

ANGELI NOVI

Prácticas evangelizadoras, representaciones artísticas y construcciones del catolicismo en América (Siglos XVII-XX)

Fernando Armas Asín

Editor

Capítulo 9



Pontificia Universidad Católica del Perú

Fondo Editorial 2004

Primera edición: febrero 2004

Angeli Novi
Prácticas evangelizadoras, representaciones artísticas y
construcciones del catolicismo en América
(Siglos XVII-XX)

Carátula: Edgar Thays

Copyright © 2004 por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
Plaza Francia 1164, Lima
Telefax: 330-7410
Teléfono: 330-7411
E-mail: feditor@pucp.edu.pe

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

Hecho el Depósito Legal: 1501052004-0953

Derechos reservados
ISBN: 9972-42-623-8

Impreso en Perú - Printed in Peru

Imágenes y objetos de evangelización: el imaginario religioso amazónico peruano en el período colonial

Carlos Oswaldo Aburto Cotrina
Grupo Carvajal / Editorial Norma, Perú

Aunque esta gente que se cría en la ignorancia y costumbres que he apuntado, da muestras de habilidad en las cosas que han menester o a las que les lleva puesto su apetito, como son las armas de que usan, que las hacen curiosas labrando las chontas como con buril y en torno, con solos huesecillos que les sirven de herramientas y caracoles por cepillo. Las canoas, que las sacan proporcionadas, en especial algunas naciones, las hacen como con nivel; muchas de las telillas que tejen para cubrirse, delgadas, con labores y pinturas de hermosa vista; las guirnaldas de varios colores de plumas, que llaman llautos; las vasijas de barro, de que usan, bien hechas y pintadas. Y aun lo que llevan de nuevo, lo aprenden con la comunicación de los españoles y gente de fuera, mostrándose ser hábiles y de ingenio. *Con todo esto, no lo han mostrado en las cosas del alma y costumbres, como he dicho arriba, y mucho menos en tener algún modo de religión y culto divino, siendo así que ni al demonio lo dan ni al verdadero Dios, aunque lo conocen de la forma que diré.*

Francisco de Figueroa, misionero jesuita, 1661

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

Francisco Requena, gobernador de Maynas, Descripción del gobierno de Maynas, 1784¹

¹ Estas ideas en torno a la religiosidad de los pueblos indígenas amazónicos corresponden a un misionero jesuita del siglo XVII y a un funcionario público del siglo XVIII. En ambas resulta ilustrativa la forma cómo plantean la cuestión religiosa desde una perspectiva misionera y otra secular, respectivamente. En el primer caso hay una suerte de admiración del misionero por la cultura material que estos pueblos indígenas de Maynas producen. Sin embargo, resalta lo contrario en lo concerniente a la religión. En el segundo caso, el funcionario destaca la inexistencia de ritos y de cultos religiosos desde su percepción ilustrada del siglo XVIII.

Desde los primeros contactos entre europeos y nativos americanos se produjo un complejo proceso de conocimiento y representación del *otro*; en unos casos imaginándolo sin conocerlo, en otros, describiendo algunos aspectos de su cultura.

Los primeros encuentros entre los europeos y las poblaciones amazónicas fueron breves, aunque algunos de ellos prendieron en el imaginario de los pueblos nativos. Estos encuentros se dieron en el contexto de las entradas a la selva en busca de lugares fantásticos como el Dorado, el Paititi o el País de la Canela, y fueron expediciones que fracasaron. La colonización amazónica —y, por ende, un conocimiento más cercano de los pueblos nativos— recién se produjo en la década del 30 del siglo XVII con el ingreso de los misioneros franciscanos y jesuitas. Los franciscanos se emplazaron en la selva central teniendo como centros el convento de Ocopa y Huánuco; los jesuitas se ubicaron en la selva norte, en Maynas, y su centro fue la ciudad de Quito.

¿Cómo conciben los misioneros a los nativos amazónicos?, ¿cuál es la aproximación que realizan a su religiosidad?, ¿qué hay detrás de estos discursos?, ¿qué se describe?, ¿qué se omite?

Este artículo examinará las percepciones que sobre la religiosidad indígena amazónica suministran las crónicas misioneras, y profundiza en torno de una institución religiosa: el chamanismo.

1. Evolución y características del modelo misionero

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

Fueron las órdenes religiosas franciscana y jesuita las que destacaron en la labor misionera, la cual tuvo características especiales que la distinguen de las doctrinas impartidas en la sierra y, en general, del proceso evangelizador andino.²

Las misiones se desarrollaron en un marco de mayor autonomía del poder religioso debido al difícil acceso a las tierras amazónicas.³ En el caso de los franciscanos se hacía desde Ocopa y Huánuco, y estaba limitado por la difícil geografía de la selva central; en el de los jesuitas de Maynas se hacía desde la ciudad de Quito a través de tres rutas donde se combinaba el camino de trocha y la navegación por los ríos.⁴

² Juan Miguel Bákula hace una distinción útil con respecto a las acepciones del término *misión*, entendida como entrada de un grupo de religiosos acompañados de milicias, el establecimiento de una reducción o poblado de indios y el área por donde se desplazaba el misionero. BÁKULA Juan Miguel. *Perú y Ecuador. Tiempos y testimonios de una vecindad*. Lima: CEPEI/FOMCIENCIAS, 1992.

³ En 1774, los jesuitas solicitaron a la audiencia de Quito la supresión del gobierno temporal de Maynas. Esto se dio y fue ratificado por el Virrey de Nueva Granada el 28 de noviembre de 1746. Sin embargo, este poder se restablece en 1757.

