

JOSÉ SÁNCHEZ PAREDES y MARCO CURATOLA PETROCCHI
Editores



Capítulo 13



LOS ROSTROS DE LA TIERRA ENCANTADA

Religión, evangelización y sincretismo en el Nuevo Mundo

Homenaje a Manuel Marzal, S.J.

Los rostros de la tierra encantada: religión, evangelización y sincretismo en el Nuevo Mundo. Homenaje a Manuel Marzal, S.J.

José Sánchez Paredes, Marco Curatola Petrocchi, editores

© José Sánchez Paredes, Marco Curatola Petrocchi, editores

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013

Av. Universitaria 1801, Lima 32 - Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

© Instituto Francés de Estudios Andinos, UMIFRE 17, CNRS-MAE

Av. Arequipa 4500, Lima 18, Perú

Teléfono: (51 1) 447-6070

Fax: (51 1) 445-7650

postmaster@ifea.org.pe

www.ifeanet.org

Este volumen corresponde al tomo 304 de la Colección «Travaux de l'Institut Français d'Études Andines» (ISSN 0768-424X)

Cuidado de la edición, diseño de cubierta y diagramación de interiores:

Fondo Editorial PUCP

Primera edición, junio de 2013

Tiraje: 600 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores

ISBN: 978-612-4146-35-0

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2013-06874

Registro de Proyecto Editorial: 31501361300246

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

ESCLAVITUD Y CIUDADANÍA EN LA ORINOQUIA (SS. XVII Y XVIII). CARIBES Y JESUITAS EN EL ORINOCO MEDIO

José del Rey Fajardo, S.J.

Academia Nacional de la Historia, Venezuela

Algunos escritores venezolanos han convertido en emblemática la famosa frase de los indios caribes: *Ana karina rote*; es decir: «Nosotros solamente somos gente»¹. A ella ha apelado como un indicativo del gentilicio venezolano cierto tipo de historiografía local como el militar J. C. Terrero Monagas (1933). Sin embargo, Daniel de Barandiarán, en una tesis inédita, explica que:

[...] el grito autodefinidor de *Ana karina rote* pertenecía tan solo a un estamento caribe de la Orinoquia que arrojó por la borda su misma identidad humana, social y familiar, al constituirse en el mayor traficante de esclavos indios para los mercados franco-holandeses del Mar Caribe.

Ciertamente es difícil reconstruir la tormentosa biografía que escribieron los hombres y mujeres de la Orinoquia en su milenaria existencia con la particularidad de que nunca tuvieron voz propia y sus relatos de vida en pro de su identidad los conocemos indirectamente bien por las crónicas misioneras, bien por los informes oficiales, o por las notas de los viajeros. Por otra parte, hay que reconocer que unos espacios geográficos tan trajinados —por autóctonos y extranjeros— no podían mantenerse ajenos a las tensiones y presiones que vivía, en primer lugar, el mundo americano y, en segundo término, el mundo occidental al que fueron adscritos tras la conquista española.

En definitiva, con el correr de los tiempos, las comunidades indígenas que hacían vida en la gran Orinoquia estaban abocadas a un dilema en el que, tarde o temprano, debía definirse el futuro de sus pueblos. Así es fácil de entender que la gran arteria

¹ «Preguntados estos [los caribes del Orinoco] de dónde salieron sus mayores, no saben dar otra respuesta que esta: *Ana karina rote*; esto es: “Nosotros solamente somos gente”. Y esta respuesta nace de la soberbia con que miran al resto de aquellas naciones, como esclavos suyos; y con la misma lisura se lo dicen en su cara con estas formales palabras: *Amucon paparopo itoto nanto*: “todas las demás gentes son esclavos nuestros”» (Gumilla, 1963, p. 108).

fluvial venezolana se convirtiera desde muchos años antes de que llegaran los españoles en la ruta obligada para los pueblos que del sur buscaban expansión en tierras más norteñas, como lo demuestran las grandes invasiones de las etnias tupí-guaraní, arauaca y caribe. En las bases del edificio étnico venezolano se pueden distinguir cuatro grandes estratos: el macrochibcha, que provenía de los Andes; el arahuaco y el caribe, que tenían sus raíces en la Amazonía y serían los pueblos fundamentales a la hora de explicar la génesis del aborigen de Tierra Firme; y también es importante la familia tupí-guaraní del tronco ecuatorial del *filum* andino.

Si nos circunscribimos a la gran familia Caribe, debemos comenzar anotando que fue la última gran invasión antes de la española. De su hábitat hablaremos más adelante. Sin embargo, hay que destacar el subgrupo «cariña» (Civrieux, 1976), que sobresalió por su crueldad y desmembramiento social, pues se convirtió, *de facto*, en el brazo armado de holandeses y franceses en las incursiones guayanesas en sus inagotables tareas de la «caza de esclavos». Como premisas imprescindibles para la comprensión del tema que debemos desarrollar haremos alusión primero a la demografía histórica de la provincia de Guayana; en segundo lugar señalaremos los estratos étnicos que configuraron la población indígena en los siglos XVII y XVIII, y finalmente trazaremos un diseño de la realidad histórica de la época que pueda encuadrar la mejor comprensión del problema.

Un tema polémico y de difícil solución es el relativo a la densidad poblacional indígena en la provincia de Guayana a comienzos del siglo XVIII. Hay que reconocer que la demografía histórica guayanesa aún evidencia grandes fallas. Según la síntesis que realiza Barandiarán sobre este tema, Paul Rivet estimaba en unos veinticinco millones la población india de América Meridional, mientras que Kroeber la computaba en cuatro millones, y Rosemblat en seis millones y medio. Pero si nos circunscribimos a lo que fue la provincia de Guayana y nos remitimos a los estudios socio antropológicos de poblamiento ambiental realizados por Miguel Ángel Perera, se llega a la conclusión de que los tres estados actuales venezolanos que configuran la zona geográfica de Guayana están habitados hoy por un total aproximado de un millón de personas, de las que hay que deducir más de medio millón que viven en las cuatro grandes ciudades de su circunscripción y están censadas aproximadamente 100 000 indígenas (Perera, 2000, p. 147).

Así pues, con estas premisas hay autores que piensan que durante la Colonia la población indígena no superó los 200 000 habitantes, dadas las difíciles características de la geografía, que dificultan el establecimiento de núcleos poblacionales consistentes y permanentes. Al respecto, Perera diseña la población teórica total y la densidad por hábitat para el momento del contacto en 235 450 habitantes (2000, p. 146) y estudia además los datos suministrados por Rosemblat (1945), quien calculó 100 000 habitantes; por Steward (1949, pp. 655-668), quien los estimó en 214 000; y Denevan (1976), en 208 000. Este marco de referencia

es interesante para poder comprender el objeto del presente estudio pues es necesario comparar estas cifras con las que arrojan las suministradas hoy por los autores que tratan la captura de indígenas como botín de guerra.

Según Barandiarán, habrían sido unos 100 000 los aborígenes orinoquenses capturados por los caribes. A ellos habría que añadir una cifra, difícil de confirmar, que podría ascender a 200 000 más provenientes de los enfrentamientos entre capturados y captores. La segunda premisa se orienta a conocer la descripción étnica de las familias indígenas guayanesas. Para ello recurrimos a la teoría que ya en el siglo XVII estaba vigente en el mundo de la ciencia: el valor de la lengua como índice de identificación de los pueblos del mundo.

Dentro de la historia de la lingüística existió una corriente de investigadores a los que ha designado con el título de «genealogistas», quienes estudiaban las lenguas no por ellas mismas sino como medio para conocer el origen de los pueblos. Algunos autores ven además una especialización psicológica o antropológica en esa pretensión de descubrir la forma de pensar de los pueblos a través de las lenguas. Se puede considerar a Leibniz como padre de ese movimiento, pues formulaba así su teoría:

En tanto que los orígenes lejanos de los pueblos escapan a la Historia, las lenguas nos ofrecen documentos sobre la antigüedad. Las trazas más arcaicas de las lenguas subsisten en los nombres de los ríos y de los bosques que sobreviven normalmente a los cambios de población; los apelativos más accesibles a nuestro conocimientos son los de lugares establecidos por los hombres; demasiadas aldeas, en efecto, y ciudades, llevan el nombre de su fundador [...] Otros lugares mientras tanto deben su denominación al emplazamiento, a los recursos, a otras cualidades; la etimología de los más antiguos es difícil. Los nombres antiguos de los hombres —y los frisonos son el pueblo germánico que los ha conservado en mayor número— nos conducen por así decir al «Sancta sanctorum» de la lengua antigua (s/f, pp. 171-172).

Si aplicamos esa teoría al mundo indígena del Orinoco y apelamos a los estudios filológicos del padre Felipe Salvador Gilij (1721-1789) (Rey Fajardo, 2006, pp. 311-316), que se ubican en la segunda mitad del siglo XVIII, podemos llegar a los estratos étnicos que definen la población indígena de Guayana.

Con todo, debemos advertir que toda clasificación es una sinopsis, una síntesis, una selección muy depurada. Y toda selección es una interpretación. El autor de *El ensayo de historia americana* clasifica las familias de las lenguas de la Orinoquia en matrices y derivadas. De esta manera señala nueve lenguas matrices y luego subdivide cada una con aquellas derivadas o emparentadas con la consiguiente matriz (Gilij, 1995, pp. 174-175). La primera lengua es la caribe, que era hablada por veinte naciones y no dudará en afirmar que «yo tengo la opinión de que en una gran parte de Tierra firme, aunque algo variada en los dialectos, se habla

su lengua [caribe]»². La segunda es la lengua sáliva en la que incluye tres dialectos³. Asimismo, le asigna una gran importancia al maipure pues, gracias a los dialectos orinoquenses⁴, ampara además a «otros lenguajes escondidos en el alto Orinoco, en el río Negro y en el Maraón». Las restantes lenguas cobijan pocos dialectos: la otomaca tiene por hija a la taparita; de la guama solo conoce el quaquáro; de la guahiva afirmará que no es desemejante a la chiricoa; la yarura es también matriz a pesar de que tenga muchas voces mezcladas de los otomanos con expresión de los contactos entre ambas naciones; finalmente manifiesta la opinión de que el guaraúno y el aruaca semejan dos lenguas distintas. Y concluye: «por lo demás estas nueve lenguas son tales que quien entienda la una no comprende en absoluto la otra».

Finalmente, queremos recoger dos trazos histórico-culturales que como telón de fondo de la historia caribe en el siglo XVII en la Orinoquia puedan servir de punto de referencia para la comprensión del momento que analizamos. Y para ello hacemos eco de dos especialistas en el estudio mundo guayanés.

