la alcanzan la llevan de copal, sin que quede alguna persona que no lleve la luz, puestas todas en orden de dos hileras. La Pascua de Resurrección la celebran con procesión, y las mismas luces, danzas, regocijos, etc. Causa edificación y consuelo ver solemnizar estas fiestas y obras de cristianos en medio de estas montañas, donde en tiempos pasados no se veían sino fiestas y bailes con abundantes bebidas a las cabezas de los que en sus guerrillas y malocas mataban de otras naciones" (1904:70).

e) cuidadosa edificación y mantenimiento de templos. Por más que en la región amazónica la Iglesia del virreinato peruano no pudo repetir la espléndida política de construcción de templos de tantas ciudades y pueblos serranos y costeros, pues ni el difícil medio geográfico, ni la escasez de población, ni la falta de recursos lo permitían, los misioneros de Maynas se esforzaron en contar con iglesias bien cuidadas. Figueroa describe la de Jeberos como "famosa y vistosa, no tanto por lo subido de sus materiales, riquezas y primor de arte en sus pinturas, como por la curiosidad, limpieza y aseo con que está en su altar, ornamentos y en las pinturas, que son de dorado sobre blanco, las cuales se renuevan cada semana por personas que hay diputadas para esto" (1904:71).

f) finalmente, los misioneros procuraron incorporar a los indios en diferentes tareas relacionadas con el culto y con el sostenimiento del mismo. No se plantearon la posibilidad del sacerdocio indígena por considerar a los indios poco maduros en la fe y por su nivel cultural (posibilidad que tampoco se plantearon en las "altas culturas" andinas), pero se valieron de los indios como "fiscales", "catequistas", mitayos (nombrados semanalmente para "buscar algo en los montes y quebradas, y cada día los traigan al padre") (1904:73), lo que explica el arraigo de alguno de estos cargos en la organización social de los grupos amazónicos.

Pasando ahora al terreno socio-económico, la reducción de Jeberos tenía las siguientes características:

a) políticamente pertenecía a la Gobernación de Maynas y esa pertenencia a la Corona española debía expresarse en el tributo y en la mita. Pero Figueroa dice de los jeberos que "están por particular merced reservados de mita y tributo, dedicados solamente a las cosas de guerra y servicio de los Padres en lo tocante a descubrimientos y reducciones. Entran en este privilegio los cocamas del Huallaga y los parnapuras" (1904:67).

En la geopolítica española de la época, aquel privilegio servía "como frontera que tiene la ciudad para su resguardo y de los padres, para que otras gentes no se atrevan a intentar alzamientos y barbaridades, porque ven que tienen los españoles gente fiel de quien valerse cuando lo intenten". Pero, además ni los tributos ni las mitas de la región amazónica podían significar gran cosa al erario colonial, por lo limitado de la población. Por eso no sólo los jeberos, sino que la totalidad de los indios amazónicos estuvieron exonerados del tributo y de la mita.

b) en lo económico la reducción vivía de la agricultura de roza y quema, de la caza, de la pesca y de la recolección. De acuerdo a las ordenanzas toledanas “por imposición del gobierno de Borja, hacen de comunidad sementeras y chacras de yucas, plátanos, maíz, barbasco, algodón” para gastos comunes, entre ellos el sustento del padre (1904:72). Se introdujo el ganado vacuno a pesar de dificultades tan grandes, como su transporte desde la sierra, la falta de pastos adecuados, el clima caluroso, etc.

c) en la forma de vestir dejaron su costumbre (“las mujeres con una sola pampallina, que les cubría de la cintura para abajo; los varones, a lo más, con un capuz o saco, como costal largo, abiertas ambas cabeceras en que metidos y encostados, los colgaban desde los hombros cubriéndoles el cuerpo”) para acomodarse “al uso de los indios del Perú y no con malas galas, así de las que tejen y pintan de algodón, como de las que han adquirido las veces que han salido a Quito y a Moyobamba” (1904:68).

d) finalmente, en su organización municipal la reducción de jeberos se acomodó también a las reducciones toledanas, nombrando “sus regidores, alcaldes, alguaciles, con cargos que les ha de confirmar el teniente general de Borja” (1904:72).

Figueroa concluye su informe enumerando algunos “medios necesarios para el fomento de las misiones”: en primer lugar, la presencia continua de padres de cada reducción; en segundo lugar, la enseñanza del quechua a los nativos (“este idioma es el que más se les pega y en el que más fácilmente entran, como se ve por la experiencia, por ser el más acomodado a su capacidad y que en las colocaciones, partículas y modos de hablar, corresponde con sus lenguas naturales”) (1904:287); en tercer lugar, la prohibición de encomiendas en la zona:

“Porque no se destruyan las reducciones y despueblen, teniendo poca gente muchos encomenderos, importa prevenir este daño (que sería bastante para dejarlas), con el señor Gobernador y aun con más fuerza del Tribunal Mayor, para que no se hagan encomiendas sino de número grueso, sin obligación de servicio personal, sino el de mitas pagadas, y mucho menos de dar muchachos y chinas, sino son algunos que voluntariamente quieren darlos o servir ellos el tiempo que pareciere” (1904:288).

En cuarto lugar, la traslación de la ciudad de Borja a “las juntas de Pastaza”, para que las nuevas reducciones tengan “más cerca el gobierno y freno de la justicia”; en quinto lugar, la instalación de nuevas fraguas, porque las herramientas son “gran atractivo y reclamo para llamar a estos bárbaros, y eficaz añagaza y como cadena para tenerlos y conservarlos en paz y amistad” (1904:288); y en sexto lugar, la construcción de una nueva vía de penetración (“el camino de Bobonaza. . ., porque por él tendrán los vecinos de Borja salida de sus géneros y los padres misioneros el alivio conveniente en la comunicación con nuestros superiores” (1904:289).

Tales medios que reflejan la experiencia jesuítica después de su primer cuarto de siglo, plantean los problemas perennes de las reducciones, tales como el incremento de misioneros o la comunicación idiomática con los nativos, y aun sus mismas contradicciones, como la inserción de las reducciones, por limitada que fuera, en el régimen colonial o la apertura de vías, que al mismo tiempo que aseguraban el mejor funcionamiento de las reducciones, consolidaban la economía de los colonos no indígenas.

No es posible en un trabajo de esta naturaleza seguir todo el desarrollo de las reducciones jesuíticas. Por eso, voy a limitarme a presentar una visión de las mismas en su momento final, reflejada en la obra de otro misionero cronista, el P. Manuel Uriarte. Para ello voy a transcribir una larga página de su diario en la que describe la vida de San Joaquín de Omaguas, advirtiendo que en dicho diario hay muchas descripciones parecidas de otras reducciones:

"35.— Este pueblo de San Joaquín, principal del Marañón bajo, me parecía muy bien; tendría como 600 almas entre omaguas, yurimaguas, miguenos, amaños y mayorunas, masamaes y tal cual cocama y cocamilla; éstos dos últimos, con los omaguas y yurimaguas, gente viva, capaz y sabían los más lengua inga, y grandes canoeros y carpinteros, y sus mujeres hilanderas y trabajadoras, pues aun cuando van a sus chagras, llevaban a veces su algodón que hilar; lo siembran y hacen las omaguas primero sus mantas pintadas, a modo de piel de tigre, para sus hijos y marido, como todo género de cosas de barro, con primor, a mano y parece hecho a torno: tinajones, cántaros, etc. y les daban un barniz y labores (que parece vidriado por diestros alfareros), y por dentro con humo de brea, que aguanta el fuego y escupe toda suciedad. . . Lo que me causó más consuelo fue lo decente y puntuales que iban a la iglesia: las mujeres y niñas con sus anacos teñidos de negro y sus fajas pintadas, rosarios al cuello, y sus gargantillas y pulseras de pocas chaquiras. . . Y la modestia con que estaban y rezaban. Había caído un par de años antes, día 5 de septiembre, la iglesia con un ventarrón. . . y estaba el padre haciendo una nueva. . . y para decirlo de una vez, quedó vistósima, pues se puso el retablo lucido en el presbiterio. . .

36.— . . . A todo lo demás ayudaron los omaguas. . . , de quienes había buenos escultores y torneros; entre estos un Javier Tayri y Bartolo Yurimagua, y de aquellos, Gaspar Mayquimi y Javier Cararina sobresalían muy hábiles y curiosos. . .

37.— . . . Púsose aquí a la izquierda del Bautismo, un stand bien labrado. . . Con esta idea de las andas se consiguió que fueran dejando la costumbre de traer a los difuntos en hamacas, y para los niños se hicieron otras pequeñas y curiosas, y se entabló que les pusieran sus guirnalda de flores y otros ramos de ellas en la mano y cuando podía llevaba los músicos. . .

38.— El pueblo estaba en un sitio bellísimo, todas las cosas a cordel con la cara al oriente y Marañón. . . Hacía frente al puerto una larga calle derecha a un lado y otro de la iglesia, con las cosas iguales, distantes por las quemas como veinte varas. . . Con el lado de la iglesia, el cabildo y trapiche en el centro, y la casa del misionero al otro extremo, se formaba una plaza mediana, que tenía en medio su reloj de sol, y por delante un jardín con flores. . . Ni faltaron sus frutales: higueras, naranjos dulces y agrios, limones, etc. y después se pusieron hortalizas. . . y aun parra y mucho café, que se logró de Portugal. . . Puso también dicho P. Iriarte ganado mayor y menor, con tres vacas y un toro que trajo desde Borja. . .

39.— Ahora pongo otras cosas de policía y economías, que hallé en los Omaguas y algunas que se adelantaron después, para instrucción de los venideros que fueren a la Misión. Fuera del gobernador de todo el pueblo, que era vitalicio, había capitanes de todas parcialidades, que eran de sus antiguos principales o sus descendientes y se confirmaban por el señor gobernador de Mainas, mas sin ninguna carga de cera (como pretendió uno); había su alférez y sargento de Milicia, con

sus insignias, y éstos juntaban la gente para las entradas, convidando unos quince días antes con tambores a los soldados que bastasen. . . Estos iban o con el padre o solos (si el padre no podía), habiendo antes todos confesado, al monte en sus canoas, con armas para la defensa; mas llamaban de paz de parte del padre a los gentiles, yendo algunos de su lengua y conocidos a hablarles. . . Cada año se elegían varayos de cada parcialidad, con un alcalde mayor omagua; éste era vitalicio, y éstos cuidaban por semana de los siguientes: 1º Acudir uno de cada lado (había división de barrio alto y bajo) al misionero mañana y tarde para dar cuenta de todo y recibir instrucción de lo que se debía hacer aquel día; 2º Rondar los domingos y fiestas que hubiese habido diversión y bebida; y si encontraban con algunos divertidos de los antiguos, los llevaban al cepo, y tocaban su campana de queda y aviso, lo que servía de freno para recogerse todos temprano; 3º Proveían de masato a los indios de otros pueblos que venían con cartas y encomiendas. . . , celando no se detuvieran más de lo preciso y más si eran forasteros viracochas; 4º Cuidar de las canoas de la misión y de la casa del misionero. . . ; 5º Señalar los mitayos, dos de cada lado, y un semanero, para sustento del misionero y sus muchachos y la casa de recogimiento. . . , donde había alguna casada mestiza de juicio, que enseñaba a las niñas a coser, tejer hamacas y otras cosas, y primero lengua inga y rezo. . . ; 6º Cuando había trabajo en la iglesia, casa, canoa, chagras, limpiar el pueblo (las mujeres los sábados la plaza a machete, y los hombres cada tres meses golpeando con macanas la bronza), el semanero señalaba la hora y los sitios y se hallaba de sobrestante; 7º Velaba también de día en las bebidas, si se hacían juntas a escondidas, si se pegaban, etc. Después de San Joaquín señalaba a los que habían de ir a las charapas y a la sal, y antes los que debían salir a Quito al despacho general. . .