⁴ Las tres rutas principales eran la de Archidona, que conducía hasta el río Napo, la del volcán Tungurahua

En el siglo XVIII ambos espacios misioneros se vieron afectados por factores internos y externos. Los constantes alzamientos de líderes indígenas y las muertes repetidas de los bautizados fueron hechos característicos en el espacio misionero franciscano. El avance de los sertanistas portugueses y el deterioro de los caminos que unían tradicionalmente Quito con las misiones revirtieron el avance misionero que se dio entre fines del siglo XVII e inicios del siglo XVIII.

La expulsión de los jesuitas en 1767 así como la presencia efectiva del Estado, debido a las negociaciones territoriales con Portugal que dieron lugar a la IV Comisión de Límites, hicieron más estrecha la relación de Maynas con respecto a Ocopa y a la audiencia de Lima.⁵

Otro elemento que caracteriza la dinámica de las misiones fue su lejanía en relación con los centros serranos, así como los problemas de adaptación de los españoles al clima tropical. Esto explicaría en parte la predominancia extranjera (no española) en la composición de los misioneros. Las misiones se convirtieron en espacios de frontera en tanto se emplazaban en los confines del territorio español y, más tarde, en el siglo XVIII las misiones constituyeron verdaderos parapetos de contención al avance de las expediciones portuguesas.⁶

Hay que tener en cuenta al momento de leer estas crónicas que el espacio misionero fue siempre oscilante. El misionero casi siempre se refiere al avance de la misión; pero, si se tiene presente la fragilidad de las misiones y el escaso número de misioneros, veremos que las misiones se manejaron sobre espacios más pequeños que los descritos.

Las misiones fueron además verdaderos «laboratorios culturales» para órdenes religiosos como los jesuitas y franciscanos. En ellas intentaron plasmar modelos ideales de sociedad centrados en la religión, aunque esto estuvo condicionado por otros

que llevaba hasta las provincias de Canelos y el río Pastaza, y la de Jaén de Bracamoros. ABURTO, Carlos. «Régimen político y economía en un espacio fronterizo colonial: Maynas durante la segunda mitad del siglo XVIII», *Histórica*, vol. XX, n.º1 (Lima 1996), pp. 1-28.

⁵ Al respecto se pueden consultar las obras de LUCENA GIRALDO, Manuel. *Francisco de Requena y otros: Ilustrados y bárbaros. Diario de la exploración de límites al Amazonas (1782)*. Madrid: Alianza Editorial, 1991.

⁶ Cabe aclarar que las misiones no constituyeron una frontera en el sentido en que lo fue el oeste norteamericano. Durante siglo y medio fue un espacio oscilante, poco integrado a la administración colonial, aunque en el ámbito regional mantuvo y creó circuitos regionales tanto económicos como políticos. En esto también contribuyeron los propios misioneros, quienes hicieron que las misiones produjeran bienes (como velas y paños, que eran luego vendidos en las doctrinas de la sierra). Al respecto, David Block plantea incluso la conformación de un modelo cerrado que articulaba las misiones jesuitas de Mojos y los pueblos de la sierra del actual Bolivia. Las misiones franciscanas también intercambiaban productos con las doctrinas de la sierra. BLOCK, David. *Misión Culture on the Upper Amazon. Native Tradition, Jesuit Enterprise, & Secular Policy in Moxos, 1660-1880*. University of Nebraska Press, 1994. Acerca del debate sobre la misión como frontera se puede consultar la compilación hecha por WEBER, David. *Frontiers: Where cultures meet*. Scholarship Resources: Wilmington, 1994. El punto de partida de dicha discusión sigue siendo el estudio clásico de F. J. Turner para el caso del oeste norteamericano. TURNER, F. J. *The frontier in American History*. Nueva York: Holt, Rinehart and Winston, 1965.

factores, tales como la dinámica histórica del espacio regional. Como bien lo ha señalado Marzal (1984), «evangelizar era reducir» lo que bien se aplica para el caso de las misiones amazónicas.

Existen algunas diferencias en la metodología empleada entre franciscanos y jesuitas; no obstante hubo también similitudes. Presentamos a continuación una descripción a partir de la modalidad jesuita.⁷

El misionero se acercaba a los indios a través de intérpretes, generalmente provenientes de pueblos vecinos, por el riesgo que esto suponía ya que la mayoría de pueblos estaban enfrentados unos con otros. Por seguridad del misionero se hacía acompañar por una milicia de indios cristianos, pocas veces con soldados españoles;⁸ el misionero buscaba ganar la atención con regalos, especialmente herramientas de metal y víveres, como azúcar, lo que en muchos casos fue decisivo para el éxito o fracaso de estas empresas.⁹

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

Como que (sic) para dar principio al pueblo es preciso derribar parte del monte, prevenir sementeras, edificar casas é iglesias, aquí es donde crece en la natural flojedad de esos miserables un imposible; porque siendo ellos de genio tan dejado, que nada que en esto se pondere es exageración, obrando sólo lo preciso para vivir, en oyendo que se trata del trabajo, unos se están muy reacios en sus retiros sin hacer caso de los repetidos convites del Padre; otros dan muestras de querer ejecutar lo que se les manda hasta hacerse dueños de la herramienta y con ella esconderse; y otros no dejan aun de echar valentías hasta amenazar de que mataran al Padre y español que trata de recogerlos y obligarlos al trabajo.¹⁰

En esta reticencia a la vida sedentaria confluyeron antiguos y nuevos elementos. Por un lado, estaban los enfrentamientos tradicionales entre tribus y parcialidades,¹¹ lo que quedaba reforzado por su mentalidad religiosa que concebía el mal originado por

⁷ Las diferencias tienen que ver con el tipo de formación de los misioneros, el grado de participación que cada orden dio a las milicias españolas, la predominancia extranjera o nacional en las filas de los misioneros, así como la autonomía pretendida con respecto del poder civil.