En primer lugar, Miguel Ángel Perera se adentra en la interpretación del siglo XVII y destaca como factor clave «la idea europea del hombre como mercancía y valor de cambio»; es decir, a la «explotación del nuevo oro de la región: sus recursos humanos» (2003, pp. 19-20). Por su parte, Daniel de Barandiarán se mueve en un terreno más histórico y afirma que durante mucho más de un siglo, «sufrió el exterminio de sus etnias por la nación caribe depredadora y esclavista, en función y al servicio del mercantilismo azucarero esclavista de Holanda y de Francia principalmente» (Vega, 2000, pp. 129-130). Pero la realidad fue que no hubo control español sobre esas regiones ni sobre sus hombres y ello permitió que los «caribes guyaneses» impusieran su ley y su dominio a lo largo y ancho del gran río venezolano.

Dada la respuesta a las anteriores premisas, pasamos al tema que nos proponemos afrontar consistente en el estudio de las dos proposiciones fundamentales que vivieron los indígenas de la Orinoquia a lo largo de los siglos XVII y XVIII: la caribe y la jesuítica. Y dentro de ese contexto trataremos de analizar el dilema que se planteó para las autoridades españolas coloniales: o se aceptaba que el imperialismo caribe perpetuará su acción esclavista que tanta inestabilidad territorial, tantas migraciones forzadas y tan gran sangría demográfica habían generado durante más de siglo y medio; o se ensayaba un proyecto de nación que pudiera garantizar la paz, la pervivencia y el bienestar de esas sociedades amedrentadas

² El autor cita los siguientes dialectos: tamanaco, pareca, uokeári, uaraká-pachilí, uara-múcuru, mujeres solas, payuro, kikiripa, mapoye, palenque, maquiritare, areveriana. Y especificará: «Sé que con las acostumbradas diferencias pequeñas se usa la misma lengua en la costa de Paria, en las cercanías de Caracas, y quizá también en otras parte».

³ El ature, el piaroa y el quaqua.

⁴ El avane, el meepure, el cávere, el parene, el güipunave, el kirrupa.

y diezmadas por el terrorismo caribe. La historia se había encargado de desechar las demás posibles alternativas.

Además es de considerar que en esta trágica historia se dan cita cinco grandes actores: el imperio español señor de los territorios guayaneses y, por ende, encargado tanto de la administración como de la convivencia de todos sus súbditos; las naciones caribes reagrupadas en lo que el padre Gilij denomina la «Caribana» (1995, p. 126)⁵, brazo armado de las potencias extranjeras situadas más allá del Esequivo; los jesuitas delegados por las autoridades hispanas para civilizar y evangelizar los pueblos orinoquenses bajo la corona hispana; las potencias extranjeras que estaban radicadas en la Guayana; y finalmente el mosaico de pequeñas naciones que habitaban los espacios de la Orinoquia.

Es así que queremos ubicarnos en este marco conceptual y prescindir del debate previo que generan las diversas historiografías que han estudiado el tema de las misiones, pues, mientras la historiografía marxista y la liberal desplegaron sus concepciones, hay que reconocer que por parte de la Iglesia católica se ha llevado a cabo una revisión crítica de esta faceta misional con posterioridad a los planteamientos decimonónicos o de la primera mitad del siglo XX⁶.

Asimismo, dejamos de lado el problema de la esclavitud negra que de por sí es toda una de las historias más trágicas de la humanidad y nos remitimos a la obra que se está haciendo clásica de Hugh Thomas (1998) o a dos hispanas como son la de Luciano Pereña (1992) y la reciente investigación de José Andrés-Gallego (2005). De igual forma tenemos que excluir la acción de los aruacos (arauacos) —por cierto, bien poco estudiada en nuestra literatura histórica— que también juegan un papel importante en Guayana (Boomert, 1984, pp. 123-188). Lo mismo podríamos aseverar de la trata indígena llevada a cabo en el sur venezolano por los portugueses a través de los manaos (Wright, 1981) y otros indígenas (Useche, 1988, pp. 225-242).

También se alejan de nuestro estudio conceptos como la «esclavitud legal» (aunque parezca un contrasentido), que se vio desbordada por la «esclavitud de hecho» y por el libertinaje de los poderosos, bien fueran europeos o autóctonos (Acosta Saignes, 1954).

⁵ Se llama Caribana «por sus habitantes caribes. Estos en realidad son los que, viniendo de la Cayena por tierra hasta el río Caura, se detienen en todos los países intermedios. Hay allí, es cierto, también otras naciones, esto es, los auracos hacia el mar y los guarúnos, que son vecinos de las bocas del Orinoco. También hay, enfrente de la antigua Guayana [...] otros indios. Pero todos, o casi todos por los usos y por la lengua, como por alianzas variables, pueden llamarse caribes».

⁶ Para los capuchinos, véase: Carrocera (1968, 1972, 1979 y 1981); y Peña Vargas (1995). Para los franciscanos: Gómez Parente (1979) y Gómez Canedo (1967). Para los jesuitas: Rey Fajardo (2007). Para los agustinos: Campo del Pozo (1968 y 1979). Y para los dominicos: Ariza (1971); Pacheco, (1986) y Rey Fajardo (1999).

En suma, la arquitectura del presente trabajo la hemos diseñado en cuatro partes. En la primera ofreceremos una visión de la realidad política de la Orinoquia. A continuación estableceremos una síntesis de lo que se podría denominar «el proyecto orinoquense caribe». En tercer lugar describiremos las acciones tomadas por los jesuitas para luchar contra la implantación de ese ensayo. Finalmente nos adentraremos en el proyecto jesuítico de nación que se sintetizaba en lo que denominamos la «cultura reduccional».

La primera visión de la realidad política de la Orinoquia

Un camino para poder comprender la realidad política tal como la concebía la Corona española nos la muestra la percepción militar que las autoridades hispanas asignaban a la ciudad de Santo Tomé de Guayana, y para ello hay que recurrir a la escala de valores que regía la importancia de la defensa de América contra las agresiones externas. El sistema de defensa ibérico se basaba en el concepto militar de «llaves», palabra técnica que significaba «la plaza situada en la frontera que impide y embaraza la entrada al enemigo» (RAE, 2002, II, p. 422). De esta forma, Venezuela, de acuerdo con este criterio, se subdividía en dos clasificaciones. La primera miraba a los «puertos mayores» que eran: Maracaibo, llave del antemural de Tierra Firme; Puerto Cabello, factoría fortificada de la costa de Venezuela, y La Guayra, frontera de Caracas y llave de las provincias de Nueva Andalucía. La segunda hacía relación a los «puertos menores» que eran: Cumaná, portillo del comercio y defensa contra los ingleses de Barlovento; La Guayana, veleidosa promesa del Dorado y temeraria ruta de penetración por el río Orinoco hacia las regiones abiertas de Venezuela y Nueva Granada; isla de Margarita, defensa natural del Caño de la Ymbernada, paso de los galeones de España a las Indias; y la isla de Trinidad, llave del tráfico entre el Atlántico y el Caribe por el Caño (Zapatero, 1964, p. 83).

Un segundo indicador hace referencia a las relaciones hispano-caribes en gran cuadrilátero que se formó entre Santo Domingo, la Tierra Firme y la isla de Trinidad y las bocas del Orinoco.

Fue la Isla de Santo Domingo el primer punto de encuentro entre España y América pero pronto surgió una sociedad atormentada por los desencuentros. A esta isla acudían marineros, transeúntes, soldados, viajeros, blancos; después también negros, mestizos, ricos y pobres, banqueros y aventureros, libertad y esclavitud, religiosos torturados por hondo misticismo y traficantes sin escrúpulos ni moral dispuestos a imponer la ley del más fuerte en la auténtica selva tropical.

En el caso específico de las costas venezolanas hay que dejar sentado que pronto los grandes capitales de la metrópoli desecharon el área como poco rentable debido al escaso poblamiento indígena y a la aparente pobreza en bienes comerciales.

Y en su lugar intensificaron el comercio de trueque entre los españoles de las Antillas y los de los bordes de la fachada caribeña de la llamada Tierra Firme.

Por su parte, la cornisa oriental del subcontinente pasó a ser dominio exclusivo de los rescatadores antillanos que buscaban la mano de obra que requerían para sus plantaciones y obrajes en las islas. Para afianzarse en estos objetivos, consiguieron, en 1503, hacer creer a la Corte hispana que la única forma de supervivencia española en las tierras recién descubiertas consistía en esclavizar a los caribes, «comedores de carne humana», y así procedieron a someter a muchos indígenas mediante indignas estratagemas para encadenarlos, marcarlos con hierro candente y venderlos en Santo Domingo como esclavos (Ojer, 1992, p. 142).

Y mientras se intensifica el comercio de trueque de perlas hispano-indio (Otte, 1977, p. 100), comienzan a actuar de forma también violenta contra los españoles las escuadras caribes que tenían dos bases principales de operaciones: la isla de Grenada y la culata del golfo de Paria; es decir, la costa del río San Juan.

Pero con las denominadas «misiones carismáticas» de Cumaná, concebidas como un teórico coto misional, militaban muchos intereses creados. A los furtivos desembarcos de los españoles se unió el de los indios vendedores de esclavos, los cuales, a falta de compradores hispanos, tenían que trasladar la mercancía humana a los caribes de Cartagena y Santa Marta. Pero la hoguera de la rebelión aborígena encendió Alonso de Ojeda (personaje totalmente distinto al célebre descubridor), quien cautivó a algunos autóctonos. Entre el 3 y 9 de octubre de 1520 explotó la violencia indígena, desde el Neverí hasta el golfo de Cariaco, y en su furor acabó con las experiencias misionales que con tanto idealismo habían diseñado los dominicos y los franciscanos (Ojer, 1992, p. 46-50).

En este contexto es preciso referirnos a otro grupo étnico del mundo guayanés, que fue el de los aruacos (arawak), quienes pronto entablaron amistad con los españoles en la segunda mitad del siglo XVI. Los del Viejo Continente les proporcionaban instrumentos de hierro y armas y los nativos les retribuían con *itotos* («esclavos») y otro tipo de recursos; ello trajo como consecuencia la ruptura del equilibrio que había existido entre las diversas sociedades indígenas ubicadas en el gran triángulo de Trinidad, Paria y Guayana, lo que ocasionó migraciones hacia las costas guayanesas (Boomert, 1984).

El proyecto orinoquense de las naciones caribes

El proyecto caribe sobre los hombres del Orinoco lo conocemos únicamente por sus acciones desarrolladas de forma sistemática frente a las razas autóctonas que habitaban en la gran arteria fluvial venezolana. No necesita ninguna prueba la alianza entre los holandeses y los caribes pues la historia se encargará de evidenciarla. El modelo holandés de penetración en tierras americanas se basó, según

Miguel Ángel Perera, en el criterio de que era «una empresa privada de carácter mercantil cuyo objetivo era el lucro, la recapitalización de beneficios y su reparto entre los accionistas». Y a continuación añade que la clave para establecer alianzas con las poblaciones amerindias se basó en no exigir nunca a los indígenas «sumisión a doctrinas, reyes ni autoridades». En consecuencia, el modelo colonizador holandés se fundamentó en el contacto comercial y en la «liberalidad» en el trato con los aborígenes que con ellos trabajaban (Perera, 2003, pp. 133-134).