40.— . . . Con estos varayos solían turnar en todo el gobernador, capitanes, alférez y sargento, para que unos descansasen; fuera de lo que éstos tienen que hacer en las entradas, y ejercitar a los mozos en su milicia, cada quince días, como lo ordenó el padre visitador Andrés de Zárate, por la vecindad de portugueses; y así tener asiento en el cabildo. . .

41.— . . . Por lo que tocaba a lo eclesiástico, se elegían seis fiscales de satisfacción, tres de cada partido, con sus varas gruesas pequeñas. . . y el Fiscal mayor, que era un omagua anciano. . . Estos se nombraban en el presbiterio, sentado el padre al lado del Evangelio. . . , les explicaba en alto sus obligaciones. . . Estas eran: 1º que dieran buen ejemplo y cuidaran del aseo de la iglesia; 2º que dos semaneros tocaran la campana mayor al Ave María, cada día al amanecer, a la tarde a las seis, al acabar la doctrina de los niños. . . y procurasen que todos se hincasen a adorar el Santísimo y a rezar las Avemarias y Animas; 3º que tocasen tres días, miércoles, viernes y domingos, al rezo general. . . 4º que tocasen los sábados a la mañana y fiestas para la misa en el altar de la Virgen, y a la tarde para la salve y letanía. . . ; 5º que recen juntos, al lado de la epístola, abajo el presbiterio, las oraciones en voz clara y despacio, para que repitiesen los indios. . . 6º que en tiempo de doctrina y plática, estuviesen en las puntas de sus asientos junto a la puerta. . . , observando la atención de todos. . . , 7º que supiesen de los enfermos y criaturas que nacían y avisasen al Padre para asistirles. . . y cuidasen no permitir abusos, como ocultar las criaturas recién nacidas y amortajarlas con sus madres en las casas, ponerles comida y bebida, etc. 8º debían celar con los varayos que no

faltasen a la doctrina, ni hiciesen bebidas ni convites sin licencia, ni bebiesen de noche. 9º para las fiestas de Salve, procesión y danzantes, que eran tres: Corpus, una de la Santísima Virgen y el Patrón, cuidaban la decencia y buen orden; y por la Semana Santa hacer el monumento y procurar fuesen confesados en cuaresma.

42.— Demás de esto asistir a la casa del Padre y... cuidar: 1º del cementerio, mitayos, leña, etc.; traían ésta las mujeres los sábados por la tarde, y los camaricos, yucas o plátanos los días de doctrina (que en esto se le conmutaba toda la primicia y diezmo)...; 2º las ofrendas en las tres fiestas principales, de cera negra los indios, con que había para las misas de ánimas; las mujeres, ollas, platos y cantaritos... que todo servía y para socorrer los pueblos nuevos...

También se daban el día de año nuevos sus varitas llanas a seis niños (que pueden corresponder al Justicia miri del Paraguay)... Ellos daban cuenta de todo mejor que los grandes; los lunes dirigían la procesión de ánimas y en otras procesiones generales iban con sus bastoncillos en medio, cuidando fuesen iguales y quietos... (sobre estos avisos fieles de los niños, apuntaré estos: cuando los yurimaguas enterraron en casa de un difunto sus pates, hilo, armas...; cuando los viejos omaguas hicieron el caimán de balsa (palo ligero) y lo conjuraron para que no los mordiesen...; cuando se querrían huir por la guerra y viruelas de arriba, los muchachos lo avisaron).

43.— Nombrábanse también seis sacristanes de aquellos que habían sido muchachos de los padres... Iten, había fijos otros cuatro cantores... Dos músicos de allá, que el padre Ignacio Falcón misionero, llevó a Lima...; vueltos al pueblo al año ya enseñados... enseñaron a otros, con que teníamos una misa competente con dos arpas y cuatro violines, que podían lucir como los guaraníes...

44.— La herrería era una oficina utilísima; había tres maestros... Acudían de toda la misión baja, Napo, Nanai, Tigre; y había su carpintería, seguida al Cabil-do, y muy hábiles carpinteros, escultores, torneros... Ni faltaron pintores..." (1952:130-150).

Para tener una visión de conjunto de las reducciones jesuíticas, hay que recurrir a Chantre. Sobre la evolución demográfica de la misión escribe:

"Es cosa de admirar que habiendo fundado los misioneros del Marañón más de 80 reducciones en el discurso de 130 años en que lograron trabajar en aquellas dilatadísimas tierras y conquistar tantas naciones diferentes, llegando a predicar el Evangelio en 39 lenguas entre sí distintas, el número de almas que se contaba en la misión en el año 1768 no pasase de 15.000, entrando en esta cuenta no sólo los cristianos, sino también los catecúmenos. Crecerá la admiración si se considera que ya en el año 1656 tenían reducidos los primeros misioneros en sólo 13 pueblos, 15.000 familias, como consta de los autos formados en aquel año en la ciudad de Lima. ¿Pues cómo ahora, después de la conquista de los Andes y Gaes en el río Pastaza, de los Omaguas y Yameos, naciones numerosísimas en lo bajo del Marañón, de los Payaguas e Icaguates en el Napo, de los Encabellados en el Aguarico y de los Iquitos en el Nanai, era tan corto el número que correspondía una sola alma a una familia de las conquistas antiguas?" (1901:580).

Luego enumera las principales causas de esta catástrofe demográfica, a saber las pestes, las incursiones de los portugueses y el abandono de los pueblos por los

indios, después de dar muerte a algunos misioneros. La aparición de las pestes se explica por no estar los indios inmunizados contra nuevos gérmenes patógenos y tuvo lugar también en otras regiones del continente con los mismos trágicos resultados. Las incursiones de los portugueses eran conocidas también en otras misiones jesuíticas, que estaban en la frontera hispano-portuguesa. Chantre hace la sugerente comparación de Pará con Sao Paulo ("como allá desde San Pablo molestaron tanto a los misioneros del Paraguay, así acá desde el Pará infestaban continuamente, a pesar del gobernador, las misiones bajas del Marañón") (1901:299) y refiere el largo viaje que hizo a Pará el P. Samuel Fritz, quien fue el fundador de las reducciones entre los omaguas y uno de los más preclaros misioneros de Maynas, para exigir del gobernador portugués la supresión de las expediciones en busca de mano de obra esclava indígena; pero, muerto el P. Fritz y habiendo estallado la guerra de sucesión española, que puso a Portugal de parte de los Austrias contra los Borbones, los portugueses se apoderaron de muchas reducciones y se llevaron prisionero al misionero que había sucedido al P. Fritz. Finalmente, otra causa importante de la disminución de la población fue el abandono de los pueblos por los indios, que no acababan de acostumbrarse a la vida estricta de las reducciones u organizaban verdaderas rebeliones, dando muerte a siete misioneros. Una de las rebeliones más típicas fue la de los encabellados de la reducción de San Miguel de Ciecoya, encabezada por el indio Curazaba: al ser reprendido por su mal comportamiento en la reducción por el teniente del gobernador de San Borja y al ser sancionado, por su deseo de abandonar el pueblo, con la privación de su hacha por el misionero P. Francisco Real, Curazaba logró amotinar a los indios, diciéndoles que los misioneros enseñaban el inga a sus hijos en la escuela para entregarlos más fácilmente a los españoles y que la aparición de tantas canoas en el río era porque ya se acercaba la llegada de los españoles, y en la noche del 4 de enero de 1744 él mismo se puso a la cabeza de los que dieron muerte con sus macanas al R. Real. A consecuencia de esta muerte, los encabellados de San Miguel huyeron del pueblo y el temor del castigo contagió a otras siete reducciones de la misma nación (Chantre, 1901:390-7). Al igual que los encabellados, muchos oas, abigiras, semigayes, romainas, zapas y caumares huyeron de sus reducciones, después de dar muerte a sus respectivos misioneros.

Chantre dedica todo el Libro XI de su obra al "gobierno político cristiano de la misión del Marañón". Tratando de generalizar a partir del funcionamiento de las distintas reducciones, describe el nacimiento mismo de las reducciones con "las entradas que se hacían a los montes"; su vida económica sin olvidar la explotación de la sal, ni el comercio con el mundo no nativo ("los despachos ordinarios a Quito, Moyobamba y Lamas"); su vida política (con la jurisdicción del gobernador de la misión, del misionero, de los alcaldes y fiscales nativos, el funcionamiento de las milicias indígenas y la ausencia de tributos a la Corona); finalmente, describe la vida religiosa de las reducciones, refiriéndose a la instrucción religiosa de niños y adultos, al culto y a las fiestas y a los funcionarios religiosos nativos (sacristanos, cantores, etc.). Voy a limitarme a tocar dos puntos: el régimen tributario y las milicias indígenas. En cuanto al régimen tributario, los indios americanos estaban obligados por las leyes reales a "pagar su tributo en reconocimiento de vasallaje al rey nuestro señor después de veinte años de su reducción a la fe y a la obediencia de su majestad", pero en Maynas, al cumplirse el período de gracia, se solicitó dispensa a la Real Audiencia —como ya se vio en la primera reducción de jeberos— y esa dispensa "se

fue renovando en adelante por subsistir siempre con el mismo vigor los primeros motivos alegados" (Chantre, 1901:626). Tales motivos eran "la incapacidad de la tierra, la distancia de ella y los servicios de los indios en viaje, expediciones y manutención de los misioneros" (1901:629). Efectivamente, ninguno de los productos de la misión (cacao, vainilla, canela, cera...) podía comercializarse en los centros de consumo, ni por su escaso volumen, ni por el costo del transporte, por lo cual el tributo se limitó al sustento de los misioneros (a los que la caja real sólo daba 200 pesos al año por misionero con los que ellos socorrían a la gente y edificaban los templos) y a la obligación de servir en las milicias indígenas.

Las milicias indígenas se formaron por decisión del gobernador Don Jerónimo Vaca para reforzar el único destacamento militar de la misión, que estaba en la capital Borja. "Todos los indios, desde los 18 años a los 50 años, estaban alistados en la milicia... y cada uno se prevenía de las armas de su uso". Aunque "eran pocos los pueblos cuyos habitantes fuesen de una sola nación", pues éstos se formaban de dos o más grupos étnicos o al menos muchas veces se añadían algunos indios al grupo étnico dominante, las milicias indígenas siempre estaban integradas por miembros de una nación exclusivamente (1901:606). Las milicias tenían sus ejercicios los días de fiesta por la tarde y tenían su propia jerarquía, que era nombrada por el gobernador de Borja. Para Chantre, las milicias fueron "el recurso para las expediciones de nuevas conquistas... el castigo de las naciones alzadas... y ellas solas contuvieron las invasiones de los portugueses" (1901:609).