⁸ Su condición de orden mendicante y su mayor relación con el estado contribuyeron a que los misioneros franciscanos actuaran más en estrecha relación con el poder civil. Los jesuitas, en cambio, fueron más recelosos de esta intromisión civil.

⁹ La importancia de los metales ha sido destacada por varios etnohistoriadores de la amazonia, llegando a plantearse una suerte de «revolución de las hachas» en sociedades que trabajaban con instrumentos de madera y la energía física.

¹⁰ MARONI, Pablo. *Noticias Auténticas del Río Marañón* [1738]. Iquitos: CETA, 1988, p. 205.

¹¹ Para el caso de las misiones franciscanas, Fernando Santos (1980) y Sara Mateos (1987) destacan el recelo que generó entre los indígenas el hecho de que los franciscanos entablaran relaciones entre «etnias enemigas», lo que devino en la no aceptación del rol del misionero como un padre fiel a ellos.

la fuerza de algún mohan (chamán) o cualquier persona. No se puede dejar de mencionar el efecto nefasto de las epidemias, hecho tan recalcado en las diversas crónicas. El franciscano José de Amich lo plantea de la siguiente manera:

[...] Esta es la mayor fatalidad que sucede en la montaña casi siempre que se mudan las estaciones de los tiempos; porque como casi todos los indios no tienen caridad aborrecen a los enfermos, y los desamparan por el miedo de que se les pegue la enfermedad. Por lo cual cuando comienza alguna epidemia, todos se van a los montes, donde viven separados por familias, y si allí caen enfermos, los dejan estar sin más asistencia que dejarles un poco de chicha y algún plátano asado[...].¹²

Un móvil importante en la desarticulación de las misiones tiene que ver con la idiosincrasia de pueblos nómadas acostumbrados a moverse constantemente, a vivir en pequeños grupos y, aparentemente, sin mayores jerarquías sociales. La cuestión de la pérdida de la libertad, por lo que implicaba la vida sedentaria en la misión, aparece en reiteradas ocasiones en las crónicas franciscanas. En el alzamiento de Fernando Torote, cacique de Catalipango, en 1737, acaecido contra los misioneros franciscanos, aparece como un móvil importante del mismo:

[...] Subió armado con otros seis, y disparando sus flechas, a poco rato se quedaron atravesados con ellas los tres sacerdotes, quienes invocando los dulcísimos nombres de Jesús y María entregaron a Dios sus almas por la exaltación de la fe de Jesucristo; pues estando el padre fray Manuel Bajo en las agonías, atravesado su cuerpo con dos flechas, le dijo al curaca: «Pues Ignacio, por qué nos matáis». Y respondió el malvado: «porque tú y los tuyos nos estás matando todos los días con vuestros sermones y doctrinas, quitándonos nuestra libertad. Predicad, pues, ahora, que ya nosotros somos los padres». Luego con las macanas les acabaron la vida... En todas las confesiones y declaraciones que se tomaron a los reos, así a los de Sonomoro como a los que se hallaban en Metraro, fueron contestes en declarar, que el motivo que había tenido Ignacio Torote para quitar la vida a los religiosos y a sus familiares era, porque les amonestaban continuamente a vivir como buenos cristianos, porque les mandaban asistir a la doctrina, y estar de rodillas en la iglesia durante la misa, finalmente, porque les prohibían estar casados con muchas mujeres, y también por hurtar las herramientas que estaban en el convento[...].¹³

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

¹² AMICH, JOSÉ. *Historia de las misiones del convento de Santa Rosa de Ocopa* [1771]. Lima: Milla Batres, 1975, p. 64.

¹³ *Ibidem*, pp. 145 y 149.

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

La erradicación y destrucción de representaciones de divinidades y lugares de culto no fue necesaria debido a la ausencia de imágenes que representaran estas creencias. Dentro de la concepción de la parodia diabólica, los misioneros incorporaron algunas creencias y rituales indígenas. Así, por ejemplo, permitieron ciertas danzas nativas en la procesión del Corpus Christi, los ayunos y flagelaciones en Cuaresma. Como bien sostiene Ardito, los misioneros no tomaban en cuenta que su mensaje era reinterpretado por los indígenas.¹⁴

En lo concerniente a las costumbres funerarias fueron menos tolerantes. Por ejemplo, costumbres como la incineración de los cadáveres o la práctica de los deudos de beber las cenizas del difunto fueron prohibidas.

Con respecto al consumo de masato y alucinógenos fueron más permisivos. Captaron la función social que estos cumplían y solo sancionaron los excesos.

Ya hemos mencionado antes la actitud en relación con los chamanes a quienes vieron como rivales. Sin embargo, en su afán de no generar malestar entre los pobladores, los mantuvieron.