La base fundamental de la colonización holandesa reposó sobre la «Compañía de las Indias Occidentales». La vida pública y privada de las colonias quedaba en manos de los directores de la Compañía y de los propios colonos, y la moral social se rigió por criterios privados. Sin embargo, también los holandeses se comportaron como los demás conquistadores, y así se registraron también muchos tratos inhumanos para con los indígenas (Córdova-Bello, 1964, p. 81).

Las factorías se ubicaron generalmente a lo largo de la costa y en la desembocadura de los ríos (Boomert, 1984, p. 81). El gobierno de los Países Bajos y la Compañía de las Indias Occidentales les otorgaban a los colonos, totalmente gratis, las tierras que pertenecían a los indígenas, cuyas extensiones variaban entre 250 y 500 acres. Por supuesto, los colonos tenían que firmar sus contratos con la Compañía y cumplir ciertas exigencias. Con todo, el bienestar que imperaba en los Países Bajos frenaba la emigración holandesa de tal forma que fue creciendo la necesidad de mano de obra y, según Perera, a mediados del siglo XVII habitaban en Surinam más de 9000 esclavos africanos (2003, p. 135).

Asimismo, el comercio de intercambio se llevó a cabo en dos etapas progresivas: en la primera, los agentes comerciales exploraban la región y trataban que los indígenas llevaran sus productos a los puestos comerciales holandeses; una vez consolidados estos avances, extendieron su acción a lugares más remotos como el Barima y tierras interiores de la Guayana española (p. 135).

Sin embargo, es necesario distinguir y clarificar que frente a la «liberalidad» mostrada con los aborígenes cercanos hay que resaltar que fueron implacables con los autóctonos de la Guayana española, tierras que convirtieron en los terrenos más fértiles para las cacerías humanas. Y en el intermedio, hay que ubicar a los caribes habitantes de las tierras de España que se convirtieron en el brazo armado de la Guayana holandesa para la rapiña y esclavitud de las etnias venezolanas.

Según Barandiarán, la política comercial holandesa buscaba el máximo provecho y rendimiento, sobre todo de sus empresas de tabaco y caña de azúcar ubicadas en Berbice y Demerara. Para ello practicaron tres grandes principios. El primero era el contrato de colaboración con los máximos jefes caribes, «corrompidos con abrumadores halagos y regalos en armas de fuego y derivados». El segundo atendía a los sistemas de pago en especie, los que al no poder ser nunca resarcidos creaban una dependencia permanente de los indígenas hacia los colonos. De esta suerte quedaban

obligados a satisfacerlos «por los mercados esclavistas, tributados en número y en calidad de activos para trabajo». El tercero contemplaba el establecimiento de una red de almacenes y postas de correo, así como también «de campamentos móviles o fijos en lugares estratégicos» desde donde se planificaban los equipos y las directrices que debían garantizar «la cacería humana» (Barandarián, 2000, p. 213). Y concluye que esta política que estuvo vigente durante siglo y medio «vacío la población autóctona indígena de nuestra Guayana y Llanos» (Barandarián, (1992, pp. 217-218).

De este modo, el vaivén caribe-orinoquense hacia la depredación esclavista comienza con la segunda fase de la guerra de España con sus Provincias Unidas de Holanda, exactamente desde 1621. Para esa fecha, las primeras Leyes de Indias de Carlos V y de Felipe II habían desmembrado a la primera y a la segunda generación de los conquistadores y de los esclavistas hispanos del Caribe y de Tierra Firme. Sin embargo, hay autores que colocan el año 1629 como el principio formal de una alianza secular entre los caribes orinoquenses y los holandeses. Se trata de la irrupción del almirante Johann Adrián Hauspater (Adrián Janson o Adriano Juan Pater para los españoles) el 11 de diciembre frente a Santo Tomé (Perera, 2003, pp. 100 y ss.).

A partir de ese momento la colonización holandesa transforma a los caribes en una guerrilla permanente esclavizadora (fluvial y selvática) que debía surtir de esclavos indios a sus plantaciones de tabaco y de caña de azúcar en Berbice y Demerara. Esta acción, que duró aproximadamente 150 años, representó «un drenaje poblacional, cuya magnitud real ignoramos, hacia las posesiones holandesas» (Perera, 2003, p. 134).

Con todo, debemos admitir que el gobierno de don Martín Mendoza y Berrío (1642-1655) (Parra Pardi, 1997, p. 127) significó lo que Perera denominó la «Pax hispana». Esta coyuntura logró crear una entrañable amistad con el cacique caribe Maguare (Macuare) quien no solo se convirtió al cristianismo y recibió en nombre de Martín en 1642, sino que se transformó en aliado de España. Para los caribes pro-holandeses significó un freno eficaz para la trata de esclavos para las posesiones holandesas (Perera, 2003, pp. 138-139).

Ya al mediar el siglo XVII estas colonias tuvieron que afrontar dos grandes problemas: la insuficiencia de colonos que quisieran dejar su Madre Patria por el riesgo que suponían sus posesiones ultramarinas y la creciente necesidad de mano de obra esclava. La pequeña Holanda americana llegó a exportar a Europa ingentes cantidades de azúcar, algodón y tabaco, entre otros⁷; mientras sus cultivos crecían día en día. Por otro lado, las condiciones de vida en las plantaciones

⁷ El propio Perera recoge la información que en 1683 Surinam despachó a Ámsterdam 3 472 000 libras de azúcar; en 1699 duplicaron esa cantidad y en 1730 llegaron a producir 22 millones de libras a 35 florines las 100 libras (Perera, 2003, p. 136).

no solo devoraban rápidamente a los indígenas sino que, debido a que los esclavos venezolanos eran cazados anualmente como fieras, eran insuficientes como mano de obra, y tanto estos como la compra de esclavos negros no podían sustentar la vitalidad de la colonia.

Pero esa pequeña Holanda era insaciable con la mano de obra esclava y fue perfeccionando sus sistemas de captación de capital humano. Y así descubrimos que al mediar el siglo XVIII se halló un atrincheramiento en Puruey y Caura, y su fortificación en el río Barima. A juicio de los misioneros, esta situación iba tomando cuerpo cada día y allí se habían instalado hasta doce naciones. También en el Barima había surgido un enclave comercial en el que traficaban «colonias de Esequivo, Surinam, Berbis, Curazao, Martinica». Y de parte de las misiones jesuíticas migraban fundamentalmente los maipures y los quirrupas. Y en cuanto a su modo de actuar, las informaciones reiteraban lo ya conocido:

[...] procurando con continuos asaltos ya de día formando armadas de piraguas de más de treinta en número, todas pertrechadas en guerra con armas de fuego y flechas, siendo por lo común capitaneados de alguna nación extranjera. Ya de noche, entrando a los pueblos como espías perdidas y tomar lengua de algunos confidentes suyos especialmente sálivas; procurando saber los soldados que hay de escolta, las municiones que tienen y especialmente si el Padre está enfermo o no. Ya vistiéndose con las apariencias de amistad para tratar de paz y asegurar mejor su golpe en la traición (Rey Fajardo, 2007, tomo II, pp. 320-321)⁸.

De esta forma se perpetuaban y se mejoraban los sistemas de «captación» de seres humanos destinados a fomentar el bienestar económico de las naciones extranjeras a partir de los mercados ambulantes diseñados principalmente por los holandeses y franceses.

Los jesuitas frente a la implantación del proyecto caribe

Como es natural, también los miembros de la Compañía de Jesús tenían una oferta distinta para esas regiones orinoquenses condenadas a una perpetua esclavitud. No obstante, para ello deberían recorrer un largo y difícil camino.

La primera presencia jesuítica en Guayana data del año 1646, cuando los padres Andrés Ignacio y Alonso Fernández⁹ fueron enviados desde Bogotá, a petición del gobernador don Martín de Mendoza, en un plan meramente exploratorio. La percepción que los dos jesuitas tuvieron de los caribes se reduce a su peligrosidad, pues al hablar de la subsistencia dirán:

⁸ APT. Fondo Astráin, 28. Informe sobre la misión del Orinoco, 1744.

⁹ ARSI. N. R. et Q., 12-I. Carta annua desde los años 1642 hasta el de 1652 de la prouincia del Nueuo Reyno y Quito a. m. r. p. General de la Compañía de Jesus (Goswino Nickel), fol. 6v.

[...] la carne ninguna, si no se montea con grandísimo trabajo por la aspereza de la tierra, y con mucho riesgo de la vida por los caribes (así llaman los indios, que se sustentan de carne humana) mortales enemigos de los hombres¹⁰.

Más importante, asumimos, es la segunda entrada de los ignacianos en territorio guayanés. Curiosamente, no provienen del imperio español sino de Francia, y su presencia todavía genera sentimientos encontrados. Para algunos historiadores fue la gran oportunidad perdida: la presencia de los miembros de la Compañía de Jesús francesa en Santo Tomé. Lo que sí parece indudable es la percepción que tuvo el gobernador Martín de Mendoza en incorporar a su proyecto a los jesuitas franceses que provenían de las Antillas, pero las dimensiones de este ensayo no están todavía bien estudiadas. La historia se inicia en el corazón de la caribaria, en la esquina nororiental del territorio venezolano (1651-1656). Sería fruto de las relaciones que mantenían los caribes del continente con los de las islas caribeñas como parte del antagonismo político entre España y Francia (Civrieux, 1976, pp. 875-1021). No deja de ser sorprendente la presencia de los seguidores de Ignacio de Loyola, franceses en tierras cumanasas, y por ello es lícito preguntarse: ¿fue una penetración francesa en territorio venezolano con fines expansionistas políticos? ¿O fue más bien una búsqueda de lo que después serían las misiones jesuíticas de Guayana? A ello habría que añadir la visión de don Martín de Mendoza, que sospechamos intuyó la posibilidad de entroncarse en el ensueño de los jesuitas franceses representado por el sabio cartesiano Denis Mesland (Rey Fajardo & Marquínez Argote, 2002) y por el visionario Antoine Boislevet (Antonio Monteverde) (Rey Fajardo, 1994, pp. 81-104). Sin embargo, la prematura muerte de don Martín sacrificó ese posible proyecto.

La historia se inicia con Denis Mesland quien llega a Tierra Firme en 1651 porque contaba con el beneplácito de los cores, los arotos, los paria, los caribes y los gálibis que eran amigos de los franceses (Pelleprat, 1965, p. 51) y estaban confederados contra los aruaca y chaimagotos, aliados de los españoles (p. 50). En realidad fueron los gálibis quienes, desde la Isla de Grenada, lo introducirían en Tierra Firme (p. 48)¹¹.