No quiero cerrar este apartado de las reducciones jesuíticas del Marañón, sin recoger algún juicio de los contemporáneos sobre las mismas. Uno de los últimos visitantes de la misión fue el Dr. Diego Riofrío, quien en 1745 la visitó por orden del Consejo de Indias, donde había llegado la acusación contra los jesuitas de hacer comercio ilegal con los portugueses de Pará. El visitador hizo un extenso informe de la situación de las reducciones, presenta algunas recomendaciones y resume su impresión final diciendo: "según el gran fruto que han hecho y hacen los pocos operarios que tienen, puede discurrirse que, si se enviase misioneros y dones correspondientes al abasto de la provincia, estarían prontamente reducidas muchas de las naciones, tanto por el especial carácter de los jesuitas para este ministerio, cuanto por haberse manifestado estos indios más dóciles que otros" (Joanen, 1943:479-84).

Pero más interesante resulta el juicio de Jorge Juan y Antonio de Ulloa, por presentarlo dentro de su cuadro general de geopolítica colonial, aunque ellos no llegaron a visitar personalmente la región de Maynas. Juan y Ulloa en la segunda parte de sus *Noticias secretas de América* (1746), después de presentar un cuadro sombrío de la acción pastoral en la región andina, que les hace concluir que los indios "consideran que la religión, en el modo que la experimentan, viene a ser el instrumento usado para sujetarlos al duro yugo de la tiranía" (1953:274), abordan el estudio de las misiones amazónicas, dentro de su preocupación por la expansión portuguesa, que "por el año 1732 se habían ya apoderado de todos los países que median entre los ríos Napo y Negro; pero aun en este año se adelantó mucho más la osadía, introduciendo una armada de canoas... por el río Napo en el río Aguarico... con ánimo de fortalecerse allí para ir granjeando aquel territorio" (1953:290). Después de presentar una síntesis histórica de la misión de Maynas, los dos marinos politólogos concluyen que hay que fortalecer las misiones y emprender una política de ocupación del territorio amazónico por los mestizos, medidas ambas que han

repetido muchos gobernantes posteriores. Para el fortalecimiento de las misiones, llegan a recomendar que todas pasen al cuidado de la Compañía, al menos si, después de una prueba prudencial de seis u ocho años, las cosas no mejoran (1953:302); ellos pensaban que los jesuitas eran los que mejor seleccionaban a su personal, aunque no mandaran el suficiente número de misioneros “por la falta de fomento y seguridad en las naciones que se reducen” y los que tenían mayor constancia “para permanecer en tales empresas sin que la inconstancia de los indios les desaliente, los trabajos y fatigas que es propio de sufrir en aquellos países y climas tan contrarios los desanimen” (1958:292).⁽²⁾

Sin embargo, la Corona no sólo no siguió el consejo de los autores de las *Noticias secretas* de entregar todas las misiones de infieles a los jesuitas, sino que, a fines de abril de 1768, llegó a la misión un comisario con la orden real de que todos los misioneros entregaran sus puestos a una treintena de clérigos, muchos de ellos recién ordenados para la emergencia, y salieron definitivamente para Europa, por las razones que Carlos III se “guardaba en su real pecho”. El desconcierto de los indios de la mayoría de las reducciones fue increíble, pero los jesuitas, con un sentido de obediencia que hoy puede parecernos discutible, obedecieron, instruyeron a sus sucesores y trataron de convencer a los mismos indios. Como muestra transcribo del diario del P. Uriarte:

“Acabada de leer la carta, dije su contenido al clérigo y a los indios, exhortándolos a éstos a tener paciencia sobre nuestra salida, que Dios así lo disponía; y que matasen con sus pacunas o cerbatanas cuantos pájaros de especial plumaje pudiesen y... secándolos enteros al sol, los guardasen para dar al Gobernador, que los

(2) Para colonizar la región amazónica, Juan y Ulloa dan el peregrino consejo de enviar a Maynas y a los demás gobiernos vecinos (Quijos, Macas y Yaguarosongo) “a todos los delincuentes que dejan de ser castigados por no tener inmediato el recurso de presidio a donde poderlos enviar, y a todos los mestizos ociosos que viven sin oficio ni beneficio... dándoles tierras de las muchas que hay incultas para que las labrasen... pero habían de estar obligados a tomar las armas, siempre que se ofreciese la ocasión, como lo hacen ahora todos aquellos que viven en todas aquellas poblaciones circunvecinas a los infieles” (1953:298-9). Como, naturalmente, no se podía hacer una colonización sin mujeres, los dos marinos recomiendan “disponer que todas las mujeres, sean blancas o mestizas, que están en mala vida se envíen inmediatamente desterradas” a dichos gobiernos, con lo que de paso “se evitaría aquel escándalo tan horrible que hay en todas aquellas partes” (1953:307). Para el sustento de los colonos, “sería preciso darles ración de víveres por algún tiempo, interin que aquello tomaba formalidad”, lo cual resultaría “insoportable si se hubiese de hacer por cuenta del Real Erario” y además los funcionarios coloniales se apoderarían de los fondos; por lo cual, Juan y Ulloa recomiendan entregar tierras a los jesuitas, “disponiendo que las mismas misiones pusiesen coadjutores en las haciendas y un procurador en la ciudad capital para que por su disposición corriese el cultivo de las tierras, las siembras, las cosechas y el repartimiento de las raciones” (1953:299). Este consejo respondía sin duda a la conocida eficacia económica de las haciendas de los jesuitas, con las cuales sostenían las misiones y colegios. De este proyecto “de la población y reducción de aquellos países, que al presente los habitan únicamente los indios infieles, —concluyen los dos marinos— resultarían grandísimos beneficios a Dios, al rey y a todos los españoles”; a Dios, por la difusión de la fe católica; al rey, por la explotación de recursos amazónicos (canela, vainilla, estoraque, diferentes gomas y resinas, minas de oro...); además se conseguiría “limpiar aquellas provincias de gente ociosa que la infesta de vicios” y se facilitaría mucho a la “conversión de los indios” quienes al “verse bien tratados”, según la norma de los incas en sus conquistas, “depondrían el horrible concepto de tiranos en que tienen concebidos a los españoles” (1953:310-2). He querido recoger en esta larga nota el proyecto colonial de Juan y Ulloa, pues reúne elementos que la política amazónica posterior ha tratado de realizar y así resulta de cierta trágica actualidad.

pagaría bien y enviaría al... Rey, que los quería ver. Más ellos, alborotados, decían... ¿Por qué el rey nos quita a vosotros? Quedándonos, haremos todo; más yéndonos, no queremos nada; estamos tristes y lloramos (y muchos derramaban lágrimas y me enternecían). Pues el Maestro Morán —que así se llamaba el clérigo que le debía reemplazar— estaba desatinado: ¡ay de mí, desdichado!, decía, yo me tenía tragado que Vuestras Reverencias, ciertamente, se quedaban y yo me volvía. No puedo vivir en estos desiertos solo; me muero, padre mío, de melancolía; y también lloraba a veces. Con que me fue preciso animar a todos... Como todo estaba pronto, bien de mañana... partieron todos, dando tiernos adiós a los indios, que estaban espantados de verse ir a todos los padres. Después di otra vuelta al pueblo, y en particular a mi enfermo Iquito, que estaba algo mejor, a quien dejaba un hacha nueva para él para cuando sanase... Con esto, puesto un lienzo en la frente porque no me vieran llorar, avisé a los bogas y corrí al puerto, siguiéndome aquella grey con sus balidos” (1952, II:125-135).

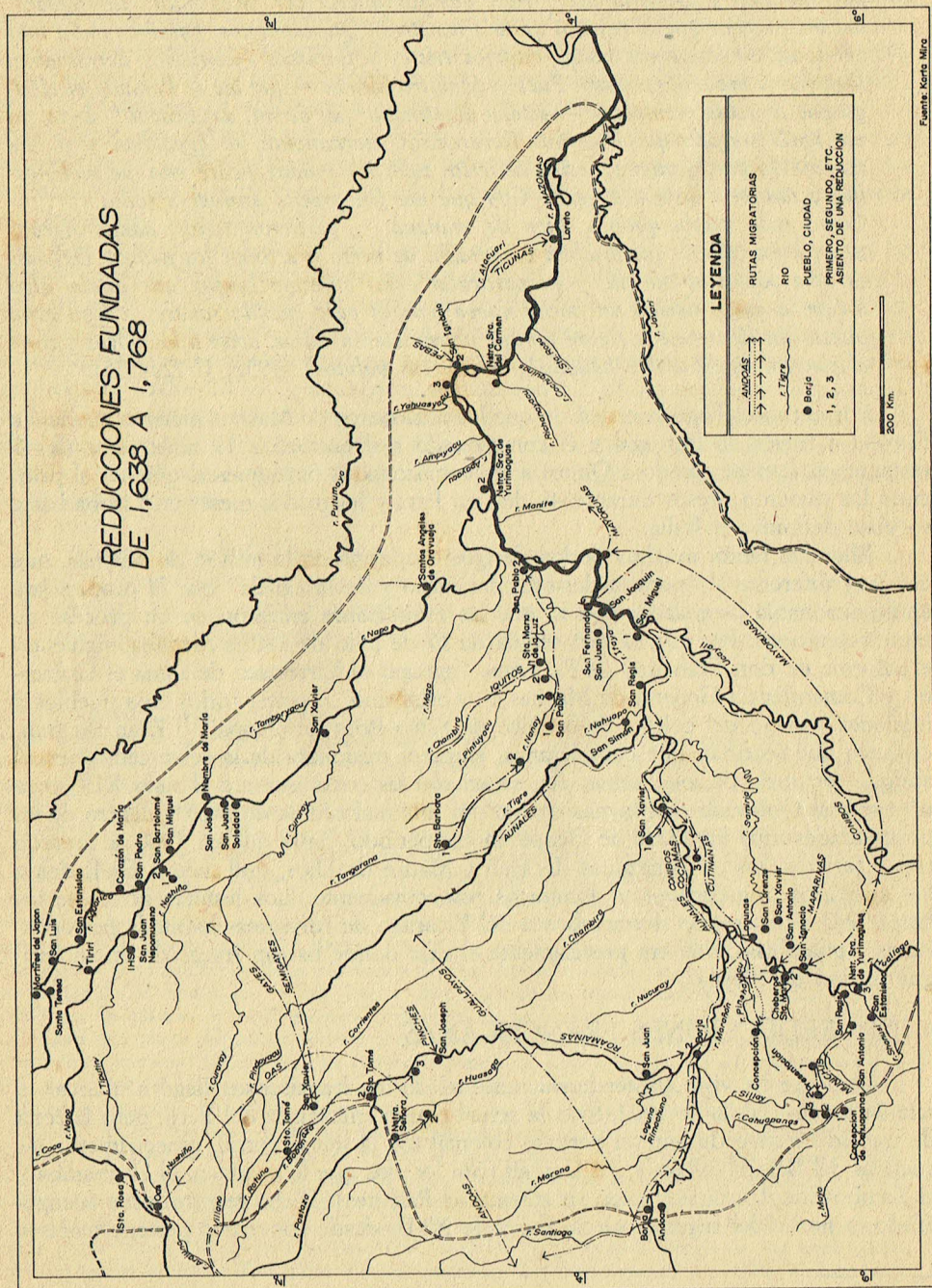
Por entonces llegó la orden de que los misioneros de Maynas hicieran su viaje a Europa a través de Portugal y el comisionado real entregó a 19 misioneros (los 5 restantes ya habían pasado a Quito) a los comisionados portugueses, quienes al principio los tuvieron presos durante 48 días en Pará y luego dos meses en Lisboa hasta su viaje definitivo a Italia.