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

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

2. Pueblos sin jefaturas. La discusión sobre la naturaleza política de las sociedades indígenas amazónicas

La crónica misionera jesuita toma como referente la obra del padre Acosta del siglo XVI. Acosta clasificaba a las sociedades no occidentales de su tiempo (a las que

¹⁴ ARDITO, Wilfredo. *Las reducciones jesuitas de Maynas. Una experiencia misional en la Amazonia Peruana*. Lima: CAAAP, 1993.

denominaba «pueblos bárbaros») en tres categorías. Las dos últimas correspondían a las sociedades indígenas americanas; en la primera ubicaba a sociedades como la azteca e inca, las que «a pesar de sus logros, están todavía muy lejos de la recta razón y de las prácticas propias del género humano» y «a duras penas recibirían, al parecer, la luz del evangelio». De esta manera Acosta justificaba su sujeción a la autoridad de los príncipes cristianos. En el último grupo colocaba a los indios caribes, brasileños y «chunchos», a los que calificaba como «hombres salvajes, semejantes a las bestias», «sin ley, sin rey, sin pactos, sin magistrados ni régimen de gobierno fijos, cambiando de domicilio de tiempo en tiempo». Esta percepción sobre los pueblos nómadas caló hondo no solo en los misioneros sino en los funcionarios del estado colonial y de épocas posteriores.¹⁵

La antropología política contemporánea contribuyó a que perdurara esta idea, a pesar de que en muchos casos se asumió una postura de defensa de los pueblos indígenas. No obstante sus motivaciones fueron más de carácter metodológico, encubrían otro tipo de motivaciones relacionadas con los intereses y la mentalidad colonialista de la propia ciencia europea en los siglos XIX y parte del siglo XX. Así, los estudios etnográficos aplicaron a estos grupos categorías como «sociedades igualitarias» para resaltar la naturaleza de sus organizaciones políticas y sociales caracterizadas por la inexistencia de diferenciaciones sociales de consideración, en donde el poder detentado por los jefes obedecía más bien a los contextos de guerras y enfrentamientos con pueblos rivales. Esta caracterización correspondería a grupos pequeños que practicaban la trashumancia.¹⁶

Este esquema ha sido cuestionado en las últimas décadas desde diversos frentes, sobre todo por las investigaciones arqueológicas realizadas en la selva brasileña gracias a los aportes de Ana Roosevelt.¹⁷ Antes, estudiosas como Betty Meggers habían

¹⁵ Estos son algunos de los estereotipos coloniales y que perduran en el imaginario de los grupos mestizos de la zona y en muchos casos del resto de la sociedad peruana actual: gente salvaje, floja, traicionera.

¹⁶ Nos referimos a la búsqueda de las sociedades arcaicas, sin contactos con las sociedades occidentales. Esto llevó a plasmar una imagen de los pueblos indígenas amazónicos como congelados en el tiempo, y también una noción muy estática de cultura e identidad cultura. Esta tendencia fue más evidente entre los evolucionistas, pero también en los difusionistas.

¹⁷ Fue Betty Meggers la primera en postular la existencia de sociedades complejas en la cuenca amazónica a partir de los testimonios de las primeras relaciones de Fray Gaspar de Carbajal.

La teoría de Meggers sufrió varios cuestionamientos, pero los trabajos realizados por su discípula Anna Roosevelt han puesto en tela de juicio más de una idea sobre el proceso histórico del poblamiento sudamericano, así como del tipo de evolución histórica de los pueblos de la cuenca. En 1995 presentó una serie de restos de cerámica que datan de 7000 a. C. provenientes de los sitios de la *Taperinha* (Santarem) y la *Cueva de Pedra Pintada* (Monte Alegre) en el estado de Pará, Brasil. Se trataría de las evidencias de cerámica más antiguas del continente, respaldadas por un conjunto de fechados obtenidos por diversas técnicas.

Roosevelt también encontró evidencia de que la historia amazónica se remontaría muy atrás. En la caverna de *Pedra Pintada* fueron hallados instrumentos líticos fechados en 11000 a. C. Las evidencias permiten señalar que sus ocupantes vivían de una economía diversificada basada en la caza, la pesca y la recolección. Estos estudios han llevado a un replanteamiento de esta visión que llevaba a ver a los pueblos

postulado la existencia, en tiempos remotos, de sociedades complejas en la Amazonia, los denominados pueblos de várzea o ribereños. Las evidencias en las que Meggers se basó fueron las referencias de tempranos cronistas como Fray Gaspar de Carbajal, quien describió a pueblos de gran tamaño como los indios Omaguas, poseedores de un sistema de producción que contaba con excedentes. Los estudios de Meggers fueron posteriormente duramente cuestionados. A pesar de ello, las nuevas evidencias vuelven a replantear la idea que se tenía sobre una suerte de determinismo geográfico que imposibilitó el desarrollo de sociedades complejas en la cuenca. Ya hemos mencionado que la propia ciencia antropológica había contribuido a la persistencia de esta idea debido a que consideraba a estos pueblos como sociedades congeladas en el tiempo.¹⁸

3. La percepción misionera de las religiones amazónicas

A esta calificación de los pueblos indígenas amazónicos como sociedades simples, «sin ley ni gobierno», hay que añadir una impresión difundida entre los primeros cronistas jesuitas del Brasil, como fue el caso del padre Nobrega, quien vio en los pueblos del Brasil a «sociedades sin religión». Como sostiene el investigador inglés John Hemming, la idea de que los pueblos amazónicos carecían de religión se debió más a prejuicios y falta de observación.¹⁹

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

No es tanta la variedad que tienen estas naciones en sus ritos y costumbres, cuanta (sic) en sus lenguas. Apuntaremos aquí las más memorables y comunes à gran parte de ellas, reservando el hablar de las que son como distintivas de cada nación, para cuando hablemos dellas en particular. Y empezando por su religión, hasta aquí nuestros misioneros *no han encontrado nación alguna que haya tenido en su gentilidad noticia de verdadero*

indígenas amazónicos como sociedades congeladas en el tiempo. Así los grupos indígenas amazónicos no serían sino una manifestación «pura» del pasado. MEGGERS, Betty. *Amazonia, hombre y cultura en un paraíso ilusorio*. México: Siglo XXI.