Con respecto a la esclavitud de los indios, los ignacianos galos dejan constancia de que «los franceses no emplean bueyes ni caballos en el cultivo de sus tierras, sino únicamente los esclavos que vienen de África o de las costas de América más alejadas de las Islas» (p. 29)¹². Y entre los indígenas esclavizados que sirven a los galos

¹⁰ ARSI. N. R. et Q., 12-I. Carta annua desde los años 1642 hasta el de 1652 [...], fol. 7.

¹¹ «Se dirigió allá [isla de Grenada] el año 1651 y de tal manera supo insinuarse en sus espíritus, que antes de finalizar el año, lo introdujeron en Tierra firme, por la Boca del Dragón, remontando el río Guarapiche, en la Provincia del mismo nombre» (el subrayado es nuestro).

¹² Jean Hallay dirá en su *Relation* (1902, p. 93): «[Dans ces îles il] n'y a pas d'animaux terrestres; nous y avons porté des vaches, des chevaux, des asnes, des moutons».

se menciona a etnias venezolanas como los aruacas y chaimagotos «y otros enemigos de nuestros aliados» (p. 32).

De la presencia francesa en la Guayana hispana queda el interrogante que nos introduce en esa visión atlántica en la que hubieran ensayado una experiencia misional hispano-gala en el Caribe mediterráneo y su secuela de fortalecer la Isla de Trinidad con una residencia jesuítica.

La tercera etapa se puede considerar como el primer ensayo institucional de «colonización» llevado a cabo por los jesuitas neogranadinos en la segunda mitad del siglo XVII en la parte alta del Orinoco medio, de la Isla de los Adoles hasta la desembocadura del Guaviare. Fundamentalmente se había escogido el hábitat de las etnias sálivas porque eran conocidas por los misioneros y ofrecían ciertas garantías de éxito.

Pronto, los ignacianos neogranadinos experimentaron en carne propia la tragedia brutal del caribe en aquellos países al parecer ocultos en la Orinoquia profunda. No había transcurrido mucho tiempo cuando tomaron conciencia de la realidad de la cíclica presencia de esta terrible etnia en esa área misional que se traducían no solo en actos de opresión, guerra y cautiverio sino además —como anota un misionero alemán— en la «dura esclavitud» a que son sometidos más de 350 niños anualmente por los caribes, quienes los entregaban a los ingleses y holandeses con el fin de deportarlos a sus islas para producir caña de azúcar y cacao (Beck, s.f., p. 173).

Tal situación obligaba al padre Gaspar Beck a preguntarse por el rechazo que sentía en todo el entorno geográfico del mundo sáliva —impenetrable en aquel momento ante la débil presencia hispana— y la explicación de que el régimen de miedo y terror impuesto por el caribe les garantizaba la piratería humana y la animadversión hacia cualquier tipo de presencia española en esas rentables e inhóspitas latitudes. Por ello apelará a la presencia del ejército y escribirá con dolor y frustración: «Ya escribí a Roma, a Madrid y a Santa Fe a los consejeros del Rey. ¡Pero qué al estilo español!» (Beck, s.f., p. 190).¹³

En resumen: el primer ensayo se lleva a cabo del 21 de diciembre de 1681 hasta el 7 de octubre de 1684, fecha en que los caribes asaltaron las misiones y asesinaron a tres de sus miembros (Mercado, 1957, pp. 394-396; Rivero, 1883, pp. 263-269). Esta acción criminal obligó a los jesuitas del gran río venezolano

¹³ A lo largo del texto hay muchas alusiones a este problema específico. «Pero a esto fácilmente le pueden poner ellos remedio, y al mismo tiempo promover la causa cristiana, los que llevan el timón de la barca» (p. 173). «[...] si no faltara el auxilio real, se podría cosechar inmenso fruto y hacer algo grande por la gloria de Dios» (p. Ibidem 189). «[...] y de qué región del mundo traen tantos niños y niñas cautivos cada año: por eso es necesario ejército» (p. 190).

a replegarse a Casanare; pero en Bogotá continuaron realizando todas las diligencias posibles para seguir con la empresa misional orinoquense¹⁴.

En 1691 se abría una nueva oportunidad, pero esta tentativa iba a durar un año y dos meses (Rivero, 1883, p. 303). En este contexto, el gobernador de los Llanos, José de Enciso, negó la paga a los soldados, quienes muertos de hambre huyeron de Carichana y dejaron solos a los curas y al capitán Tiburcio Medina (Rivero, 1883, p. 302). El 12 de febrero de 1693 los caribes sorprendieron y mataron traidoramente al capitán de la escolta y después al padre Loverzo (Rivero, 1883, pp. 302-304 y 311-313)¹⁵. Incluso hubo una reincidencia en 1694, pero duraría solo dos meses, y es que llegados al Orinoco el 25 de noviembre (Rivero, 1883, pp. 315-316) y viendo los ignacianos la actividad pasiva y temerosa del nuevo capitán Félix de Castro ante los caribes, optaron los misioneros por regresar a los Llanos en enero de 1695 (Rivero, 1883, p. 316)¹⁶.

Ya en un auto del 3 de julio de 1696 ordenaba el presidente que se aumentara el número de soldados de la escolta a 25 para resguardo de los misioneros y para «reconocer el sitio y lugar donde se podrá hacer el fuerte para dicha escolta y detener el paso de los caribes»¹⁷. Este presidio en el Guaviare nunca llegó a iniciarse y tan solo demuestra la buena voluntad del presidente Cabrera y Dávalos por dar una respuesta al denominador común de las empresas orinoquenses: la impunidad caribe (Rivero, 1883, p. 338)¹⁸.

Este ensayo en el que colaboraron jesuitas alemanes, belgas, criollos y españoles les convenció de que la presencia y dominio caribe era la que en definitiva hacía la historia de la Orinoquia por encima de la buena voluntad de la Compañía de Jesús, y este fenómeno histórico era avalado por la corrupta «tolerancia» instaurada entre las autoridades de Santo Tomé de Guayana y los caribes, símbolo del olvido que vivió por muchos años la provincia de Guayana.

Así, el siglo XVIII se abre con la configuración de nuevas zonas caribes al sur del Orinoco. Entre los años 1700 y 1736 los capuchinos aragoneses que laboraban

¹⁴ Todas las diligencias practicadas en Santa Fe de Bogotá por la Compañía de Jesús, con el fin de restablecer las misiones de Orinoco, están recogidas en el documento largamente citado en este estudio: AGI. *Santafé*, 249. *Testimonio de los autos* [...], fols. 1-23v.

¹⁵ ARSI. N. R. et Q. *Historia*, 15, fols. 244 y ss. *Carta circular del P. Juan Martínez Rubio a toda la provincia con ocasión de la muerte del Padre Loverzo a 12 de abril de 1693. Relación del estado presente de las Misiones que llaman de los Llanos y el Orinoco, con ocasión de que el Padre Vicente Loberzo fuera muerto allí a manos de los infieles. 15 de diciembre de 1693. Escrita por el P. Juan Martínez Rubio* (publicado en Rey Fajardo, 1966).

¹⁶ Confróntese APT. Lcg. 26. *Letras anuales de la Provincia del Nuevo Reino de Granada de la Compañía de Jesús, desde el año de 1694 hasta fines de 98*, cap. 11, n. 5.

¹⁷ AGI. *Santafé*, 36. *Autos del traslado de San Bartolomé de la Cabuya a Sabana Alta*. Auto. Santa Fe, 3 de julio de 1696.

¹⁸ «[...] a cuatro o cinco jornadas del Orinoco en donde atraviesa un peñón de una a otra banda del dicho Guaviare». Rivero habla de doce soldados.

en la provincia de Cumaná habían orientado sus esfuerzos para colonizar el río Guarapiche, dominio de los caribes y centro de intercambio con islas aledañas. Las acciones del gobernador José Francisco Carreño (Pérez, 1997, p. 699) obligarían a los representantes de esta etnia a retirarse a la otra banda del Orinoco (Carrocera, 1979, pp. 17-22); es decir, a las regiones de Puruey y Caura desde donde se federaron, sin dificultades geográficas, con sus hermanos de raza que habitaban la gran región de Barima, Aquire y Esequivo; con lo cual se fortaleció la gran Caribaria. Pero, despejado el peligro en la zona norte del Orinoco se creaban dos entidades autónomas en la zona sur: el núcleo del Bajo Orinoco (Barima-Sierra Imataca con el río Aquire y Cuyuni) y el del Orinoco medio (ríos Aro, Caura y área del Puruey hasta cerca del Cuchivero) (Barandiarán, 1992, p. 241).

Así, «por noviembre de 1731», al decir del propio Gumilla¹⁹, bajaron con él, el joven Bernardo Rotella y el hermano Agustín de Vega, quien apenas contaba con 19 años de edad (Vega, 2000, p. 26)²⁰. Todo este espacio temporal comprendido entre 1733 y 1744²¹ constituye la historia más sangrienta del Orinoco del siglo XVIII en donde, en definitiva, el Estado español se declaraba, de facto, incompetente para frenar la gran ofensiva protagonizada por la confederación de una serie de naciones caribes, vigorizadas por el apoyo holandés y francés.

La historia pormenorizada de las invasiones caribes a las misiones jesuíticas orinoquenses está descrita en el libro *Los jesuitas en Venezuela* y a él me remito (Rey Fajardo, V, 2007, pp. 201-238).

Ya en 1733 formulaba Rotella las siguientes reflexiones. La primera versa sobre la muerte del obispo francés don Gervasio Labrit. Ya el 15 de marzo de 1733 rogaba el jesuita al capitán de la escolta de las misiones que apresara a los cabecillas y «a los matadores del señor Obispo», que eran: Taricura, Yucobay, Urame y Tucapabera; Mariana que poseía algunos de los cálices y ornamentos del occiso y también a Aramana:

defensor de estos [...] contra todos los cuales pido justicia protestando como protesto en presencia de Dios que no pido justicia de sangre por no más ser lícito; prisión, azotes y destierro perpetuo aparte de donde no puedan volver a sus tierras y esto pido por los daños supra dichos y que en adelante se pueden seguir a dichas Misiones²².

¹⁹ AGI. Caracas, 391. *Carta de Gumilla al Gobernador Sucre*. Orinoco, febrero 23 de 1733. Sin embargo, Cassani (1967, p. 397) pone como fecha de ingreso el 10 de diciembre de 1731.

²⁰ «Señaló el Padre Provincial a los primeros Padres que fueron el Padre Joseph Gumilla sujeto muy práctico en reducir a los Gentiles, y al Padre Bernardo Rotella y a otro sujeto por su compañero [Vega]» (Vega, 2000, p. 10).

²¹ «[...] por marzo de 733, quedo rota la guerra con la Nacion Cariba que nos dieron bastante que hacer hasta el año de 744» (Vega, 2000, p. 26).

²² AGI. Santo Domingo, 583, fol., 4-4v.