Mientras tanto, muchos de los clérigos abandonaron la misión de Maynas, que era muy diferente al “paraíso del oro, del cacao y de la canela” que la propaganda antijesuita había propalado, con lo que las reducciones entraron en un proceso de rápido deterioro. Por eso, la real cédula de 15 de julio de 1802 ordenaba, siguiendo el informe de don Francisco de Requena, “agregar al Virreinato de Lima el Gobierno y Comandancia General de Maynas... y asimismo... poner todos esos pueblos y Misiones a cargo del colegio Apostólico de Santa Rosa de Ocopa”.⁽³⁾ Eran los franciscanos que tendrían que completar su empresa misionera de la selva central en el antiguo territorio de los jesuitas. Así estuvieron las cosas durante el siglo XIX, bajo un nominal Obispado de Maynas creado por una real cédula de 1805 y dentro de las posibilidades muy limitadas de Ocopa en ese período, hasta que en 1900 se crearon tres vicariatos, los de Amazonas, Ucayali y Madre de Dios, que fueron confiados a los agustinos, franciscanos y dominicos respectivamente. Los jesuitas no volverían hasta 1947 a una región desmembrada del Vicariato de Amazonas habitada por aguaurunas y guambisas, que era precisamente el sitio donde habían fracasado en su antigua misión de Maynas.

4. LAS REDUCCIONES FRANCISCANAS

Como se ha visto, el territorio misional de los franciscanos llegó a abarcar, a raíz de la real cédula de 1802, toda la actual región amazónica del Perú, pero la zona de trabajo efectivo durante el período colonial fue la selva central, especialmente las cuencas del Bajo Huallaga y del Ucayali (con los ríos que lo originan, el Urubamba y el Tambo-Ene-Apurímac, y con su afluente el Pachitea). Dicho territorio fue evangelizado, a partir del segundo tercio del siglo XVII, desde conventos pertenecientes a

(3) En Amich, 1975:503.



la provincia peruana de los Santos Apóstoles, especialmente los de Huánuco y Lima, pero, a partir de 1725, desde el Colegio de propaganda fide de Ocopa, que se convirtió en el centro de la actividad misionera hasta su supresión por Bolívar.

En el siglo XVII los franciscanos iniciaron en 1630 la evangelización de los panataguas desde Huánuco, en 1635 la de los campos en la región del Cerro de la Sal y en 1670 la de los hibitos y cholones en Cajamarquilla. El cronista Córdoba y Salinas (1651) nos hace un detallado reportaje de la "conversión" (término equivalente al de misión y contrapuesto al de "doctrina" de los indios andinos ya bautizados) de los panataguas. No faltan en dicho reportaje los detalles de los métodos misionales, con tonalidades de historia edificante: el cacique Talancha, que ya había sido bautizado en una salida a Huánuco, solicita al guardián Fr. Felipe de Luyando que vaya a evangelizar a los panataguas; se organiza la primera entrada de Luyando y dos compañeros y les salen al encuentro 150 indios capitaneados por Talancha, quien, "las rodillas en tierra, besó humilde la mano del guardián, cuya imitación y ejemplo, arrojando lanzas, arcos y flechas en señal de vasallaje todos los indios pidieron de rodillas la bendición del padre" (1957:206). Llegan por fin a Tonua, el primer pueblo panatagua, y toman posesión "en nombre de Dios y de la Majestad de nuestro muy católico rey Felipe Cuarto, y de la Santa Iglesia Romana, y de la Orden de Nuestro Padre San Francisco, de aquellas tierras y provincia de Panatagua" (1957:208), construyéndose una capilla y celebrándose la primera misa. A ejemplo de los panataguas, diferentes naciones (los chuscos, los de Timayo y Tulumayo, los chinataguas) se presentan con sus caciques en Tonua a ver a los franciscanos e incluso los feroces tinganeses, enemigos tradicionales de las otras naciones, las cuales enseguida se pusieron en guardia y hubieran llegado a la guerra, si el padre Luyando no logra la paz entre todos, repartiéndoles después "cuchillos, machetes y chaquiras, con que muy agradecidos se fueron para sus tierras" (1957:211). En Tonua el guardián "bautizó por sus manos más de 200 criaturas, que a porfía las traían sus padres y madres al sagrado baño"; construye un hermoso templo y hace levantar otros cinco en los pueblos más importantes, antes de viajar a Lima para informar a sus superiores y tratar con el virrey, quien "en nombre de su Majestad Católica le proveyó, de la caja real, de ornamentos y campanas para cinco iglesias y dio provisiones muy favorables para los nuevos convertidos y la perpetuidad de los pueblos que los religiosos fundasen y otras mercedes" (alimentación para misioneros e indios, semillas, ganado, aperos de labranza, etc.) (1957:214-5). Ya de vuelta a la misión:

"Para mejor disposición de la conversión, se han reducido los indios a seis pueblos, que fundaron los religiosos y en ellos (como ya se dijo) se levantaron seis iglesias, las cuales hoy están bien adornadas. Los pueblos tienen por nombre Santa Ana de Jauyar, San Antonio de Cuchero, la Concepción de Tonua, San Francisco de Chusco, San Buenaventura de Tulumayo y San Felipe de Tinganeses. Cuando se hicieron las reducciones había más de dos mil almas que la peste habrá siete años que redujo a menos.

Los más murieron bautizados y con los demás sacramentos.

El día de hoy están todos bautizados y viven en policía cristiana con frecuencia de sacramentos, que reciben con tanto fervor como si ellos y sus antepasados siempre se hubieran criado en ella, de manera que casi todos son capaces para no poderlas negar la sagrada comunión" (1957:215).

El pueblo de San Francisco de Chusco fue convertido en guardianía, de la que dependían todos los religiosos de la provincia panatagua, quienes comenzaron a evangelizar también las etnias vecinas.

El cronista Córdoba informa —siempre en su tono de historia edificante— cómo fueron superándose las principales dificultades que tenían los nativos para aceptar el cristianismo: la poliginia, la borrachera y toma de alucinógenos, y los cultos ancestrales.

Los procedimientos no fueron siempre muy respetuosos de los indios. Por ejemplo, relata el cronista:

“No se trabajó poco en quitarles las borracheras públicas y el capi, que era una bebida mala, confeccionada de tabaco. Estando innumerables indios en la mitad de sus borracheras, tal vez se arrojó, armado del celo de Dios, el padre Fr. Felipe de Luyando, y predicándole contra aquella superstición infame a prevención de sus guerras, en que decían adivinaban y soñaban los sucesos, apareciéndoles a algunos el demonio, principalmente a mujeres en varias figuras, les afeó grandemente aquella maldita costumbre, y asegura que con eficacia se había de atajar y arrancar de raíz en toda aquella tierra. Bien se temió algún desastre, pero, obrando la mano poderosa de Dios, respondieron aquellos bárbaros aun fuera de su acuerdo: Patelo, no te enojés, que la costumbre de nuestros antepasados nos dejó en herencia sin juzgarlo por acción mala, pero ya que nos reprendes por serla, de buena gana renunciamos a esta y a todas las demás supersticiones” (1957:235).

Según el mismo cronista, los cultos ancestrales desaparecieron por completo, para lo que ayudó la celebración de un “auto de fe”, en que se quemaron “dos ídolos antiguos, a quien los indios mochaban, siendo del común muy temidos: el uno era de piedra, figura de un feo mono de media vara de alto y el otro un pescado de madera de tres cuartas de largo”. En una ceremonia similar a las que por ese entonces se celebraban en los pueblos andinos del Arzobispado de Lima durante las campañas de extirpación de la idolatría, Fr. Gaspar de Vera en el “pueblo principal de Tonua, donde para día señalado se agregaron de toda la comarca los indios y, precediendo sermón al intento, celebró auto y, puestos los ídolos sobre mucha leña, que los indios cristianos habían prevenido, se les dio fuego” (1957:239) con este desarraigo de costumbres indígenas y una evangelización sistemática se logró una profundidad en la vida cristiana y una pureza de conciencia de los indios que muchos no cometían faltas graves después de su bautismo (1957:225).⁽⁴⁾

(4) No faltan en la narración sucesos edificantes y maravillosos, que hacen recordar las “Florecillas de San Francisco”, como la historia del cacique Alangamina, quien, siendo todavía catecúmeno, murió y ya estaba celebrándose el entierro, cuando resucitó y comenzó a predicar a los indios “que todo cuanto el padre les decía y amonestaba era la verdad. . . y que él había sido llevado a un lugar lleno de fuego y horror, donde. . . conoció a muchos de sus amigos, deudos. . . , que le dijeron que. . . por no recibir el agua del bautismo estaban en aquel miserable lugar”; inmediatamente fue bautizado y no tardó en morir en presencia de todo el pueblo (1967:238). O la del indio Chinchatafe, que resistía a recibir el bautismo, pero tuvo una visión en la que vio una procesión de niños panataguas, todos resplandecientes como estrellas, entre los que estaba su propio hijo, que había muerto a raíz de su bautismo (1957:239). O la de la liebre que se puso de rodillas ante la santa cruz (1957:240).

No disponemos de una información sistemática sobre el funcionamiento de los pueblos-reducciones de la Misión de Panataguas. Esta tuvo un relativo florecimiento aunque se abandonó a principios del siglo XVIII, por una serie de razones, entre las que hay que anotar la muerte violenta de algunos misioneros y las pestes. El P. Manuel de Biedma resume la situación de dicha conversión en su informe al virrey Duque de la Palata (1682):

"Las naciones que por aquellas partes se han reducido son los Panataguas, los Carapachos, los Panatos, los Tinganenses, los Quequiscanas, los Payansos, y los Guataguaguas, todas de diversas leguas y asperísimos caminos. Hoy se está trabajando con la dura y proterva nación de los Callisecas, que se han alzado muchas veces y han muerto cinco religiosos, y cada día lo intentan por estar en el camino y embarcación del río grande,⁽⁵⁾ que es puerta para todas las naciones. Hoy tiene ocho pueblos con sus iglesias. . . Todos los días dos veces, mañana y tarde, acuden con puntualidad singular a rezar la doctrina cristiana, y muchos en todas las fiestas principales. . . reciben. . . la sagrada comunión, y acuden sin faltar ninguno con los religiosos a las disciplinas de lunes, miércoles y viernes. . . Las almas que han logrado. . . el bautismo pasan de quince mil, según una minuta que hice siendo prelado de aquella santa conversión. . . La gente que hoy tiene no puedo asegurarlo, porque ha diez años que, por buscar la nación en que hoy trabajo, salí de allá, donde las continuas pestes minoran cada día el gentío". . .⁽⁶⁾

Antes de pasar a la conversión del Cerro de la Sal, quiero hacer una breve referencia a la de Cajamarquilla. Esta misión, situada en la actual provincia peruana de Pataz (La Libertad), comprendía a los hібitos y a los cholones. A los primeros Fr. José Araujo "redujo a un pueblo. . . , civilizó, catequizó y bautizó". Para eso debió aprender su idioma, componer una gramática y un diccionario y traducir el catecismo y "texto de la doctrina cristiana con muchas oraciones, himnos y cánticos espirituales, pláticas y sermones, de la misma suerte que los había compuesto en lengua general nuestro ilustrísimo Oré" (Amich, 1975:84),⁽⁷⁾ todo lo cual fue posible por la larga permanencia de Araujo por treinta años entre los hібitos. En cuanto a los cholones, fueron reducidos en un pueblo por Fr. Francisco Gutiérrez, quien desarrolló un trabajo lingüístico y pastoral muy similar al de Araujo. El cronista refiere que "entablaron estos venerables padres el gobierno moral y político de estas naciones con tal disposición, que ningún día se falta a la doctrina cristiana y al rosario. . . ; para el sustento de los religiosos está puesto en práctica que todas las familias, que están divididas en siete barrios, alternando un barrio cada día, traigan al convento limosna de lo que producen sus chacras" (1975:84); pero Amich no da muchos más detalles de la vida interna de las reducciones fuera de que comerciaban con la sierra con coca para conseguir herramientas y camisas y rebozos y que "por algunas disen-

(5) Según Amich, los callisecas, a quienes ya en su tiempo (1771) no se identificaba, deben ser los shipibos (1975:51): el río grande al que se refiere Biedma es el Ucayali.