¹⁸ Una obra clave de esta idea, acerca de los cambios que experimentaron las sociedades no occidentales desde el siglo XV, es la del antropólogo norteamericano Wolf, quien presenta evidencia de cómo estas sociedades se han transformado con el resto del mundo. Los primeros contactos con los pueblos europeos tuvieron repercusiones porque los pueblos nativos estaban relacionados unos con otros. Al alterar el modo de vida de uno de ellos, se terminó alterando el modo de vida de los otros. WOLF, Eric. *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

¹⁹ HEMMING, John. *Red Gold. The Conquest of the Brazilian Indians*. Londres: Papermac, 1978.

*Dios, sinó es muy confusa y mezclada con muchos errores; mucho menos quien le haya dado algún género de culto, como tampoco al Demonio u otra criatura, excepto sólo los Cambas, que viven en las cabeceras de Ucayale, quienes, según averiguó el V.P. Enrique Rickter, siendo misionero en aquel río, adoran al sol cuando nace, como los indios antiguos del Cusco, de quienes son probablemente oriundos. Cuando los primeros misioneros entraron a la provincia de los Maynas, decían aquellos indios que los padres traían consigo un dios muy bravo que los había de destruir y lo tenían escondido en la dispensa del Gobernador.*²⁰

El misionero busca formas religiosas asociadas a un elemento importante de la naturaleza. Con excepción de los asháninka, se topa con concepciones animistas en donde dios no es alguien ni algo en especial, y el mundo está movido por diversas fuerzas mágicas.

En los relatos míticos amazónicos los misioneros españoles entendían historias inverosímiles, sin mayor valor, relatos que solo podían demostrar lo elemental que era el pensamiento de estos grupos, sin ser conscientes de que ellos mismos se manejaban muchas veces bajo la lógica de un pensamiento mítico centrado en el discurso religioso.

Decían también que antiguamente, bajando un Dios por el *Marañón* y subiendo otro de abajo, para comunicarse entre sí, abrieron el *Pongo*, que es aquella célebre estrechura de que hablamos arriba. En este pongo, en una peña alta y tajada, que ocasiona uno de los pasos más peligrosos y llaman *Mansariche*, por los papagayuelos de ese nombre que en ella a veces se retiran, decían estaba en lo alto della el *Iñerré* (nombre con que llamaban en su lengua a dios) en una cueva, donde tenía por mujer a un culebrón grande de los que llaman *Madre del Agua (Yacu Mama)*, adonde fueron tres indios de sus antepasados a verle, y había tantos murciélagos en la cueva, que aquella noche los dos quedaron muertos; el que quedó con vida les trajo la noticia de las medicinas con que se curan en sus achaques y se las enseñó dicho *Iñerre*. Cuando temblaba la tierra, decían que andando Dios a ver los hombres que estábamos vivos, la hacia temblar, para colegir por el ruido que hacen la gente que había. Por esto, cuando había temblor, solían ellos dar patadas y golpes en el suelo, diciendo en alta voz: «¡Aquí estamos!». Los *Severos* discurrían que el temblor se ocasionaba porque Dios se levantaba de aquellas partes donde el cielo se junta, a su ver, con la tierra. Los *Roamaynas* decían que levantaba la mano con que sustenta la tierra y por eso temblaba. Otros imaginaban, y aún imaginan el presente, otros desatinos semejantes.²¹

²⁰ El franciscano Amich brinda una descripción alternativa para el caso de los indios settebos: «[...]Tenían noticia del cristianismo, pero mezclado con mil absurdos y barbaridades. Creían que hay Dios, que castiga a los malos y premia a los buenos. Tenían noticia de la Madre de Dios; pero la equivocaban con Dios, teniéndola por criadora de todo, y ni sabían como se llamaba. Reverenciaban grandemente la Santa Cruz, y la colocaban por los caminos, casa, plazas y chácaras. Usaban el bautismo ridículamente; pues se reducía a bañarse con agrio de limón, sin pronunciar forma alguna [...] pero todas estas noticias del cristianismo las tenían derivadas desde que nuestros religiosos los tuvieron reducidos [...]». AMICH, *op. cit.*, p. 195.

²¹ MARONI, *op. cit.*, p. 171. Se trata de un mito de ordenación donde hay explicaciones más puntuales sobre

Es difícil discernir sobre el valor de otro tipo de relatos míticos que hacían referencia a grandes inundaciones. Para los cronistas, estos no eran sino prueba del diluvio universal y de la existencia de una prédica cristiana anterior a la llegada de los europeos:

Destas noticias, aunque tan confusas, discurrieron piadosamente algunos misioneros, que estas naciones tendrían antiguamente alguna predicación y noticia de Dios hecho hombre, y lo confirman con lo que decían los *Xéberos*, que Dios antiguamente se hizo hombre y les enseñó allá muy abajo deste río; como también de lo que dicen los *Cunivos*, y es, que un estrañero (sic) muchos años ha había dicho a sus antepasados que sus almas no morían como las de los brutos y que era preciso guardasen cierta ley para irse al cielo, y otras noticias semejantes que se examinarán mejor en otra parte. De todo esto coligen ser muy probable que el glorioso apóstol Santo Tomé, allá cerca del *Pará* o en las provincias más inmediatas al Cusco, les daría alguna noticia de dios y ley verdadera y de allí se iría propagando a otras naciones más remotas, aunque con mezcla de varios errores y mentiras.²²

La mentalidad del misionero concebía toda práctica local como idolátrica y de inspiración demoníaca. Las similitudes entre estas prácticas religiosas nativas y las cristianas eran entendidas como parte de una parodia que el demonio hacía para engañar a estas gentes. En su afán por encontrar referencias de este ente entre los pueblos indígenas, les llamó la atención la asociación que hacían varios de ellos entre el demonio y los propios españoles y con los propios misioneros. Cabe preguntarse si los indios no estaban entendiendo a dios y al demonio como fuerzas espirituales en los términos que entendían a sus propios chamanes y los de los grupos contrarios.²³