En segundo lugar debía capturar a Araguacare, «General de dichos caribes», a fin de quitarle una carta poder que le había entregado el teniente de Guayana por la que se le permitía «ir a rescatar indios por tiempo de dos meses». Con ese pretexto había subido a hacer la guerra a los caberres y «en la guerra injusta coger los indios para llevarlos a vender a Esequivo a los holandeses». En consecuencia, concluía, debía incautarles las armas y poner en misión a todos los cautivos que llevaba y dejarles las curiaras para que retornaran a sus casas²³.

En verdad, Araguacare había obtenido «carta de recomendación y exhorto» de don Antonio de Robles, Teniente General Justicia Mayor y Capitán a Guerra, en la que se mandaba «que ninguna persona se atreva a impedir, ni de facto impida, el viaje a dicho Araguacare, a su comercio de chinos, ni sea persona deste gobierno o de otro, por convenir asi a la paz y urbanidad del buen gobierno»²⁴.

En épocas de crisis, la paz se compra o se pretende instaurar al margen de la justicia y, por ello, hay que analizar las invasiones caribes de 1733 a la luz de esta realidad. De esta forma la seguridad jurídica y política de las gentes del Orinoco quedaba viciada y la impotencia obligaba al misionero a apelar a unas formulaciones desesperadas.

En su estructura de pensamiento aparece clara una premisa geopolítica:

[...] y al paso que destruyen, se hacen señores del río. De lo que evidentemente se sigue que la Real Corona de España pierda la inmensidad de tierras que hay de Guayana a Quito, Dorado y Amazonas; pues dominando los caribes tiránicamente el Orinoco, no habrá paso para el socorro de la Guayana, y quitado este, y por su falta destruida Guayana, se pierde el Orinoco²⁵.

Las consecuencias son claras: los indígenas que huyen de las misiones no volverán a ellas por miedo a los caribes; y si a estos no se les castiga «se vuelve el Orinoco inconquistable» por una razón evidente: porque progresivamente se *caribizarán* las naciones por ellos tratadas y, además, destruirán a las que no se les someten «como llevan aniquiladas a la hora de esta más de cuarenta y dos naciones, de las cuales

²³ AGI. *Santo Domingo*, 583, fol. 4-5v.

²⁴ AGI. *Santo Domingo*, 583. *Guaiana y abril de mil setecientos y treinta y tres. Carta de Rotella al Capitán de la escolta de los Jesuitas*. San Joaquín de Sálibas: 15 de marzo de 1733. fol. 15-15v.

²⁵ AGI. *Santo Domingo*, 583, fols. 23v-24. En su carta del 15 de mayo de 1733, escribe: «[...] y firme decreto de vuestra merced o de ese Gobierno (como de su celo y piedad espero) depende el que prosigamos o dejemos las Misiones y aun créame que le digo la verdad, de él depende la seguridad de Guayana y de permanecer Orinoco por nuestro catholico rey (que Dios guarde) porque si ahora se vuelven a dejar estas misiones, según están los caribes y naciones a ellos próximas supradichas, yo aseguro no permanece Orinoco veinte años por España, porque ocupado que sea de caribes hasta Meta (que ya se puede decir lo está y aún más arriba) no hay ciertamente paso para Casanare, y quitado este, adiós Guayana y Orinoco[...]» (fol. 12).

hay nación que es la de los Saypos, buena y muy crecida, que de ella no ha quedado más que un mozo»²⁶. Por todo ello, su petición es clara:

- a) Primero, exhortar al gobernador holandés de Esequivo que por ningún concepto permita a sus súbditos dar o vender armas ni municiones a los indígenas, ni tampoco permita que suban súbditos holandeses con los caribes. Idéntica petición deben elevar ante el gobernador de Surinam y ante el virrey de la Martinica.
- b) Segundo, que el gobierno de Guayana imponga el merecido castigo a los caribes:

[...] protestando, como de hecho protestó, no pedir cosa de sangre sino perpetuo destierro de todos los caribes de Orinoco por no estar en sus legítimas tierras, por traidores a la Real Corona de España, por perpetuos y aun sacrílegos homicidas, por comer carne humana y por impedir se promulgue la fe catholica, no solo en sus pueblos, hasta resistirla con armas, sino que ha más de cuarenta años que a fuerza de armas y muertes de Apostólicos misioneros, impiden se promulgue a las demás naciones sin más fin que el que no les impidan a ellos hartarse de carne humana y robar los hijos de otras naciones para vender.

- c) Tercero, que para poder lograr el objetivo fundamental que es la expulsión de los caribes del Orinoco, conceda amplia facultad al capitán de la escolta de las misiones a fin de que pueda convocar gente de los gobiernos de Cumaná, Caracas, Barinas o Casanare y doce soldados de la Guayana y veinticinco armas de fuego con el propósito de pertrechar a los hombres que deberían intervenir en la acción.
- d) Cuarto, que los prisioneros de los caribes se restituyan a sus respectivas naciones o a misión. De igual forma, las tierras caribes deberán ser ocupadas por «buenas naciones» y ellos, a modo de destierro, se manden a misiones de los gobiernos colindantes²⁷.

En diciembre de 1741 los caribes dominaban el Orinoco bajo e impedían que los de Guayana subieran hasta Cabruta en busca de manatíes, tortugas y sus mantecas. Rotella insiste en que se pueble el Orinoco con familias pobres provenientes de Caracas ya que su presencia y su interrelación comercial con la Guayana conllevarían que los caribes «se retirarían o se darían a sujeción». Todavía más, si lo anterior no prospera, propone que se funde una población de blancos en tierras de caribes²⁸.

²⁶ AGI. *Santo Domingo*, 583. *Copia de dos cartas de Rotella al Teniente Gobernador de Guayana y a los Alcaldes Ordinarios Gobernadores de Trinidad*. La Concepción de Uyapi: 14 de mayo de 1733, fols. 23-23v.

²⁷ AGI. *Santo Domingo*, 583. *Doc. cit.*, fols. 24-25v.

²⁸ AGI. *Santo Domingo*, 634. *Carta del P. Bernardo Rotella al Gobernador de Cumaná*. Cabruta: diciembre de 1741 (Rey Fajardo, 1966, pp. 358-363).

En 1742 volvía Rotella a dirigirse al gobernador de Cumaná para solicitar la creación de una fuerza que pudiera actuar contra los caribes pero dentro de dos premisas legales: primera, el respeto a la Concordia de 1736 que asignaba a los padres franciscanos el área caribe; y segunda, el permiso del Gobernador ya que, según Rotella, la *Nueva Recopilación* «da a los caribes varones, de catorce años arriba, por esclavos»²⁹. Asimismo, en 1744 la red de espionaje caribe había extendido de tal forma sus tentáculos que prácticamente conocía de antemano los movimientos que se pensaban llevar a cabo en su contra.

Serían los cabres, y sobre todo los guaypunabis, procedentes del Alto Orinoco, quienes acabarían de raíz con la hegemonía caribe en el Orinoco medio. Gilij, que llegó al Orinoco en 1749, debía recordar muy vivamente las historias misioneras como ya superadas, pues escribiría en su *Ensayo de Historia Americana* que Puruey «ahora es a modo de quemada Troya humeante memoria de sus triunfos sobre las naciones orinoquenses, si dejando a los valerosos se hubieran contentado con subyugar a los más débiles» (1995, p. 62).

La paz que no se podía conseguir por los medios ordinarios, aparecería de forma improvisada por la presencia de dos etnias del sur del Orinoco que habían estrechado amistad con el padre Manuel Román.

Así se ponía fin a la trágica realidad que había vivido la provincia de Guayana. La inmolación étnica del libre imperio caribe en el Orinoco:

[...] puede fácilmente calcularse en más de 30 mil indios aniquilados y más de diez mil vendidos como esclavos por los caribes, con la complicidad de los holandeses, franceses, ingleses y hasta de los mismos españoles. ¡Cuarenta mil víctimas en solo la hidrografía del Orinoco, en solo 30 años (1696-1730) sin contar los doce años de la hecatombe que representó el episodio de Quirawera (1684 a 1696).

Y concluye Barandiarán: «Todo era desolación, esclavitud y muerte» (1992, pp. 247-241; Ramos Pérez, 1988, p. 241).

El proyecto jesuítico de nación que se sintetizaba en lo que denominamos la «cultura reduccional»

No fue fácil habilitar un nuevo espacio para un nuevo orden a través de la reducción. De la espacialidad tradicional orinoquense, juzgada como dispersión, había que transitar a una caracterizada como concentración urbana.

Señalaremos brevemente las dos fases fundamentales del proceso: la primera consistía en ubicar los grupos humanos que se iban a *reducir* para proceder después la fundación de la *reducción*; la segunda se dirigía a la creación de una cultura capaz

²⁹ AGI. *Santo Domingo*, 634. *Carta del P. Bernardo Rotella al Gobernador de Cumaná*. Cabruta: 12 de mayo de 1742 (Rey Fajardo, 1966, pp. 370-372).

de salvaguardar las promesas hechas para el nuevo poblamiento de forma tal que perviviera la *misión ordenada*.

Desde sus inicios, la Compañía de Jesús concibió la cristianización como un proceso que se inicia con la *reducción*, continúa con la educación e incorporación a la vida civil, y concluye con la conversión.

Los jesuitas habían elaborado su concepción propia de *reducción* con el ensayo llevado a cabo en Juli, en el altiplano peruano (Echanove, 1956, pp. 495-540). Esta experiencia iluminaría buena parte de las reflexiones que consagra el padre José de Acosta en su libro *De procuranda indiorum salute*. A ella se añadirían las enseñanzas del Paraguay y las levantadas por los jesuitas portugueses en Brasil.

El padre Alonso de Neira, primer misionólogo llanero, diseñó como objetivo de la evangelización la *conversión temporal y espiritual* (Rivero, 1883, p. 164). En 1692 describía al Consejo la acción de los jesuitas:

[...] que no se contentan solamente con reducir a los gentiles y agregarlos a pueblos, sino que procuran también con toda solicitud enseñarlos a vivir vida social, política y económica, como también su educación en las buenas costumbres y su mayor aumento (p. 293).

Por su parte, el cofundador de la Real Academia, padre José Cassani, sintetizaría el proceso en «[...] atraerlos a vida racional, para pasar de aquí a reducirlos a Catholicos» (1967, p. 58).

El primer paso de la reducción consistía en convencer a los integrantes de las diversas naciones de las ventajas de la nueva vida. Los criterios para llevar a cabo un contacto con tribus que eran susceptibles de convertirse en *indígenas reducidos* fueron múltiples. En unos casos se acudía a los integrantes de la misma familia lingüística para iniciar las conversaciones y facilitar el encuentro; en otros, se buscaban los enclaves comerciales fomentados por los autóctonos a lo largo de las principales arterias fluviales. Pero con el tiempo se recurrió a la figura de los «misioneros volantes», hombres de salud férrea, dotados de gran conocimiento de las lenguas y del país, y experimentados conocedores de la psicología indígena, quienes debían recorrer sistemáticamente toda la geografía lejana misional a fin de entablar los primeros contactos con los gentiles y reclutar posteriormente neófitos para las reducciones (Gilij, 1995, pp. 90-97)³⁰.