(6) *Memorial presentado al Virrey Duque de la Palata, abril 1682*. Archivo de Ocopa, n° 75: copia manuscrita del mismo Biedma.

(7) Se refiere al franciscano huamanguino Jerónimo de Oré, autor del *Símbolo católico indiano* (Lima, 1598).

siones" hubo que dividir los dos pueblos en cuatro (Pajatem, Montesión, San Buena-ventura del Valle y Pisano), donde en 1767 había 4.800 almas. Además da un juicio de conjunto del comportamiento moral de los indios, entre los que "no se conoce ambición, ni codicia. No se oyen hurtos, ni pendencias. Sus vicios son los comunes de los indios: la embriaguez y la lascivia; aunque en este último se procura evitar con la vigilancia de las justicias, y hacerlos que se casen en llegando a la edad competente; y si se les pudiese arrancar el vicio de la embriaguez, no dudo que serían los mejores cristianos de la América" (1975:85).

Pero la región más trabajada por los franciscanos fue la selva central, especialmente en los territorios étnicos de los campas, amueshas, cunivos y shipivos. La puerta de entrada era el Cerro de la Sal, que como cuenta Amich, "es muy famoso por el grande concurso de indios infieles, que de las naciones más remotas de la montaña acuden a él por sal; porque, como dentro de la montaña hay pocas salinas, les es forzoso venir a este cerro a buscarla, los unos para su uso y consumo, y otros para comerciar con ella otras cosas que necesitan de otras naciones; siendo tan varias las que suben a este cerro por la comodidad que tienen de muchos ríos navegables, que algunas tardan dos meses en llegar a este cerro" (1975:42). En aquella zona se funda la primera reducción con el nombre campá de Quimirí (el actual pueblo de La Merced), pero no va a tardar en ser destruida por la rebelión de los campas que matan a los dos misioneros y por las incursiones de los españoles, entre quienes se corrió que el Cerro de la Sal estaba lleno de minerales de oro, lo cual despertó su codicia (1975:45). Pero el fracaso no cortó el impulso misional y fueron sucediéndose las "entradas" de los misioneros, entre los que sobresalieron el P. Manuel de Biedma, inquieto explorador del Cerro de la Sal y el Perené, llamado por Raimondi el "Genio de la Selva"; Francisco de San José, el fundador de Ocopa; el P. Alonso de Abad, descubridor del "boquerón", que lleva su nombre; el P. José Amich, cronista y autor del primer mapa de la Amazonía peruana; el P. Manuel Sobreviela, cuya guardianía marca el punto de mayor expansión misional de Ocopa, aunque entonces continuaba cerrado el territorio ocupado por el rebelde Juan Santos Atahualpa; y el ecuatoriano P. Manuel Plaza, el único misionero que se quedó en el Ucayali; cuando sus siete compañeros españoles debieron dejar las misiones como consecuencia de la supresión de Ocopa por Bolívar. Pero, en su historia de las misiones, Amich parece más preocupado de las incursiones en busca de nuevos grupos étnicos o de la muerte violenta de los misioneros que del funcionamiento interno de las reducciones. La información sobre este punto es esporádica y no muy diferente de la apuntada en las conversiones de Huánuco o Cajamarquilla. En ninguna parte hay algo parecido a unas ordenanzas, como se vieron en los cronistas jesuitas de Maynas. Es cierto que el P. Julián Heras, quien preparó la nueva edición de Amich, transcribe como apéndice n° 20 un documento sin fecha titulado la "Organización político-religiosa de las conversiones, que deberá introducirse en las misiones de nuestra prefectura apostólica" (1975:539-543), pero, por la crítica interna del documento, se ve que pertenece al siglo XIX y que refleja una directiva burocrática más que una realidad social plenamente vigente. De todos modos, es interesante reseñarlo brevemente, la autoridad política estaba en el cacique, el capitán, el mayordomo y el mandón de mujeres, cuyo "nombramiento se hará por elección a voluntad de la mayoría, empezando por los ancianos", aunque "para la administración y gobierno del pueblo, el padre imparta sus órdenes al cacique. . . , que tendrá el deber de visitar

todas las tardes al padre" (1975:539). La administración de la justicia es función de la Junta, formada por los cuatro cargos arriba mencionados por el sacristán, la cual "decidirá en la materia y aplicará el castigo, pero no en presencia del Padre". La vida diaria se inicia con el rezo de la doctrina y celebración de la misa, en la que deben participar todos y se continúa con el trabajo durante una jornada de seis horas en la que "los hombres trabajarán tres días para sí mismos" en sus propias chacras y en la del Padre; por su parte, los niños deben ir a la escuela con un horario de sólo cuatro horas. En cuanto a la política lingüística:

"El padre enseñará a los neófitos el idioma nacional, desterrando todos los demás dialectos. Los indios son muy hábiles y luego aprenden el castellano. Por lo cual procurará hablarles siempre en castellano, sin descuidarse de aprender él mismo el dialecto de la tribu. Pero no lo usará con los indios sino cuando sea muy preciso, y nunca con los jóvenes" (1975:543).

Finalmente, en cuanto a la vida económica el misionero debe desempeñar un papel fiscalizador y aun regulador de la vida comercial y salarial, pues "nadie podrá comerciar directamente con los neófitos sin que intervenga el Padre", "se pondrá precio fijo a todas las cosas vendibles en la misión, siempre más bajo que el que suele tener el país, con lo cual la misión se hará bien quista" y "cuando sean solicitados tripulantes o trabajadores, se dejará en depósito el dinero en el convento hasta que se cumpla lo estipulado" (1975:543). Puntos todos de nada fácil aplicación y sobre los cuales no tenemos más información.

Fernando Santos (1980) ha estudiado el funcionamiento de cinco reducciones amueshas (Quimiri, Nijándaris, Cerro de la Sal, Metraró y Eneno). Aunque se apoya también en "datos que provienen de otras conversiones como las de Jauja y Huánuco y... reglamentos e instrucciones tardías" (1980:98), como la ya presentada, puede ser útil recoger su punto de vista. Analiza sucesivamente cuatro puntos: en primer lugar, el modelo urbanístico de las reducciones que fue el de la ciudad "damero", impuesto por la colonización española, y presenta la descripción que hace el cronista Rodríguez Tena (1774) de Quimiri, con su plaza central cuadrada y en torno a ella el templo y el convento, las cocinas (una para los padres y dos para la guarnición militar, necesaria en dicho pueblo por su carácter estratégico), la carpintería y la herrería, y las casas de los vecinos, que se extendían también por todas las manzanas del pueblo. En segundo lugar, Santos analiza la autoridad política de las reducciones y comenta: "paradójicamente, aun cuando los curacas están completamente subordinados al conversor, su poder y posición privilegiada fueron reforzados. Nunca antes los curacas tuvieron ingerencia y poder de decisión en la vida cotidiana de los parciales y su poder se expresaba realmente sólo en tiempo de guerra" (1980:103). En tercer lugar, para Santos la familia extensa como unidad productiva básica autosuficiente se vio modificada por cierta especialización, exigida por los nuevos patrones de consumo, y así en la reducción aparece la herrería, la carpintería, la panadería, la zapatería, la barbería, etc. En cuarto lugar, Santos analiza el sistema de propiedad y de producción de las reducciones franciscanas: tomando literalmente la tardía norma de que todos debían trabajar tres días a la semana para la iglesia, supone que las tierras de la misión "debieron haber tenido una considerable extensión y debieron haber tenido una producción que largamente excedía a las necesidades de las viudas,

huérfanos y ancianos (que, por otra parte, siempre fueron atendidos por su familia extensa o grupo de parentesco)" (1980:107-8); personalmente opino que si esto fuera verdad, las conversiones franciscanas de Tarma y Jauja, situadas muchas de ellas en ceja de selva y en zonas propicias para la actividad agropecuaria, se hubieran convertido en un poder económico, como las jesuíticas del Paraguay, lo cual no parece adecuarse a la escasa información económica de que disponemos; la producción de la misión en azúcar, coca y ganado no debió ser tanta y debió ser empleada sobre todo para el sostenimiento de la vida cultural, pues la asignación de la Corona a los misioneros no siempre llegaba regularmente.⁽⁸⁾ De esta manera tenemos ya una imagen bastante general del funcionamiento de las reducciones franciscanas.

En cuanto a su número, fue tan variable como el de las reducciones jesuíticas y aun más variable, pues el período misional fue mucho mayor y todavía en la actualidad hay dos vicariatos (San Ramón y Requena), cuyo territorio ha sido ininterrumpidamente evangelizado por los franciscanos durante dos siglos y medio. El P. Heras recoge en el apéndice 7 de la crónica de Amich la lista de 120 pueblos antiguos que pertenecieron a las misiones de Ocopa, sin contar los 72 del Archipiélago de Chiloé, que también pasaron a Ocopa después de la expulsión de los jesuitas (1975:498-500). Por su parte, el P. Gabriel Salas (1852-998), prefecto de misiones y guardián de Ocopa, que exploró personalmente gran parte de la extensa misión franciscana del siglo XIX y publicó un *Diccionario, gramática y catecismo castellano, inga, amueixa y campa* (Lima, 1905), compuso un cuadro de los pueblos fundados en la selva peruana por los franciscanos (Amich, 1975:501).