No dejan sin embargo, por lo menos los *Yameos*, de distinguir entre gente blanca y de buena cara y los que no lo son, pues a estos los llaman con el nombre de *Romalá*, que quiere decir Demonios o hijos del Demonio, y a aquellos los llaman con el nombre de *Raytará*, que quiere decir soles o hijos del sol. Todos universalmente mucho temen al Demonio, así por las figuras espantosas de gigante, tigre, culebrón y otras en que, según dicen, se deja ver dellos a veces en el retiro del monte, borracheras y otras ocasiones semejantes, como también por el mal que les hace hasta azotarlos cruelmente, como de los *Yurimaguas* atestigua el P. Samuel.²⁴

elementos precisos de la naturaleza. Sus dioses tienen valor en tanto poseen conocimientos claves para manejar el mundo.

²² La idea entre los misioneros de una prédica misionera anterior a la llegada de los misioneros está asociada a la de la parodia diabólica y al olvido y alejamiento de esta gente con respecto a una época anterior más cercana a la civilidad.

²³ NECKER, Louis. *Indios guaraníes y chamanes franciscanos. Las primeras reducciones del Paraguay (1580-1800)*. Asunción: CEDUC, 1990. En esta obra el autor plantea cómo para los indígenas guaraníes, los padres misioneros eran percibidos como un equivalente de sus chamanes.

²⁴ *Ibidem*.

4. Desvelando las religiones amazónicas

Una de las características centrales de la religiosidad indígena amazónica está dada por la presencia del chamanismo. El chamán puede ser definido como «el hombre o la mujer que se pone en contacto directo con el mundo de los espíritus, mediante un estado de trance y que tiene a su mando uno o más espíritus que llevan a cabo súplicas de que haga el bien y el mal».²⁵

Detrás del chamanismo hay toda una concepción del cosmos que la antropología ha estudiado con sumo interés. Para algunos constituye una manifestación de la concepción analógica en la que las sociedades denominadas «primitivas» solían entender la naturaleza, reproduciendo las formas en que se relacionaban los grupos humanos. Maurice Godelier planteaba que «[...] el hombre primitivo piensa la naturaleza por analogía. El pensamiento primitivo piensa espontáneamente la naturaleza de forma analógica al mundo humano [...]».²⁶

Con la entrada de los misioneros se produjo un retroceso de los chamanes o mohanes (denominación que aparece en las crónicas). No hay muchas menciones a las primeras reacciones de estos chamanes. La etnografía posterior suele destacar el hecho de que vivían apartados, y que pasaban por un rito de iniciación bastante riguroso.²⁷

No obstante el chamanismo no sucumbió a la presencia misionera. La temprana y constante asociación entre misión y epidemias —o como algunos prefieren enunciarlo, la asociación entre misión y muerte— permitió la pervivencia de los chamanes e hizo posible que fueran mencionados en las crónicas. Decimos esto porque una mención excesiva de ellos en las crónicas podía haber sido interpretada como un síntoma del poco éxito de la labor misionera; sin embargo, las referencias suelen presentarlos asociados al hastío de los indios. El cronista franciscano Amich da cuenta de ellos de la siguiente forma:

[...] los religiosos atendieron con vigilancia en reparar las quiebras que había padecido aquel rebaño del señor, al cual andaba acechando el lobo infernal, pues durante la epidemia varias veces vieron a un indio viejo, que nadie conocía (sería el demonio en su forma), el cual andaba por aquellos montes, diciendo a los indios, que aquellos padres traían las enfermedades, que sin duda morirían todos los que siguiesen su doctrina, que los despidiesen o los matasen, y se volviesen a su antigua libertad.²⁸

²⁵ HARNER, Michael. *Los Ashuar. Pueblo de las Cascadas Sagradas*. Quito: Mundo Shuar, 1978.

²⁶ GODELIER, Maurice. *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. México: Siglo Veintiuno, 1978. Esto se enmarcaría además dentro de una concepción holística del cosmos.

²⁷ Wilfredo Ardito (1993) señala que sobre ellos recaía un tratamiento especial en tanto que no fueron totalmente sancionados como los brujos de la sierra entre los españoles. Se les avergonzaba públicamente para evitar su influencia, pero cuidando de no ejercer una presión excesiva que pusiera en su contra a los indígenas.

²⁸ AMICH, *op. cit.*, p. 65.

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

[...] Todas estas enfermedades como también la muerte que de allí se sigue, las atribuyen de ordinario, no ya á causas naturales, menos á sus desórdenes ó disposiciones del cielo, sinó á la fuerza y eficacia de los hechizos, á que les haría daño este ó aquel indio que tiene fama de brujo. [...] Todo su discurso en que están dando y cavando día y noche hombres y mujeres, es que aquel indio que entró a su casa ó pasó cerca della, que el otro á quien negaron alguna cosa que habia perdido, le soplaría y haría aquel daño; que aquella enfermedad mucho ha la dejaría sembrada fulana y que ahora por fin anda brotando [...].²⁹

Por ello, sigue Maroni, «sus principales medicinas se reducen á embustes y abusos para deshacer el hechizo y echar la enfermedad». También menciona la forma cómo estos chamanes curaban las enfermedades: «[...] Soplan también la comida que dan al enfermo, mexclando unas palabras entre dientes». Asimismo menciona que hay otra forma más eficaz: a través del «canto en falsete», «va llamando a varias aves y animales que le dan la sanidad o el alma del enfermo». Lo interesante aquí de destacar es que el chamán convoca a la gente a que lo ayude a curar mediante el cántico.