El encuentro se regía por las formalidades del *mirray* que no es otra cosa que «el descubrimiento del otro» tal como lo practicaban las etnias llaneras y orinoquenses, y que consistía en un largo acto protocolar cuyo hecho central recogía el discurso de bienvenida del cacique al que respondía del mismo modo el huésped³¹.

³⁰ La jornada de camino estaba calculada en treinta millas.

³¹ Un ejemplo puede verse en Gumilla (1993, p. 242).

Este discurso coloquial se ubica en la mitad geográfica de lo que los tratadistas señalan como los planos de la incomunicación entre el español y el indígena. Todavía más, se erige en una metodología del diálogo y del entendimiento practicado más allá de las diferencias del nivel lingüístico y del ámbito cultural que poseían las diferentes naciones que compartían los espacios de la Orinoquia. Era el modo tradicional de interpretar los signos de alteridad entre conglomerados humanos distintos y distantes.

Los misioneros se sirvieron de este obligado ritual para todos y cada uno de los contactos llevados a cabo en su entorno indígena. La pedagogía del encuentro conllevaba un gran sacrificio pues, a la larga y reiterativa retórica de los incidentes del viaje y de los objetivos de su presencia, seguían las innumerables preguntas de los visitados a los ayudantes del jesuita mientras el misionero se hacía conducir a los enfermos, se preocupaba por los niños y regalaba a todos abalorios y otros objetos (Mercado, 1957, pp. 289-290).

Las opciones de la decisión final eran muy variadas: o fijaban una fecha para trasladarse ya sea a fundar una reducción, o a un lugar próximo a una de las poblaciones misionales ya existentes³²; o se llegaba a buenas palabras y había que repetir cada año la visita hasta lograr el objetivo (la reducción del pueblo betoy le llevó al padre Gumilla ocho años) (Rivero, 1883, pp. 359-388). Otra opción era que el misionero decidiera quedarse, incluso años, hasta convencerlos de las ventajas de la vida reducida (ocho años gastó el padre Cavarte con los achaguas del sur del Airico y tuvo que capitular) (p. 339); o convertirse en un beduino más como acompañante de los guahivos y chiricoas sin arraigarse nunca en algún lugar, como el padre alemán Rauber (Gilij, 1995, p. 66)³³; o una simbiosis de todas estas posibilidades.

¿Y cómo se realizó la segunda fase de este proceso? Mediante lo que David Block denomina la «cultura reduccional». Este concepto abarca el proceso que vivirían las reducciones en sus usos y costumbres hasta llegar a desarrollar formas de vida cada vez mejores. Algunas de ellas, y no las más importantes, fueron: el cruce y selección de modos de subsistencia europeos e indígenas, así como en su resultante híbrido que adoptó formas más eficientes para llevar a cabo las tareas tradicionales. De esta suerte las reducciones se convirtieron en centros urbanos en miniatura, poblados por indígenas que producían bienes para su propia subsistencia y para los mercados españoles (Block, 1997, p. 32), a la vez que cultivaban fórmulas de bienestar social.

³² Los achaguas del río Aritagua se reducen en San José de Aritagua y después pasan a San Salvador del Puerto (Mercado, 1957, pp. 289-290).

³³ «Haría falta que uno tuviese la paciencia de ir de matorral en matorral, de río en río, de prado en prado con ellos. Así lo hizo antaño el célebre P. Rauber».

Pero ¿cuáles eran los medios idóneos para lograr tales objetivos? En primer lugar hay que destacar que la lengua se había transformado no solo en el instrumento de cohesión, sino que además generaba un nuevo espacio de comunicación. En segundo término apelarían a dos metas, casi utópicas: a la educación y al progresivo cambio de mentalidad a través del uso religioso del tiempo detalladamente ritualizado.

Los misioneros ingresaron al mundo cultural indígena porque lograron conocer sus universos míticos. La convivencia y el diálogo les hicieron partícipes del hábitat en el que estaban inmersos y, por ende, pudieron convertirse en parte de su historia, de su geografía, de su literatura y de sus modos de ser y existir, porque, en definitiva, el lenguaje interpreta la diversidad humana e ilumina su identidad exclusiva. A la diversidad de idiomas siempre corresponde multiplicidad de corazones, escribirá Gilij (1995, p. 147)³⁴, y por ello rechazaría todo parecido a la mentalidad reaccionaria de los que en este ámbito hablan de estructuras profundas y estructuras superficiales (Olza, 1992, p. 439)³⁵.

En el horizonte lingüístico de los municipios-reducciones pronto amaneció un sueño utópico de los misioneros del corazón de América y del que dejó constancia el autor del *Ensayo de Historia Americana*, confirmado por las afirmaciones de Humboldt (1941, II, p. 178): las lenguas generales. Para las áreas orinoquenses no hubieran sido el caribe y el tamanaco, propuestos por el viajero alemán (p. 181), sino el caribe y el maipure ya que este último —anotará Gilij— lo entienden todos en el gran río «y se podría hacer común si se quisiera»; por tanto, de persistir el «obstáculo de tantas lenguas [...] esta sería bastante a propósito para hacer de ella una lengua general» (Gilij, 1995, pp. 170-171)³⁶.

En este sentido hay que reflexionar sobre los desvelos del misionero para fabricar un futuro mejor, pues, como afirmaba el jesuita de La Encaramada, supone una enorme fatiga el aprender una lengua y cuando después de mucho esfuerzo se llega a dominarla, con ella no se puede servir sino a muy pocos hablantes. De querer llegar a otros es preciso volver a recorrer el mismo camino. Al hablar de los indios voqueares dirá: «No eran en mi tiempo más de sesenta almas [...] Perece con ellos su lengua, y el misionero se queda menos apenado que mudo» (Gilij, 1780, p. 170).

³⁴ «Me parece a mi el corazón del hombre no diferente de la lengua que le tocó en suerte al nacer» (Gilij, 1995, II, p. 147).

³⁵ Para explicitar esta teoría, véase Sontag, 1968; y sobre todo el capítulo I: «Gegen Interpretation» (pp. 9-18).

³⁶ «Hacen amistad con todos y apenas se encuentra en Orinoco una nación en que no haya algún maipure. Su lengua, como facilísima de aprender, se ha convertido entre los orinoquenses en lengua de moda y quien poco, quien mucho, quien medianamente, quien bien, la hablan casi todos [...]» (Gilij, 1995, p. 56).

En segundo término, la socialización y la convivencia significaban la primera fase de la urbanización y por ende de la civilización. Había que dotar a los espacios simbólicos y vitales de la misión de un sistema de valores y de actitudes que garantizaran la nueva realidad.

Por otro lado, la función psíquica exige sustancia y promesas para poder desarrollarse; es decir, arquetipos de identificación. Por ello, el indígena necesitaba encontrar en el mundo exterior una herencia cultural que le hiciera habitante de una historia y partícipe de una sociedad para, de esta forma, sentirse actor en una red de relaciones a partir de las cuales pudiera elaborar comportamientos en respuesta a problemas existenciales.

En la reestructuración del municipio-reducción no solo se recuperan algunas estructuras autónomas fundamentales de la etnia sino que la aculturación se rige por una intencionalidad que pretende sumar de forma progresiva elementos que generen un nuevo ciclo de mejor vida, donde la acción solidaria se encamine al sustentamiento y mejoramiento de las funciones comunitarias definidas por el bien común y los espacios de futuro³⁷.

Por ejemplo, la estructura social y administrativa de la reducción solía respetar las jerarquías políticas existentes en las naciones antes de reducirse. Los caciques gozaban de dignidad perpetua y hereditaria excepto en caso de rebelión contra el soberano (Gilij, 1995, p. 331)³⁸. En la misión usaban bastón de mando con pomo de plata y en la iglesia ocupaban un sitio de honor (p. 173). Sin embargo, los alcaldes, fiscales, capitanes y alguaciles, todos indígenas, eran elegidos anualmente (p. 331)³⁹.

La nueva concepción del espacio obligaba al asentamiento y al fomento del trabajo como ley de la ciudad pero se suavizaba con la flexibilidad de la legislación misional y el equilibrio de la autoridad del misionero y de las responsabilidades del cacique.

En sus *Lecciones de Filosofía de la Historia*, Hegel afrontaría en repetidas ocasiones el tema americano para establecer su tesis de que «América se ha mostrado siempre física y espiritualmente impotente» (1986, p. 108; Pérez Esteves, 1994, pp. 119-137). Solo los jesuitas —según él— tratarían de romper esa especie de noria circular de la impotencia basada en el binomio *falta de necesidades-ausencia*

³⁷ Para comprender este proceso, nos remitimos al apéndice: «Carta de navegar en el peligroso mar de los indios gentiles» (Gumilla, 1993, pp. 505-519).

³⁸ Sobre los caciques orinoquenses: Gilij, 1995, II, pp. 169-173.

³⁹ El 2 de julio de 1737 escribía el P. José María Cervellini al P. Francisco Pepe desde la Misión de los Llanos: «Respecto al gobierno civil de estas tribus: el *cacique*, al igual que un pequeño príncipe, las preside con la suprema autoridad y se sirve para la más cómoda administración de su pueblo de un *teniente*; a este, como hay muchas parcialidades en estas tribus, el cacique agrega la misma cantidad de *capitanes* y estos a su vez tienen sus lugartenientes llamados *alcaldes*. Los últimos cumplen con las órdenes dadas a ellos a través de otros oficiales menores llamados *alguaciles*, y a quienes pertenece preocuparse por que todo el pueblo asista diariamente [...]» (Stöcklein, 1726, Carta 568).

de actividad y para ello crearon nuevas necesidades y con ellas el deseo y la voluntad de obtenerlas pues ese es el móvil principal de las acciones de los hombres⁴⁰.

De esta forma la reducción producía un nuevo modo de ser en la búsqueda de cambios profundos y por ello se orientaba a crear cultura en todos los órdenes: político, económico y religioso.

Un axioma, adoptado y vivido por las reducciones jesuíticas, fue: «El trabajo es el primer deber del hombre en la naturaleza; la justicia, su primer deber en la sociedad» (Feret, 1953, p. 79). Si la fundación de un poblado estaba zurcida de vicisitudes, no menos onerosa era su consolidación. El autor de *El Orinoco ilustrado* anotará que:

[...] no es lo mismo agregar los gentiles a un pueblo que ser luego cristianos; se gasta mucho tiempo en domesticarlos, desbastarlos, quitarles de la cabeza la malicia y el sobresalto en que están embebidos; y entre tanto se coge el fruto que prudentemente se puede, que no es poco [...] (Gumilla, 1963, p. 123).