Cuadro 1. Fundaciones franciscanas (1630-1898)

<i>Cuenca del río</i>	<i>Nº de pueblos</i>	<i>Años</i>	<i>Grupos étnicos</i>
1. Huallaga	18	1631-789	Panataguas, Tepkis, Hibitos, Cholones, Payanzos.
2. Ucayali	24	1657-879	Shipivos, Cunivos, Panos, Amahuacas, Piros.
3. Chanchamayo	11	1635-709	Campas
4. Perené	19	1635-709	Campas
5. Pangoa	7	1671-893	Campas
6. Apurímac	4	1789	Campas
7. Tulumayo	1	1788	Campas
8. Pichis	1	1893	Campas
9. Mazamari	1	1894	Campas
10. Huancabamba	1	1632	Amueshas
11. Pozuzo	5	1712	Amueshas
12. Paucartambo	2	1886	Amueshas

(8) Fr. José de San Antonio comunica al rey en 1850 que entre 1724 y 1738 no se había pagado la asignación anual de 2 mil pesos a cada una de las tres conversiones de Tarma, Jauja y Huánuco, en *Colección de informes sobre las misiones de Santa Rosa de Ocopa*, 1750, n° 3, citado por Santos, 1980:110.

En la estimación de este total de 94 pueblos fundados, hay que notar que algunos fueron fundados varias veces (Quimiri, 3 y Savin, 4) y que el ritmo de fundaciones se mantuvo casi idéntico en los siglos XVII y XVIII, teniendo lugar en esos 170 años más del 80% de las fundaciones.

No puedo terminar esta visión de conjunto de las reducciones franciscanas en el virreinato peruano sin referirme a algunas dificultades que frenaron su expansión y crecimiento interno, como la muerte violenta de muchos misioneros, el movimiento mesiánico de Juan Santos Atahualpa y la supresión por Bolívar del Colegio de Ocopa, a raíz de la independencia. Paso a referirme a cada punto. En cuanto a la muerte violenta de los misioneros, según la relación del P. Heras (Amich, 1975:544-7), entre los siglos XVII-XIX murieron a manos de los nativos 72 religiosos, de los que 35 eran sacerdotes y 37 hermanos legos o donados. Esta cifra se descompone de acuerdo al grupo étnico, a la fecha, y a la calidad de sacerdote o hermano.

*Cuadro 2. Franciscanos muertos por los nativos
(siglos XVII-XIX)*

Grupo étnico	Siglos						Total		
	XVII		XVIII		XIX				
	P	H	P	H	P	H	P	H	
1. Campas	7	4	5	5	3	1	15	10	15
2. Shipivos	5	10	3	6	—	—	8	16	24
3. Piros	3	2	2	5	—	—	5	7	12
4. Cunivos	—	—	4	4	—	—	4	4	8
5. Cashivos	—	—	2	—	—	—	2	—	2
6. Setevos	—	—	1	—	—	—	1	—	1
TOTAL	15	16	17	20	3	1	35	37	72

No es posible analizar los motivos de todas estas muertes; pero no conviene olvidar la ambigüedad esencial de la empresa misionera que se manifestaba a los ojos de los nativos como empresa religiosa y colonial, por mucho que los misioneros se esforzaran por minimizar las relaciones coloniales. Puede ser significativa la expresión del cacique campa Torote, al dar muerte con su macana al P. Manuel Bajo en Sonomoro, diciéndole: "tú y los tuyos nos estáis matando todos los días con vuestros sermones y doctrinas, quitándonos nuestra Libertad" (Amich, 1975:145). También debe barajarse la hipótesis del estilo franciscano más franco y menos político que el de los jesuitas que evangelizaban en Maynas, lo cual explica el mayor número de misioneros muertos; esta hipótesis es más razonable si se tiene en cuenta que más de la mitad de los franciscanos asesinados eran hermanos, entre los que había muchos simples donados, cuya capacidad de trato con una cultura diferente era sin duda menor.

En cuanto a la supresión de Ocopa por Bolívar, ya se vio cómo 7 de los ocho misioneros del Ucayali, que eran españoles, tuvieron que dejar sus puestos misionales. Bolívar suprimió en 1824 el Colegio de Santa Rosa de Ocopa, porque la mayoría

de sus integrantes eran españoles y podían convertirse en un apoyo del poder realista, y convirtió a Ocopa en colegio nacional; es cierto, que, doce años después, el gobierno peruano restableció el colegio misionero considerando que "la civilización de las tribus salvajes del interior y su reducción a la santa fe católica es una empresa digna de las luces del siglo y acepta a los ojos del Todopoderoso" (Amich, 1975:516).

Finalmente paso a presentar con mayor amplitud la rebelión de Juan Santos Atahualpa, que ha sido considerada, junto con la de Manco Inca en Vilcabamba y la de Tupac Amaru II en el Cusco una de las tres grandes rebeliones indígenas de la época colonial. Las misiones franciscanas, como sus vecinas jesuíticas, estaban acostumbradas a levantamientos periódicos de los nativos, que destruían los pueblos e incluso asesinaban a los misioneros, pero en 1742 fueron testigos de una, que se apoderó de gran parte del territorio misional, imposibilitando el trabajo de los misioneros en aquella zona y rompiendo el dominio español para todo el resto del período colonial. Amich nos da la versión franciscana "oficial" del levantamiento de Juan Santos:

"Hallábanse los séráficas conversiones de Tarma y Jauja en el año 1742 al parecer en un estado florido con muchos pueblos de neófitos, y bien fundadas esperanzas de que los cunibos y simiranches admitiesen el suave yugo del evangelio; pero los más de estos indios sólo eran cristianos de nombre, y solamente se sujetaban por la golosina de las herramientas que le daban los padres. . .

Sucedió. . . que un indio del Cusco, que sirviendo a un padre jesuita había ido a España con su amo, y volvió al Perú más ladino de lo que conviniera, en la provincia de Huamanga cometió un homicidio y viéndose perseguido de la justicia se metió en las montañas de los Andes. Andando errante por aquellos montes, por el mes de mayo de 1742, encontró a don Mateo Santabongori, curaca de Quisopongo. Este le condujo a su pueblo, y en él se aclamó por su verdadero inca, descendiente de Atahualpa. . . 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 América. Que Dios le enviaba a recuperar sus reinos, y que había entrado en las montañas 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. Dioles una ley que inviolablemente guardasen, y mandaba que le doblasen la rodilla.

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 obediencia, dejando desiertos sus pueblos. Lo mismo ejecutaron todos los indios de los pueblos de las márgenes del río Perené, Eneno, Metrarro, San Tadeo, Pichana, Nijándaris y Cerro de la Sal" (1975:155-6).

Luego el cronista, en cuatro breves capítulos de su obra, relata todo el desarrollo de la rebelión hasta 1752, narrando el primer contacto de los franciscanos con el

rebelde, las expediciones punitivas de los gobernadores de Tarma y Jauja, la construcción por los españoles del fuerte de Quimiri y su destrucción por los rebeldes, la muerte de varios franciscanos por los mismos rebeldes y la irrupción de Juan Santos en Andamarca para iniciar la conquista de la sierra.

Amich no dice nada de la muerte del indio rebelde. Otro cronista franciscano, Izaguirre, recoge la información de uno de los participantes en la expedición del gobierno peruano de 1891 en busca de un camino al río Pichis, quien sostiene que Juan Santos "murió por los años de 1755 a 1756 en una fiesta que acostumbraban a celebrar los salvajes en la cosecha del choclo. . . ; un indio émulo. . . para cerciorarse si era realmente hijo de la divinidad e invulnerable por consiguiente, le asestó una pedrada con una honda, que le hirió gravemente" (1919:181).

Esta versión "oficial" franciscana ha sido completada y diversamente interpretada por los estudiosos (Loayza, 1942; Valcárcel, 1946; Varese, 1968, Lehnertz, 1972; Castro Arenas, 1973; Santos Granero, 1980). La pregunta fundamental que se plantea es el carácter mismo de la rebelión de Juan Santos: ¿dicha rebelión tuvo una base económica-social o una base religiosa? Además, ¿por qué Juan Santos, que era un indio cusqueño, eligió la zona campa y amuesha para iniciar su rebelión? Parece claro que la explotación indígena era mayor en la zona andina, donde estaban vigentes el tributo, la mita y los repartimientos de los corregidores, mientras que en las "conversiones" estaban prohibidas dichas instituciones bajo el gobierno paternal de los franciscanos. Por otra parte, Juan Santos por su formación y su mentalidad, que debió ser similar a la de Guamán Poma, tenía que ser mejor escuchado por los indígenas serranos que por los indígenas selváticos, que pertenecían a una tradición cultural diferente. Algunos de los estudiosos arriba citados insisten poco en las motivaciones socio-económicas (Varese, 1968; Lehnertz, 1972); otros piensan como Santos que "los argumentos de orden económico están a la base del movimiento, aunque subordinados a consideraciones de carácter religioso" (1980:129). Personalmente estoy de acuerdo con esta última interpretación, por más que no juzgue que la explotación colonial de los selvícolas haya sido tan intensa como la supone Santos; creo que basta la transformación étnica que entrañaba el sistema de reducciones para explicar la rebelión. En cuanto a los rasgos mesiánicos de la rebelión (el retorno del Inka como principio ordenador presente en la mitología campa; el carácter sagrado de la transformación; la ascendencia lograda por el líder entre sus seguidores, etc.) son fáciles de descubrir de la información de que disponemos. Voy a limitarme a un par de casos. Fr. Santiago Vázquez de Cajcedo, el primer franciscano que se puso en contacto con el indio rebelde, escribe de su entrevista:

"Díjole después que hacía mucho tiempo que deseaba manifestarse; pero que Dios no le había dado licencia hasta entonces. Que venía a componer su reino, y que su ánimo era salir a coronarse en Lima; que no quería pasar a España ni a reino que no fuera suyo. Que el virrey. . . si salía a estorbarle con cuatro españoles, él tenía sus hijos indios y mestizos, y los negros comprados por su plata. . . Que, en coronándose. . . no había de haber más clérigos que los indios y los padres de la Compañía, porque eran muy provechosos para la república" (1975:156-7).

Donde reaparecen algunas de las ideas del proyecto eclesiástico de Guamán Poma de Ayala, tales como el sacerdocio indígena y el precio por los jesuitas, que el

cronista indio extendía también a los franciscanos.⁽⁹⁾ Por otra parte, Fr. José de San Antonio, comisario de la Misión del Cerro de la Sal, recoge una "Segunda relación de la doctrina, errores y herejías que enseña el fingido rey Juan Santos Atahualpa Apuinga Huinacápac" (2 de julio de 1750), donde el indio rebelde redefine ciertos puntos de la teología católica y de la disciplina eclesiástica de los sacramentos del bautismo, confesión, comunión y matrimonio:

"Primeramente dice que, habiendo determinado Dios castigar este reino... por las muchas culpas y escándalos permitidos, pidió la Virgen a su Hijo que lo enviase a él para que, coronándose rey de este nuevo mundo del Perú, fuese el restaurador de la Ley divina, ya perdida por los españoles y especialmente por los corregidores... Que cuando Dios crió al Sol, inmediatamente produjo a su padre, llamándole Guainacápac, a quien el Espíritu Santo le infundió su corazón... lo declaró por monarca de este reino... y que en su muerte le dejó por patrimonio este corazón a él como a su legítimo hijo, de donde viene este insolente a decir...:

soy el Espíritu Santo Poderoso"⁽¹⁰⁾

aludiendo a dos palabras de su nombre completo: "santos" y "apu" (el señor o el poderoso). No es necesario continuar examinando los demás rasgos mesiánicos del movimiento de Juan Santos. Lo trágico para las reducciones franciscanas fue que, durante casi siglo y medio, una extensa zona del territorio misional confiada a los franciscanos no pudo ser atendida.