Metraux señala que era el orgullo y las pretensiones de divinidad de los chamanes lo que más molestaba a los jesuitas. El padre Pedro Lozano lo describía de la siguiente manera:

[...] los que la practicaban eran los más audaces y astutos y llegaban a convencer al pueblo de que eran hijos de la Virtud Soberana, sin padre terrenal. No negaban, sin embargo, haber nacido de una mujer, a causa de los testigos de su nacimiento. Llegados a un grado de madurez, que el demonio juzgaba suficiente para poder fiarse de ellos, les comunicaba cierto número desconocido para los demás. Les bastaba con difundirlas para ser considerados por el vulgo como verdaderos profetas. Eran considerados como santos, se les obedecía y veneraba como a dioses.³⁰

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

A pesar de su importancia, el poder del chamán era ambivalente y su situación frágil a tal punto que podía tornarse en contra de él. El jesuita Figueroa sostenía que «[...] los más hechizeros son aborrecidos, porque así como dellos esperan las curas y sanidad de sus enfermedades y otras utilidades, de la misma manera, y aun con más firme y general persuasion les atribuyen sus males y desastres».³¹ En el ceremonial chamánico se le exige que identifique al causante del mal. «[...] y aquella persona que

²⁹ MARONI, *op. cit.*, p. 192.

³⁰ METRAUX, Alfred. *Religión y magias indígenas de América del Sur*. Madrid: Aguilar, 1973, p. 25.

³¹ FIGUEROA, F. *Informe de las Misiones del Marañón, Gran Pará o Río de las Amazonas* [1681]. Iquitos: CETA, 1989, p. 280.

con especiales circunstancias imaginó al tiempo de la embriaguez, esa es la que hizo el maleficio, y sin más prueba suelen buscarla para matarla ó dar traza como hechizarla [...]».³²

Semejantes prácticas no fueron bien vistas por los misioneros por lo que intentaron erradicarlas, pero sin mayor éxito. En cierta ocasión un padre prohibió estas prácticas porque creyó que el enfermo no lo estaba tanto, lo que provocó la reacción del propio curaca:

Corrió la voz por el lugar de que los padres impedían el curarse de aquella manera. Vino por todos su cacique principal á hablar al Padre, y como si riñera o advirtiera, le dixo: «He sabido fuiste á impedir curásemos a nuestro modo a fulano, lo cual no puedes hacer porque es nuestro uso, y así volvemos el alma al cuerpo de los que se mueren[...]».³³

La importancia del rol religioso y político de los chamanes requería de una rigurosa preparación, lo que iba acompañado de todo un ritual.³⁴ Luego de su intervención, sus seguidores lo responsabilizaban del éxito o fracaso de la empresa. Para ellos, el fracaso se debía seguramente a un incumplimiento del ritual establecido: el quiebre del ayuno o del silencio, por ejemplo.

Para emprender estas guerras tienen varias obserbancias de sueños, cantos de páxaros, truenos y otros para ver si han de ir á la empresa o dejarla. En especial suelen encomendar ciertos ayunos á uno de sus mohanés [...].

[...] Si ha sido bueno el sucesso y cortaron cabeza, se lleba el mohan la gloria y lo mejor de los despojos y cautibos, aunque no aya alládose en los asaltos y guerras [para ellos sí estuvo allí]. Si les sucede mal, lo paga maltratándole de palabra y obra, porque dicen que quebrantó el ayuno y silencio, y que por su culpa y descuydo lo padecieron ellos.³⁵

Lejos de no poseer religiones, los pueblos amazónicos de la selva central y norte del actual Perú tenían creencias diversas en torno de la organización del cosmos. Creían en divinidades creadoras ordenadoras, poseían una concepción animista del mundo y concebían las enfermedades como producto de la intervención de fuerzas especiales manejadas por los chamanes. Su presencia fue marginada por los misione-

³² *Ibidem*, p. 281.

³³ *Ibidem*, p. 284.

³⁴ Fernando Santos ha profundizado en el aspecto ritual del chamanismo y en la relación entre este y la cosmovisión amuesha. En *El poder del amor*, su estudio clásico, planteaba que un paradigma central en la cosmogonía amuesha era la posibilidad de dar amor. Así, en el mito de *Yato 'Yos*, esta divinidad sopla su aliento y da vida a los individuos. Algo análogo ocurre cuando los chamanes están curando. Es por ello que soplan y chupan los objetos patógenos del cuerpo del paciente. Este dar la vida también ocurre durante el periodo de noviciado del aprendiz de chamán. El chamán lo protege de los muchos peligros a los que está sometido mientras dura su periodo de entrenamiento. El término mismo para referirse a él es *Yeñotañer pa amueraña* (Nuestro maestro es amoroso y generoso). SANTOS, Fernando. *The power of Love*. Londres: Atlantic Highland, The Athlone, 1991.

³⁵ FIGUEROA, *op. cit.*, p. 290.

ros, pero no desaparecieron y en algunos casos fueron móviles importantes en los alzamientos indígenas.

5. Crisis y fin de las misiones coloniales

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

El sistema misionero entró en crisis en el siglo XVIII. Existieron causas comunes, pero también rasgos que obedecen a procesos distintos. Los jesuitas ven limitada su acción debido a las incursiones portuguesas, las que se tornan más constantes en la primera mitad del siglo XVIII. A esto habría que añadir problemas estructurales, tales como los alzamientos recurrentes de los indios que retornaban al bosque. El final de las misiones jesuitas está marcado por un factor externo, la expulsión de la orden en el año 1767, que se hizo efectiva para la selva al año siguiente. Este espacio misionero intentó ser retomado primero por el clero diocesano, luego por los franciscanos de Popayán y, finalmente, luego de la Real Cédula de 1802, por los franciscanos de Ocopa. Ya para fines del siglo XVIII el gobernador de Maynas daba razón del estado de abandono en que se encontraba este espacio misionero.