La tradición misional en los Llanos de Casanare había experimentado con éxito algunos principios fundamentales. La intensificación y mejoramiento de la agricultura «conduce al buen estado de las poblaciones» (Gilij, 1995, p. 67). Además, el criterio del autoabastecimiento fomentó la necesidad de la preindustria con su consiguiente acompañamiento de las artes manuales.

Al respecto, el padre José Gumilla insiste en los elementos esenciales que se requerían para fundar una reducción: buscar un herrero, montar una fragua, proporcionar tejedores de los pueblos ya establecidos y entablar una escuela (Gumilla, 1963, p. 515). Con todo, el padre Felipe Salvador Gilij explicita como exigencias imprescindibles de una misión: la escuela en donde aprendían a leer, a escribir y sobre todo la música; las artes (carpintería, herrería, tejerías); los animales (insiste en la necesidad de los domésticos) y la agricultura (1995, pp. 63-67).

A la luz de este contexto se deben estudiar las haciendas (Samudio, 1992, pp. 717-781) que tanto interés han despertado en la investigación moderna americana. Estos núcleos productivos se orientaban a la creación de misiones-haciendas y a promover el soporte de la compleja actividad que surgió en ellas. Así, el sistema hacendístico se levantó como un paradigma de racionalidad económica debidamente cuidada y controlada que, además de servir de escuela para los propios indígenas, permitió que la reducción cumpliera con sus aspiraciones

⁴⁰ «Als die Jesuiten und katholische Geistlichkeit die Indianer in europäische Kultur und Sitten gewöhnen wollten (bekanntlich haben sie einen Staat in Paraguay, Klöster in Mexico und Kalifornien gegründet), begaben sie sich unter sie und schrieben ihnen, wie Unmündigen die geschäfte des Tages vor, die sie sich auch, wie träge sich auch sonst waren, von der Autorität der Väter gefallen liessen. Diese Vorschriften (mitternachts musste eine Glocke sie sogar an ihre ehelichen Pflichten erinnern) haben ganz richtig zunächst zur Erweckung von Bedürfnissen geführt, den Triebfendern der Tätigkeit des Menschen überhaupt» (Hegel, 1986, p. 108).

de índole espiritual, social, laboral y cultural en ámbitos tan lejanos como los de la Orinoquia (1992, pp. 776-777).

Por ello, siempre llamó la atención la liberalidad con que los jesuitas actuaron frente a la población adulta a la que permitían ausentarse de los poblados durante cinco días a la semana para atender sus sembradíos (Alvarado, 1966, pp. 251-255).

El alejamiento de algunas naciones de su entorno selvático o sabanero era compensado por la introducción de tecnologías que observaban la rotación de cultivos, la cría de animales domésticos, el uso de arados de rastreo y de surco de suelos, frutales y, en definitiva, por la adopción de una alimentación proteínica con el pescado y la carne aunque la fertilidad de los conucos les obligara a hacer sus rozas lejos del mismo Orinoco (Barandiarán, 1992, p. 318).

Otra vertiente de desarrollo la definió la educación. Fueron los niños los que polarizaban todas las esperanzas de una educación fundamentada en la psicología del indígena y en las necesidades del país. Su pasión por la música, su propensión por la novedad y su inclinación a imitar usos extraños hicieron que se introdujeran sin dificultad y desde el primer momento tanto la escuela de primeras letras como la escuela de música (Gilij, 1995, pp. 63-64; Lemmon, 1979, pp. 149-160).

El descubrimiento de un pueblo músico le lleva a concluir al autor del *Ensayo de Historia Americana* que se puede convertir en música una nación (Gilij, 1995, p. 64). El canto y la orquesta, e incluso la fabricación de algunos instrumentos musicales, transformaron las reducciones y fueron abriendo su espíritu a opciones más altas de cultura (Gumilla, 1963, p. 515).

Mientras tanto los niños y los jóvenes eran moldeados, sin interferencias, en los valores —viejos y nuevos— de la misión. Luego de cada jornada, después del acto religioso, se iniciaban las tareas del día pregonadas en el umbral de la puerta de la iglesia. Los varones debían acudir primero a la escuela y después a arreglar las dependencias públicas de la reducción; las mujeres, según sus edades, se consagraban al aseo del pueblo y al cuidado de sus casas (Alvarado, 1966, p. 257).

Otro elemento integrador fue la religión, pues, introdujo el nuevo espacio del templo y en él la representación de la palabra divina a través de la plástica, de las oraciones en la iglesia, de las grandes ceremonias, de los cantos y de un gran aparato musical. Lacouture sintetiza este sentido de fiesta al verificar que «se entrelaza la religiosidad teatral de la Compañía y el barroquismo salvaje de los neófitos, con un resabio de militarismo español y de paganismo de la selva» (1993, p. 560).

Tan solo llevaba trece años de existencia Carichana —capital de las Misiones del Orinoco— cuando el maestro de Plata, don Pascual Martínez Marco, se vio obligado a vivir el Jueves Santo de 1749 en la mencionada población. En su «diario» anotaría estas lacónicas líneas: «Vimos el monumento que se hace muy precioso y celebran todas las funciones de iglesia como en cualquiera catedral por tener una capilla y cuerpo de música muy crecido y diestro» (Duviols, 1976, p. 27).

Esta obsesión por el rito invadió toda la vida cotidiana y se observa desde los mismos inicios de cualquier poblado jesuítico (Pla, 1973).

En consecuencia, el método jesuítico en las nucleizaciones indígenas tuvo su impronta original, pues preestablecía un doble fundamento: por una parte, fomentaba la creación de un clima de confianza basada en el diálogo en la lengua de la nación que se intentaba cultivar; y por otro lado, asentaba las bases de la convivencia en la captación de la voluntad favorable de los caciques y de las comunidades involucradas. Tras ello se establecían las razones que giraban, como en toda promoción social, en torno a la seguridad étnica, la alimentación planificada y la educación de los hijos; «en una palabra, sobre el ser y el deseo de todo hombre y de toda sociedad para progresar y no autoeliminarse en un gesto de franco suicidio, por el rechazo a todo lo ajeno y extraño a la etnia» (Barandiarán, 1992, pp. 318-319).

Por su parte, la tolerancia y la comprensión exigieron al misionero armarse de paciencia y resistencia, pues esta era la única clave para diseñar el paso de una civilización sacral a una profana. Conciliar el dualismo entre su cultura y la de los indígenas, en las que lo sagrado y lo profano se identificaban en una sola concepción y vivencia, requería observación, meditación, tacto y aceptación de un ritmo temporal que no se adecuaba a las categorías occidentales.

Así, pues, no es de extrañar que para el bien común de la reducción se fomente la propiedad comunal como empresa comunitaria para atender las necesidades no previstas en la población. De este modo se beneficiaban las viudas, se sustentaban los niños de la escuela, los huérfanos y los enfermos (Gumilla, 1963, p. 514; Alvarado, 1966, p. 252).

Una vez consolidada la reducción, los misioneros se desprendían de la propiedad de los hatos en favor de la economía del pueblo, vale decir, en función de las comunidades indígenas.

En la nueva mentalidad social, esa esperanza se erigía como la memoria del futuro y en consecuencia se trazaba el mejor camino para garantizar la subsistencia de la república cristiana y comunitaria. Este fenómeno, histórico y legal, desconcertó a los funcionarios regios encargados de implantar en las misiones la «Pragmática Sanción» del rey Carlos III e ir «desposeyendo» a los jesuitas de todas sus reducciones. Tan importante documento, registrado en Santafé de Bogotá el 30 de abril de 1743, aclara la genuina posición de la Compañía de Jesús en torno a su gestión en las misiones llaneras, y solo la conocemos porque don Andrés de Oleaga se vio precisado a insertarlo en los autos de la expulsión en 1767⁴¹.

⁴¹ ANB. *Conventos*, 29. *Testimonio de autos /sobre/ la expulsion de quatro religiosos de la Compañia / en/ el Partido de Meta. /D/ Andres de Oleaga*, fol., 817-819v. Lo reproducimos en Rey Fajardo, 1990, pp. 67-68.

En el municipio-misión se repite la concepción de la ciudad ordenada. Su plaza central con la iglesia y la escuela rige la vida espiritual, cultural y social⁴². Al recinto de la iglesia procuraron darle su carácter sagrado —majestuoso y respetuoso— a la vez que lo acercaban a la conciencia e imaginación del indígena con abundante imaginiería. Como monumento público, observará el misionero Gilij:

Más atraídos son por la belleza de sus iglesias y si se pudieran hacer de mayor duración, en no mucho tiempo se volverían hermosísimas. Pero es muy rara la construcción que sobrepasa el decenio [...]. En diez y ocho años y medio que yo estuve en el Orinoco tuve tres Iglesias [...]. Y si atendemos a la calidad de los lugares, era no solo grande, sino hermosa. No creo que merezca la pena hacer demasiado minuciosamente la descripción. Baste solo saber que siendo los indios de un genio en el que externa magnificencia de las cosas les hiere increíblemente en la fantasía, yo puse todo el cuidado en embellecerla, incluso con alguna reducción del propio sustento necesario (1995, p. 62).

Quien desee una visión global de todas las fundaciones misionales realizadas por los jesuitas coloniales en la Orinoquia debe remitirse a nuestra investigación «Topohistoria misional jesuítica llanera y orinoquense» (Rey Fajardo, 1996).

Esta es, a grandes rasgos, la síntesis de la acción jesuítica en las Misiones del Orinoco. Por una parte se sentían parte integral del corazón de América y por ello establecieron la red fluvial comunicacional que pretendía integrar las acciones parciales en un todo. Por otro lado, el ordenamiento de la reducción-municipio pretendió copiar la inspiración indiana pero lo difícil fue aculturar a naciones tan diversas para que aceptaran un nuevo orden espacial con miras a conseguir mejores estándares de vida. En realidad es un testimonio para la historia, pues con la expulsión de la Compañía de Jesús, en 1767, de España y sus dominios muchos de sus hombres y territorios fueron reconquistados por la naturaleza.

Abreviaturas usadas

AGI	Archivo General de Indias. Sevilla.
ANB	Archivo Nacional de Colombia. Bogotá
APT	Archivo de la Provincia de Toledo. Alcalá de Henares.
ARSI	Archivum Romanum Societatis Jesu. Roma.
N.R. et Q	Provincia Novi Regni et Quiti.

⁴² El único croquis que existe sobre una misión jesuítica orinoquense es atribuible al alférez de navío Ignacio Milhau de la Expedición de Límites (Barandiarán, 1992, pp. 259-260).