5. ANALISIS DE LAS REDUCCIONES

Ya se vio, en el apartado 2 de este trabajo, el panorama pastoral al inicio de la evangelización amazónica y la opción misional asumida por franciscanos y jesuitas de colaborar con el gobierno español en la construcción de las "repúblicas de indios", aunque tratando de minimizar las relaciones coloniales. Después de esta larga exposición sobre el funcionamiento de las reducciones tanto jesuíticas como franciscanas, quiero en esta última parte del trabajo hacer dos preguntas que me parecen importantes: ¿cuál fue el resultado de dicha opción misional durante el período colonial? y ¿qué evolución han tenido las reducciones indígenas en la Amazonía durante el siglo XX? La segunda pregunta es especialmente interesante, porque las misiones, después del paréntesis del siglo XIX en que los jesuitas estuvieron ausentes y los franciscanos contaron con escaso personal para atender un territorio inmenso, cobraron un nuevo impulso en el siglo XX y tuvieron cada vez más personal y ayuda hasta la crisis que siguió al Vaticano II, momento que coincide con el nacimiento del indio. Asimismo, que va a ser otro de los factores importantes para entender la realidad actual.

En cuanto a la primera pregunta, pienso que en el mundo amazónico como en el mundo andino no se construyó una Iglesia autóctona ni se creó, a diferencia del

(9) En Felipe Huamán Poma, *El primer nueva crónica y buen gobierno* (1615), Lima, 1956-66, Ministerio de Educación, 3 tomos, II:183 y II:340-1.

(10) En Castro Arenas, 1973, apéndice n° 2.

mundo andino, una “cultura popular” con base o con legitimación cristiana. No se creó una Iglesia autóctona porque el mensaje universal del Evangelio no se anunció a través de las categorías mentales, los rituales y las formas de organización religiosas propias de las etnias amazónicas. A pesar de que en el segundo tercio del siglo XVII ya no es tan compacta la condenación de las religiosas nativas como diabólicas, pues algunos teólogos defienden el conocimiento natural de los indios sobre el Dios verdadero o sostienen, como ya se vio en Figueroa, una primitiva predicación apostólica tan tenazmente defendida en aquellos años por el agustino criollo Antonio de la Calancha en su *Crónica moralizada de la Orden de San Agustín en el Perú*, (Barcelona, 1639). Sin embargo la gran mayoría de los misioneros sigue practicando el método de “tabula rasa”, por el peso de las ideas teológicas preponderantes y porque las religiones amazónicas, por su carácter chamánico, se prestaban menos a ser aprovechadas pastoralmente. En consecuencia, no se toman los mitos como “semillas de la revelación”, sino que se hace la catequesis a base de los mitos de la tradición bíblica; tampoco se aprovechan las creencias o ritos de transición en torno a los ciclos de la vida (nacimiento, adolescencia, matrimonio o muerte); no se intenta un verdadero sacerdocio indígena, por considerarse a los indios “cristianos nuevos” o poco maduros en la fe, ni se trata de comprender el carácter religioso de las tomas de alucinógenos y de otros rasgos del complejo chamánico.

Pero en el mundo amazónico ni siquiera se creó una “cultura popular” de base o legitimación católica, similar a la del mundo andino, excepto en algunas etnias o en algunas reducciones de ceja de selva. La razón fundamental de este hecho es que muchas etnias no fueron reducidas y que muchas reducciones desaparecieron. En consecuencia, en la actualidad son contados los grupos nativos que conservan un “catolicismo popular”, que se expresa en ritos de transición cristianos (bautismo, matrimonio y ritos fúnebres) y en la fiesta al santo patrono celebrada por el sistema de cargos, como ocurre en los pueblos andinos o en las pocas ciudades amazónicas habitadas por indígenas desnativizados. Entre dichos grupos están los lamistas, los cocamas, los cocamillas, los chayawitas y los quichuas del Napo.

Esta falta de comprensión de los misioneros hacia las culturas nativas es, en opinión de Grohs, una de las causas más importantes del asesinato de los misioneros y de la misma desaparición de las reducciones:

“Casi todos los hechos citados muestran claramente que los misioneros no mostraron comprensión alguna al sistema de valores de las culturas indígenas, aunque con todo sólo en estos pocos casos resultó una reacción brutal de lo indios. El comportamiento a que fueron obligados los indios por los misioneros —por medio del aprendizaje de nuevas tecnologías y de un sistema de valores extraño— no debe ser observado aisladamente sin ulteriores consecuencias. El ensamblaje funcional de una cultura llega a ser molestado por medidas aparentemente insignificantes. Tomemos como ejemplo la introducción de herramientas de hierro. Su posesión aparece a primera vista una verdadera bendición, especialmente en el campo económico (facilidad de trabajo, mayor producción), y no es de extrañar que los indios querían ser suplidos constantemente con herramientas. Esta demanda de los indios los condujo a una dependencia de los misioneros, quienes exigieron como reciprocidad la vida sedentaria en los pueblos. Estas medidas produjeron la aparición de pueblos más grandes. A menudo habitaban miembros de diferen-

tes tribus en un mismo asiento, lo que condujo muchas veces a conflictos sociales, como en el caso de los Yameos, entre otros. La convivencia de grupos mayores tiene consecuencias directas en la ecología y estas son especialmente negativas en la Amazonía, donde el cambio de lugar y campos representa la correcta forma de acomplamiento al medio ambiente, a excepción de los territorios vérzea" (1974:116).

En cuanto a la segunda pregunta sobre la evolución de las reducciones indígenas en la Amazonía durante el siglo XX, pienso que éstas han sufrido un proceso similar al de las otras comunidades indígenas del país, según el tipo de Indigenismo imperante. El Indigenismo peruano (definido como proyecto de la sociedad nacional sobre la población indígena) ha tenido en el siglo XX tres formulaciones fundamentales, que pueden resumirse así: los grupos étnicos de la selva deben ser asimilados por la población del país, que es fundamentalmente mestiza (indigenismo asimilacionista), o deben integrarse al país, pero conservando su especificidad cultural y los valores positivos de su modo de vida (indigenismo integracionista), o deben liberarse de la dominación cultural y política que sufren del país, asegurando en su vinculación a éste una cierta autonomía (indigenismo liberacionista). Paso a exponer cada uno de los tres indigenismos, que han ido apareciendo sucesivamente, aunque el primero haya sido el más duradero y el más llevado a la práctica.

El Indigenismo Asimilacionista estaba en vigor a principios de siglo, como herencia del primer siglo de vida independiente, aunque los misioneros de los tres nuevos vicariatos (agustinos, franciscanos y dominicos) querían restaurar las antiguas misiones coloniales y las "repúblicas de indios", que permitían una evangelización más auténtica de los nativos sin el mal ejemplo de los colonos, estaban demasiado marcados por los condicionamientos pastorales y políticos imperantes: en lo pastoral, querían edificar una Iglesia de "toda lengua, raza y nación", sin tener en cuenta las especificidades religiosas de sus catecúmenes, y en lo político, seguían la orientación fundamental de los gobiernos nacionales, que en la independencia habían desmontado con San Martín y Bolívar todos los mecanismos de diferenciación y explotación propios de las repúblicas de indios, tales como la denominación de indio, el tributo, el servicio personal, la propiedad comunal y los curacazgos. Por eso, los misioneros trataron de que el indio asimilara la cultura nacional, aprendiera a vivir con los demás peruanos y superara su marginación económica y cultural. Esta fue una de las razones por las que los gobiernos apoyaron el trabajo de los misioneros, porque éstos incorporaban a los selváticos a la comunidad nacional y les proporcionaban diferentes servicios, tales como centro de salud o centros educativos de diferente nivel, servicios que los gobiernos no podían proporcionar por falta de recursos o de mística para operar en un medio tan adverso. No es necesario recalcar que este Indigenismo Asimilacionista, al tratar de asimilar a los nativos al resto del país y de educarlos con sistemas ajenos a su mundo cultural, se convirtió con frecuencia en un verdadero etnocidio.

El Indigenismo Integracionista fue desarrollándose con motivo del nacimiento del llamado "Movimiento Indigenista" de los años 20, que tuvo su expresión en el arte, en la literatura y, sobre todo, en una serie de ensayos sociales (Castro Pozo, 1924; Valcárcel, 1927; Mariátegui, 1928; José U. García, 1930; Víctor A. Belaunde, 1931), que, aunque se refieren principalmente al mundo andino, plantean el problema indígena en toda su extensión. El primer cambio significativo se dio en el campo

jurídico y la constitución de 1920 volvió a dar personería jurídica a la propiedad comunal (art. 41) después de un siglo y reconoció un estatuto legal a los indios, que podían ser sujetos de leyes especiales (art. 58). La constitución de 1933, que estuvo vigente hasta 1979, consagró ambas innovaciones, y además puso las bases de la reforma agraria para dotar de nuevas tierras a las comunidades, aunque la reforma agraria profunda no llegaría hasta 1970, la ley de comunidades nativas hasta 1974 y las leyes especiales no se darían nunca. Al mismo tiempo, en la década de los 40, Perú se unió al indigenismo continental que tuvo su primer congreso en Pátzcuaro y en 1947 se creó el Instituto Indigenista Peruano, que va a organizar algunos programas de antropología aplicada (Vicos, Puno-Tambopata, etc.) y va a preparar un plan nacional de integración de la población aborigen. El enfoque era el propio de la época desarrollista y de la visión dual de la sociedad con un polo moderno y otro tradicional, que debe modernizarse: los grupos indígenas eran ese polo tradicional, y no habían querido aceptar la modernización y el progreso, pero que, cuando los acepten, deberán conservar lo valioso de su propia identidad; por eso, el indio no debe dejar de ser indio, sino que debe integrarse a la vida del país, conservando los valores positivos de su personalidad social (la lengua, la indumentaria, el arte, la forma de organización, etc.).

En la región amazónica el gobierno peruano no tuvo proyectos para integrar a los grupos nativos con esta nueva orientación, pero los misioneros fueron enfocando su trabajo en este sentido y por eso algunos estudiaron antropología y buscaron la colaboración de los científicos sociales. Una publicación de las Obras Misionales Pontificias, que lleva el significativo nombre de *Integración silenciosa de 600 mil hombres* (1966) resume el trabajo de los ocho vicariatos en los campos de la salud y de la educación, pero también en otros campos que son más propios del nuevo indigenismo (cooperativas de consumo, comercialización y producción, aserraderos, granjas, estaciones radiofónicas, etc.). Al mismo tiempo, se afirma que hay que conocer mejor la cultura nativa que se quiere aprovechar y preservar y, por eso, se crea el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP) con sedes en Lima e Iquitos, que ha organizado cursos sobre antropología y lingüística, publica la revista semestral *Amazonía Peruana* y una serie de interesantes monografías sobre los nativos, asesora o dirige diferentes proyectos socio-económicos y trata de convertirse en voz de los nativos entre la sociedad nacional y la opinión pública internacional.