Las misiones franciscanas también experimentaron un proceso de crisis hacia la segunda mitad del siglo XVIII, producto de los alzamientos indígenas especialmente el de Juan Santos Atahualpa que convulsionó la selva central y llevó al abandono de la zona por parte de los misioneros. Los contactos entre esta parte de la selva y la sierra central hicieron que las rebeliones tuvieran mayor eco, pero también que las fuerzas coloniales pudieran frenar estos movimientos, por lo menos desde la parte andina.³⁶ En este movimiento de Juan Santos Atahualpa confluyeron distintos factores, y una característica peculiar fue su índole mesiánica y milenarista. La perspectiva franciscana lo describía así:

Llamábase este indio Juan Santos, y se intituló Juan Santos Atahualpa Apu-Inca. Su estatura era más que mediana, su color pálido amestizado; fornido de miembros, el pelo cortado al modo de los indios de Quito; la barba con algún bozo, y su vestido una cusma pintada. Dijo este embustero que él era el verdadero inca y señor de todos los reinos de

³⁶ Steve Stern evaluó las relaciones entre los movimientos en la selva central y los pueblos andinos de la sierra central, así como las repercusiones de los primeros en los segundos. La aparente poca acogida de los pueblos serranos se debió en realidad a que el poder virreinal logró controlar esta zona y sofocar cualquier intento de rebelión. STERN, Steve. «La era de la insurrección andina, 1742-1782: una reinterpretación». En STERN, Steve (comp.). *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes. Siglos XVIII al XX*. Lima: IEP, 1990.

la América. Que Dios le enviaba a recuperar sus reinos, y que había entrado a la montaña para comenzar por ella su conquista. Y como sabía leer en castellano y en latín, les dio a entender a los indios que tenía tanta sabiduría como Salomón; que era hijo de Dios; que le creyesen y obedeciesen, por que 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 [...].³⁷

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

Con la entrada de este embustero a la montaña hubo tal conmoción en los ánimos de aquellos bárbaros, que todos los del Pajonal fueron a darle la obediencia, dejando desiertos sus pueblos. Lo mismo ejecutaron todos los indios de los pueblos de las márgenes del río Perené, Eneno, Metraro, San Tadeo, Pichana, Nijándaris y Cerro de la Sal. Y si los padres les preguntaban dónde iban; respondían que iban a ver a su Apu-Inca que se hallaba en Simaqui. A todos prometía Juan Santos cosas grandes, mucha herramienta y todos los tesoros de los españoles.³⁸

La crisis del sistema colonial y el relativo aislamiento en que fue quedando la Amazonia, con respecto a los centros regionales de poder, contrastó con el ímpetu del reformismo de frontera que marcó una presencia efectiva aunque corta del estado virreinal en dicha zona a través de la IV Comisión de Límites. Las motivaciones e incluso alguno de los métodos que más tarde intentó implementar el clero diocesano no dieron resultado en la selva norte debido a la inexperiencia y a la falta de vocación de los nuevos misioneros. El espacio amazónico fue retomado por los misioneros en el siglo XIX, pero se habían dado cambios significativos, nuevos actores y demandas económicas coyunturales como la implementación de la navegación durante el gobierno de Castilla, no comparable con el impacto que tuvo el *boom* cauchero a fines del siglo XIX.³⁹

Reflexiones finales

Hablar del imaginario religioso de la Amazonia supone transitar en medio de la discusión sobre las ideas que existen en torno de la propia Amazonia. Y aquí confluyen

³⁷ AMICH, *op. cit.*, p. 156.

³⁸ *Ibidem*. Sobre el movimiento de Juan Santos Atahualpa hay numerosos estudios. Está la obra clásica de Stefano Varese, *La sal de los cerros*. Fernando Santos también aborda la temática en varios de sus artículos. Un estado de la cuestión bastante sugerente fue realizado por Steve Stern (*op. cit.*), en donde planteó los alcances del movimiento en la sierra central. Un análisis del elemento religioso en dicho movimiento se encuentra en el estudio de ZARZAR, Alonso. *Apo Capac Huayna, Jesús Sacramentado*. Lima: CAAAP, 1989.

³⁹ Al respecto pueden consultarse los estudios recientes de SANTOS, Fernando y Frederica BARCLAY. *La frontera domesticada. Historia económica y social de Loreto, 1850-2000*, Lima: PUCP, 2002; y el estudio de GARCÍA, Pilar. *Cruz y arado, fusiles y discursos. La construcción de los orientes en el Perú y Bolivia, 1820-1940*. Lima: IFEA/IEP, 2001.

distintas tradiciones. Por un lado, la tradición ibérica que en el siglo XVI terminó convirtiendo a la Amazonia en un mundo de ilusión donde era posible encontrar esas tierras fantásticas que poblaban el imaginario mediterráneo de la época; por su lado, la cronística jesuita recoge un esquema clásico que asociaba a los grupos indígenas de la Amazonia al estado de barbarie, opuestos a la civilización. En algunas partes esta idea inicial llevó incluso a caracterizar a ciertos grupos amazónicos como «sociedades sin religión».

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

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

La etnografía contemporánea nos permite ver cómo el pensamiento mítico amazónico no es estático, sino que incorpora elementos foráneos. Es difícil precisar lo que estos grupos indígenas incorporaron del discurso cristiano. En la actualidad, la etnografía contemporánea recoge evidencias del dinamismo del pensamiento mítico amazónico, donde los elementos foráneos son constantemente reinterpretados.