Bibliografía

- Acosta Saignes, Miguel (1954). *Estudios de etnología antigua de Venezuela*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Alvarado, Eugenio de (1966). Informe reservado sobre el manejo y conducta que tuvieron los Padres Jesuitas con la expedición de la Línea Divisoria entre España y Portugal en la Península Austral y orillas del Orinoco (1756). En José del Rey Fajardo, *Documentos jesuíticos relativos a la Historia de la Compañía de Jesús en Venezuela* (pp. 251-255). Caracas, Academia Nacional de la Historia.
- Andrés-Gallego, José (2005). *La esclavitud en la América española*. Madrid: Encuentro.
- Ariza, Alberto E. (1971). *Los dominicos en Venezuela*. Bogotá: Convento de Santo Domingo.
- Barandiarán, Daniel de (1992). El Orinoco amazónico de las misiones jesuíticas. En José del Rey Fajardo (ed.), *Misiones jesuíticas en la Orinoquia* (pp. 237-241). San Cristóbal: Universidad Católica de Táchira.
- Barandiarán, Daniel de (2000). La crónica del Hermano Vega 1730-1750. En Agustín de Vega, *Noticia del principio y progresos del establecimiento de las Misiones de gentiles en la río Orinoco por la Compañía de Jesús* (estudio introductorio de José del Rey Fajardo, S.J., y Daniel de Barandiarán). Caracas: Academia Nacional de Historia.
- Beck, Gaspar (s/f). Misión del Río Orinoco en el Nuevo reino. En José del Rey Fajardo, *Documentos jesuíticos relativos a la mus Probationis Sancti Andreae ab anno 1556 inchoatis*.
- Block, David (1997). *La cultura reduccional de los Llanos de Mojos* (tradición autóctona, empresa jesuítica & política civil, 1680-1880). Sucre: Historia Boliviana.
- Boomert, A. (1984). The Arrawak Indians of Trinidad and Coastal Guiana 1500-1650. *The Journal of Caribbean History* 19/2, 123-188.
- Campo del Pozo, Fernando (1968). *Historia documentada de los agustinos en Venezuela durante la época colonial*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.
- Campo del Pozo, Fernando (1979). *Los agustinos y las lenguas indígenas de Venezuela*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- Carrocera, Buenaventura de (1968). *Misión de los capuchinos en Cumaná*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.
- Carrocera, Buenaventura de (1972). *Misión de los Capuchinos en los Llanos de Caracas*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.
- Carrocera, Buenaventura de (1979). *Misión de los Capuchinos en Guayana*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.

- Carrocera, Buenaventura de (1981). *Lingüística indígena venezolana y los misioneros capuchinos*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- Cassani, Joseph (1967). *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús del Nuevo Reyno de Granada*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.
- Civrieux, Marc de (1976). Los caribes y la conquista de la Guyana española (etnohistoria Kari'ña). *Montalbán* 5, 875-1021.
- Córdoba-Bello, Eleazar (1964). *Compañías holandesas de navegación*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos.
- Denevan, William (1976). The aboriginal population of Amazonia. En *The Native population of America in 1492* (pp. 205-232). Winconsin: University of Winconsin.
- Duviols, Jean-Paul (1976). Pascual Martínez Marco. Viaje y derrotero de la ciudad de Cumaná a la de Santa Fe de Bogotá (1749). En *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien* 26, 19-33.
- Echanove, Alfonso (1956). Origen y evolución de la idea jesuítica de *Reducciones* en las Misiones del Virreinato del Perú. *Misionarida Hispanica* XII(34) (1956), 497-540; XIII(39) (1955), 95-144.
- Feret, H. M. (1953). *Sur la terre comme au ciel. Le vrai drame de Hochwälder*. París: Contestations.
- Gilij, Felipe Salvador (1780). *Ensayo de historia americana*, III, 174-175.
- Gilij, Felipe Salvador (1995). *Ensayo de historia americana*. Bogotá: Sucre.
- Gómez Parente, Odilo (1979). *Labor franciscana en Venezuela: I. Promoción indígena*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- Gómez Canedo, Lino (1967). *Las Misiones de Píritu*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.
- Gumilla, José (1963). *El Orinoco ilustrado y defendido*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.
- Hegel, G. W. F. (1986). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt/M: Werke 12.
- Humboldt, Alejandro de (1941). *Viaje a las regiones equinociales del nuevo continente*. Caracas: Escuela Técnica Industrial.
- Lacouture, Jean (1993). *Jesuitas. I. Los Conquistadores*. Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm von (s/f). Bref essai sur l'origine des peuples déduite principalement des indications fournies par les langues. En *L'harmonie des langues* (bilingüe alemán-francés, presentado, traducido y comentado por Marc Crépon) (pp. 171-172). París: Éditions du Seuil.

- Lemmon, Alfred E. (1979). Jesuits and Music in the Provincia del Nuevo Reino de Granada. En *Archivum Historicum Societatis Jesu XLVIII*, 149-160.
- Mercado, Pedro de (1957). *Historia de la Provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús*. Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de Colombia.
- Ojer, Pablo (1966). *La formación del Oriente venezolano*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- Ojer, Pablo (1992). Las Misiones carismáticas y las institucionales en Venezuela. En José del Rey Fajardo (ed.). *Misiones jesuíticas en la Orinoquia* (pp. 229-333). San Cristóbal: Universidad Católica de Táchira.
- Olsa, Jesús (1992). El Padre Felipe Salvador Gilij en la historia de la lingüística venezolana. En José del Rey Fajardo (ed.). *Misiones jesuíticas en la Orinoquia*. San Cristóbal: Universidad Católica de Táchira.
- Otte, Enrique (1977). *Las perlas del Caribe: Nueva Cádiz de Cubagua*. Caracas: Fundación Boulton.
- Pacheco, Juan M. (1986). *Historia Eclesiástica. 3. La Iglesia bajo el regalismo de los Borbones*. Bogotá: Historia Extensa de Colombia.
- Parra Pardi, María Elena (1997). *Diccionario de Historia de Venezuela*. Caracas: Fundación Polar.
- Pelleprat, Pierre (1965). *Relato de la Misiones de los padres de la Compañía de Jesús en las Islas y en tierra firme de América Meridional*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.
- Peña Vargas, Ana Cecilia (1995). *Misiones Capuchinas en Perijá. Documentos para su Historia 1682-1819*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.
- Pereña, Luciano (1992). *Genocidio en América*. Madrid: Mapfre.
- Perera, Miguel Ángel (2000). *Oro y hambre. Guayana siglo XVI. Antropología histórica y ecología cultural de un malentendido 1498-1597*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Perera, Miguel Ángel (2003). *La provincia fantasma. Guayana siglo XVII. Ecología cultural y antropología histórica de una rapiña, 1598-1704*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Pérez Esteves, Antonio (1994). Hegel y América. *Analogía Filosófica* 8(2), 119-137.
- Pérez, Omar Alberto (1997). Carreño, José Francisco. *Diccionario de Historia de Venezuela* (p. 699). Caracas: Fundación Polar.
- Pla, Josefina (1973). Los Talleres Misioneros (1609-1767). *Revista de Historia Argentina* 75-78, 9-53.

- Ramos Pérez, Demetrio (1988). *Estudios de historia venezolana*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.
- Real Academia Española (RAE) (2002). *Diccionario de Autoridades* (3 tomos). España: Gredos.
- Rey Fajardo, José del (1966). *Documentos jesuíticos relativos a la Historia de la Compañía de Jesús en Venezuela*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.
- Rey Fajardo, José del (1990). *La expulsión de los jesuitas de Venezuela (1767-1768)*. San Cristóbal: Universidad Católica del Táchira.
- Rey Fajardo, José del (1992). Informe sobre la misión del Orinoco, 1744. En *Documentos Jesuíticos*, II, pp. 320-321.
- Rey Fajardo, José del (1994). Antoine Boislevert (1618-1669) fundador [de las Misiones] de los Llanos de Casanare. *Boletín de la Academia Nacional de la Historia LXXVII(308)*, 81-104.
- Rey Fajardo, José del (1996). Topohistoria misional jesuítica llanera y orinoquense. En José del Rey Fajardo & Edda Samudio (1996), *Hombre, tierra y sociedad*. San Cristóbal-Bogotá: Universidad Católica del Táchira y Pontificia Universidad Javeriana.
- Rey Fajardo, José del (1999). Misiones dominicanas de Cassanare (1767-1780). En Conferencia Episcopal Venezolana, *Dominicos de Venezuela. 500 años de evangelización* (actas del Congreso Internacional de Historia) (pp. 463-477). Mérida-Caracas: Conferencia Episcopal Venezolana.
- Rey Fajardo, José del (2006). *Biblioteca de Escritores jesuitas neogranadinos*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Rey Fajardo, José del (2007). *Los jesuitas en Venezuela*, tomo V: *Las misiones germen de la nacionalidad*. Caracas-Bogotá: Universidad Católica Andrés Bello-Pontificia Universidad Javeriana.
- Rey Fajardo, José del & Germán Marquínez Argote (2002). *Denis Mesland amigo de Descartes y maestro javeriano (1615-1672)*. Bogotá: CEJA.
- Rivero, Juan de (1883). *Historia de las misiones de los Llanos de Casanare y los ríos Orinoco y Meta*. Bogotá: Imp. de Silvestre y cia.
- Rosenblat, A. (1945). *La población indígena de América desde 1492 hasta la actualidad*. España: Institución Cultural Española.
- Samudio, Edda (1992). Las haciendas jesuíticas de las Misiones de los Llanos del Casanare, Meta y Orinoco. En José del Rey Fajardo (ed.), *Misiones jesuíticas en la Orinoquia* (pp. 717-781). San Cristóbal: Universidad Católica de Táchira.
- Sontag, Susan (1968). *Kunst und Antikunst*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

- Steward, J. H. (1949). The Native population of South America. En J. H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians* (pp. 655-668). Washington: Smithsonian Institution.
- Stöcklein, Joseph (ed.) (1726). *Der neue Welt-bott*. Augsburg-Graz-Wien: Carta 568.
- Terrero Monagas, J. C. (1933). *Ana cariná rote: orígenes del militarismo heroico en Venezuela*. Caracas: Lit. y Tip. Vargas, Élite.
- Thomas, Hugh (1998). *La trata de esclavos. Historia del tráfico de seres humanos de 1440 a 1870*. Barcelona: Planeta.
- Useche L., Mariano (1988). Colonización española e indígenas en el Alto Orinoco, Casiquiare y Río Negro. *Boletín cultural y bibliográfico* 16, 225-242.
- Vega, Agustín de (2000). *Noticia del principio y progresos del establecimiento de las Misiones de gentiles en el río Orinoco por la Compañía de Jesús* (estudio introductorio de José del Rey Fajardo y Daniel de Barandiarán). Caracas: Academia Nacional de la Historia.
- Wright, Robin M. (1981). *History und Religion of the Baniwa People of the Upper Rio Negro Valley*. Ann Arbor: Stanford University.
- Zapatero, Juan Manuel (1964). *Las guerras del Caribe en el Siglo XVIII*. Barcelona: Instituto de Cultura Puertorriqueño.