Pero este Indigenismo Integracionista, aunque ha suavizado las tensiones de los grupos nativos con la sociedad nacional, no la resuelve realmente, porque los nativos no tienen el poder de decisión y porque en los últimos lustros se ha acentuado la ocupación de la selva por foráneos, con motivo de la explotación petrolera y de la búsqueda de nuevas tierras agrícolas para un país que tiene déficit crónico de ellas; en consecuencia muchas etnias siguen desestructurándose. Por eso, en determinados sectores misionales, está haciendo un nuevo indigenismo al que he llamado liberacionista.

El Indigenismo Liberacionista pretende no sólo conservar los valores culturales indígenas, sino mantener esa identidad con una cierta autonomía política y así la nueva meta no de la aculturación, sino la autogestión. Esta orientación, que comienza a abrirse paso entre la mayoría de misioneros que siguen practicando un indigenismo integracionista y aun asimilacionista, es consecuencia de una serie de factores

convergentes: en lo político, los grupos étnicos comienzan a organizarse y ya se habla del “poder indio”; en el quehacer antropológico, se replantea el indigenismo (Primer encuentro de Barbados, 1971; trabajo de Stéfano Varese sobre etnias amazónicas y su vinculación a la sociedad peruana, 1971); en el análisis social, entra en crisis el desarrollismo y se plantea la teoría de la dependencia; en el campo teológico-pastoral, se celebra la Conferencia del episcopado latinoamericano en Medellín (1968) y aparece la teología de la liberación. Esta nueva orientación llega mucho antes a las declaraciones pastorales que a la praxis misional. Así en el “Documento de Iquitos”, que recoge la reflexión de los obispos y demás agentes de pastoral de la cuenca amazónica sólo unos meses después del primer encuentro de Barbados, se lee:

“La situación desesperada en que se encuentran los grupos marginales de la Cuenca Amazónica. . . nos hace tomar conciencia del carácter liberador de nuestra pastoral misionera. . . Dentro de esos grupos, nos solidarizamos de un modo especial con la suerte de los indígenas. . . Esta solidaridad implica:

- 1. Compromiso de máxima comprensión, respeto y aceptación de las culturas autóctonas (encarnación cultural).*
- 2. Compromiso serio por asegurar la supervivencia biológica y cultural de las comunidades nativas. Esto exige inserción en su proceso histórico.*
- 3. Constante evaluación autocrítica del misionero y de la obra misionera.*
- 4. Denuncia abierta, serena y sistemática de la injusticia institucionalizada por el atropello de la sociedad nacional a los grupos nativos.*
- 5. La Iglesia misionera. . . debe asumir la responsabilidad de procurar que los grupos nativos tomen conciencia de su situación frente a la sociedad nacional, se organicen y conviertan así en los impulsores de su propio desarrollo”.⁽¹¹⁾*

A pesar de esta opción de los misioneros por la “organización de los grupos nativos”, los resultados obtenidos no han sido muy significativos, por una serie de razones, tales como la desconfianza de las nacientes organizaciones frente a los intentos de los misioneros, las divisiones internas de los grupos nativos por motivos religiosos (católicos y protestantes, sobre todo, por la acción del Instituto Lingüístico de Verano), los conflictos entre las diferentes agencias promotoras tanto religiosas como humanitarias, el desinterés de los partidos políticos, incluso los de izquierda marxista, que fieles a la lectura de la realidad peruana hecha por Mariátegui no ven en las etnias, nacionalidades oprimidas, sino sectores de clases explotadas, etc. Además, tampoco parece del todo viable el nuevo proyecto político sobre los grupos étnicos. El dilema que se planteó en el período colonial sigue en pie: ¿hay que mantener sociedades indígenas igualitarias con una relativa independencia o hay que articularlas a la sociedad mayor a través de los vínculos de la sociedad capitalista (la especialización, la mentalidad de lucro, las relaciones comerciales asimétricas, etc.)? Pienso que este dilema, que debe ser uno de los principales temas de discusión de este encuentro, puede iluminarse con el análisis comparativo de las diferentes reducciones promovidas por los misioneros en este continente ancho y ajeno. Personalmente pienso que

(11) en Colombres, 1975:105-106.

las reducciones coloniales significaron toda la libertad posible dentro del estadio de desarrollo y los condicionamientos políticos imperantes, aunque no se respetó la especificidad de las etnias por la visión colonial y por los condicionamientos teológicos; y en cuanto al futuro, juzgo que no puede darse una solución unívoca, porque son muy diferentes las situaciones de los grupos étnicos, pero que deberá intentarse lo que propongo en mi reciente *Historia de la antropología indigenista*:

"En síntesis, pienso que el difícil modelo político para la población indígena debe consistir, para la mayoría de los grupos étnicos mexicanos y peruanos, en un régimen de autogestión con todos los matices que se indicaron en el apartado anterior, y por aquellas etnias que tengan gran volumen demográfico, continuidad territorial, una misma lengua, una tradición cultural propia, posibilidades económicas en su territorio y otros elementos que forman una "nación" según la ciencia política, la creación de una nacionalidad autóctona, que se integre en un estado multinacional" (1981:526).

Lima, julio de 1981

BIBLIOGRAFIA

- ACOSTA, José (sj)
1588 **De procuranda indorum salute**, en *Obras*, Madrid, 1954, Biblioteca de autores españoles.
- AMICH, José y Fernando PALLARES y Vicente CALVO (ofm)
1771 **Historia de las misiones del convento de Santa Rosa de Ocopa**, Lima, 1975, Ed. Milla Batres, edit. Julián Heras.
- BELAUNDE, Víctor Andrés
1931 **La realidad nacional**. Lima, 1964, Imp. Pablo Villanueva.
- BIEDMA, Manuel (ofm)
1682 "Memorial presentado al virrey duque de la Palata", en *Archivo de Ocopa*, n° 75.
- CALANCHA, Antonio de la (osa)
1639 **Crónica moralizada del Orden de San Agustín en el Perú**, Barcelona, Pedro Lacavellería.
- CASTRO ARENAS, Mario
1973 **La rebelión de Juan Santos**. Lima, Edi. Milla Batres.
- CASTRO POZO, Hildelbrando
1924 **Nuestra comunidad indígena**, Lima, Ed. El Lucero.
- COLOMBRES, Adolfo, edit.
1975 **Por la liberación indígena**, Buenos Aires, Ed. del Sol.
- CORDOBA Y SALINAS, Diego de (ofm)
1651 **Crónica de la religiosísima provincia de los doce apóstoles del Perú**. Washington, 1957, Academy of American Franciscan History.
- CHANTRE Y HERRERA, José (sj)
1790 **Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Maraón español (1637-1767)**. Madrid.
- FIGUEROA, Francisco de (sj)
1661 **Relación de las Misiones de la Compañía de Jesús en el país de los Maynas**. Madrid, 1904, Colección de libros y documentos referentes a la historia de América, tomo I.
- GARCIA, José Uriel
1930 **El nuevo indio**, Lima, 1973, Ed. Universo.
- GROHS, Waltraud
1974 **Los indios del Alto Amazonas del siglo XVI al XVIII**. Bonn. Estudios Americanistas de Boon, Edit. Udo Oberem.
- GUALLART, J.M.
1981 **Fronteras vivas. Poblaciones indígenas en la Cordillera del Cóndor**. CAAAP. Lima.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe
1615 **El primer nueva crónica y buen gobierno**. Lima, 1956-66, Ministerio de Educación, edit. Luis F. Bustíos, 3 tomos.
- IZAGUIRRE, Bernardino (ofm)
1922-29 **Historia de las misiones franciscanas (1619-921)**. Lima, Talleres tipográficos de la penitenciaría, 14 tomos.
- JOUANEN, José (sj)
1941 **Historia de la Compañía de Jesús en la antigua provincia de Quito (1570-773)**. Quito, Ed. Ecuatoriana, 2 tomos.
- JUAN, Jorge y Antonio de ULLOA
1742 ? **Noticias secretas de América**. Buenos Aires, 1953, Mar Océano.
- LAS CASAS, Bartolomé de (op)
1537 **Del único modo de atraer todos los pueblos a la verdadera religión**. México, 1975, Fondo de Cultura Económica.
- 1541 **Brevisima relación de la destrucción de Indias**, en *Obras*. Madrid, 1958, Biblioteca de autores españoles.
- LEHNERTZ, Jay F.
1973 "Juan Santos primitive rebel on the camp frontier (1942-52)" en *Actas del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas*. Lima, vol. IV.
- LOAYZA, Francisco
1942 **Juan Santos, el Invencible**. Manuscritos del año 1742 a 1755. Lima.
- MARIATEGUI, José Carlos
1928 **7 ensayos de interpretación de la realidad peruana**. Lima, Amauta.
- MARONI, Pablo (sj)
1738 **Noticias secretas del río Maraón y misión apostólica de la Compañía de Jesús en la provincia de Quito**. Madrid, 1889-92.
- MARZAL, Manuel M. (sj)
1981 **Historia de la antropología indigenista: México y Perú**. Lima, Pontificia Universidad Católica.
- ORE, Luis Jerónimo (ofm)
1958 **Símbolo católico indiano**. Lima, Antonio Ricardo.

- RODRIGUEZ, Manuel (sj)
1684 **El Marañón y el Amazonas**. Madrid.
- RODRIGUEZ TENA, Fernando (ofm)
1774 **Misiones apostólicas de la religión de mi padre San Francisco en América**, manuscrito.
- RUIZ DE MONTOYA, Antonio (sj)
1639 **Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía Jesús en las provincias del Paraguay**. Bilbao, 1892. Mensajero.
- SANTOS, Fernando
1980 **Vientos de un pueblo: síntesis histórica de la etnia amuesha (siglos XVII-XX)**. Lima, Pontificia Universidad Católica, mimeo.
- STEWART, Julián y Alfred METRAUX
1945 "Tribes of the Peruvian and Ecuadorian Montaña" en **Handbook of South American Indians**, vol. 3 **The tropical Forest tribes** New York, 1963, Cooper Square Publishers, J. Stewart, edit. pp. 535-656.
- URIARTE, Luis M.
1976 "Poblaciones nativas en la Amazonía peruana" en revista **Amazonía Peruana**. Lima, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, vol. I, pp. 9-58.
- URIARTE, Manuel (sj)
1768 **Diario de un misionero de Maynas**. Madrid, 1952, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- VALCARCEL, Daniel
1946 **Rebeliones Indígenas**, Lima.
- VALCARCEL, Luis
1927 **Tempestad en los Andes**. Lima, 1972, Ed. Universo.
- VARESE, Stéfano
1968 **La sal de los cerros: notas etnográficas e históricas sobre los campos de la selva del Perú**. Lima, Universidad Peruana de Ciencias y Tecnología.
1971 "Consideraciones de antropología utópica" entrevista **Textual**, Lima, Instituto Nacional de Cultura, N° 1.
- VELASCO, Juan de (sj)
Historia moderna del reino de Quito y crónica de la provincia de la Compañía de Jesús del mismo reino (1550-1685).
- VITORIA, Francisco de (op)
1539 **De los indios recientemente descubiertos**, en **Obras**, Madrid, 1960, Biblioteca de autores cristianos.
1539 **De los indios o del derecho a la guerra de los españoles sobre los bárbaros**, en **Obras**, Madrid, 1960, Biblioteca de autores cristianos.