



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

**LA OBRA MISIONAL DEL JESUITA SAMUEL FRITZ EN EL
TERRITORIO DE MAYNAS (1697-1723)**

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE LICENCIADO
EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

PRESENTA: ISMAEL JIMÉNEZ GÓMEZ

ASESORA: DRA. MARÍA TERESA ÁLVAREZ ICAZA
LONGORIA

2017

CD.MX.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

DEDICATORIA.....	5
INTRODUCCIÓN.....	6
El análisis historiográfico sobre el conjunto misional de Maynas.....	12
Los discursos historiográficos sobre la vida y obra de Samuel Fritz.....	20
CAPÍTULO PRIMERO: LA AMAZONÍA, SUS GRUPOS INDÍGENAS Y EL PROCESO DE COLONIZACIÓN.	
La región amazónica.....	32
Los pueblos de la Amazonía peruana y ecuatoriana. Costumbres y modos de vida.....	38
El grupo omagua.....	47
La fundación de la Real Audiencia de Quito.....	51
Las expediciones al oriente ecuatoriano. Primeras fundaciones.....	53
El origen de las primeras reducciones.....	57
El obispado de Quito: clero secular, regular y concilios.....	59
CAPÍTULO SEGUNDO: LAS ETAPAS MISIONALES DE MAYNAS	
Las misiones franciscanas en la Amazonía ecuatoriana.....	69
La Compañía de Jesús y las misiones.....	72
El objetivo evangelizador.....	72
El objetivo político de la misión.....	76
El proceso de “civilización” y reducción. El problema de la aculturación.....	77

Métodos e instrucciones generales en las misiones jesuitas americanas.....	80
Las etapas misionales en la región de Maynas.....	83
El Padre Rafael Ferrer y el grupo cofane (1599-1608).....	83
Localización de las misiones jesuitas de Maynas.....	84
Primer período (1638-1683).....	86
Las estrategias jesuitas y dificultades del primer período.....	88
CAPÍTULO TERCERO: LA LLEGADA DEL PADRE SAMUEL FRITZ A LAS MISIONES DE MAYNAS	
El segundo período misional en Maynas (1638-1727).....	103
Datos biográficos sobre Samuel Fritz.....	118
Primeras fundaciones del jesuita alemán.....	121
CAPÍTULO CUARTO: LAS ESTRATEGIAS MISIONALES DE SAMUEL FRITZ Y LAS DIFICULTADES	
Novedades en las estrategias misionales.....	125
El carisma y la personalidad de Fritz. ¿Posible auxiliar para la evangelización?.....	130
Rebeliones indianas en las misiones del alemán.....	132
Rebelión yurimagua de 1691.....	132
Rebelión caumari de 1696.....	133
Rebelión del cacique Payoreva (1701-1702).....	134
La “destrucción misional”. El problema de las invasiones portuguesas y el mapa del padre Fritz.....	136

El viaje al Pará y el comienzo de la tensión portuguesa.....	139
El viaje a Lima de 1692.....	140
El mapa del padre Fritz.....	142
Invasión de 1695 y 1696.....	145
Invasión de 1697.....	146
Invasión de 1700.....	148
Invasión de 1707.....	149
Invasión de 1709 y 1710. La más destructora.....	150
CONCLUSIONES.....	154
BIBLIOGRAFÍA.....	165

DEDICATORIA

A la maravillosa e inteligente Luna, quien es mi principal motor de vida. Gracias por todos los fines de semana de juegos, risas y diversiones que hemos pasado juntos. Te amo.

A mis padres, María de las Mercedes Gómez Serafín e Ismael Jiménez Enríquez. Gracias por su apoyo incondicional en los momentos malos y buenos, por sus enseñanzas y ejemplos, por confiar siempre en mis capacidades y por estar siempre al pendiente de mí.

A mi hermano Ramón. Gracias por los maravillosos episodios de nuestra infancia, por las charlas y por las valiosas recomendaciones para realizar un buen trabajo académico.

A Aura. Gracias por estar siempre al pendiente de mí, por apoyarme en todo momento y por darme una hija maravillosa.

A la Dra. María Teresa Álvarez Icaza Longoria. Le agradezco infinitamente haberme dirigido a lo largo de este proyecto. Sin sus recomendaciones bibliográficas, sugerencias y correcciones, esta tesis no hubiera llegado a buen puerto. Gracias por ser tan paciente conmigo y por preocuparse para que mi trabajo se realizara de la mejor manera posible.

A mis sinodales, las doctoras Magdalena Vences Vidal, María Isabel Estrada Torres, Kenya Bello y Diana Roselly Pérez Gerardo. Agradezco sus valiosos comentarios y sugerencias, así como también el haber formado parte del sínodo.

Al Dr. Jesús Hernández Jaimes y a la Dra. Catherine Andrews. Les agradezco enormemente la oportunidad de trabajar como asistente de investigación.

A mis amigos de toda la vida, Javi y Miguel.

A Josué, Omar, Gonzalo y Ricardo Adrián. Agradezco infinitamente su amistad incondicional.

Finalmente, a mis amigos del Colegio de Estudios Latinoamericanos: Grecia, Cristine, María Fernanda, Andrea, Víctor, Ricardo y Pepe. Gracias por su amistad y por los buenos momentos que hemos pasado juntos, desde nuestro ya lejano primer semestre.

INTRODUCCIÓN

Hablar de las misiones jesuitas en la América colonial resulta una tarea abundante y compleja. Los motivos son varios, pero destaca uno en especial: estamos bajo la creencia de que el sistema misional se encontraba unificado bajo una misma regla o método. Al realizar esta investigación, me he dado cuenta de que esto no es precisamente así. Si bien existían pautas generales de la Compañía de Jesús para el establecimiento de pueblos de misión, se presentaban algunas modificaciones o adaptaciones según fuera el caso. Esta situación dependía de la región y de los pueblos nativos americanos, en donde estos se asentaron.

La Compañía, orden religiosa fundada en 1540 por el español Ignacio de Loyola, estableció una metodología novedosa respecto a la practicada por el resto de las órdenes religiosas en la conformación de los pueblos de misión, como la franciscana, la dominica o la agustina. Sin embargo, tampoco se puede negar que retomaron algunas normas de estos mismos grupos religiosos. Al llegar a los territorios donde llevarían a cabo su labor, los padres de la Compañía se dieron cuenta de que los nativos desconocían la fe cristiana, por lo que era necesario llevarles el mensaje de Cristo para que se acercaran a él, y de esta manera lograrían salvar sus almas. Aparte del aspecto puramente religioso, las misiones conformaron centros poblacionales en los cuales había la presencia de un importante sistema económico, social y político. El modo de vivir de los “naturales” se tuvo que adaptar a nuevos mecanismos culturales implantados por los religiosos de la Compañía. Es importante mencionar que el poco o gran éxito en los objetivos de la misión dependía de diversos factores, tales como la relación que existía entre los colonos españoles y los jesuitas en los territorios que compartían el espacio físico, la relación entre los religiosos y los indígenas a evangelizar, así como también el gran o escaso apoyo económico que otorgaba la Corona española para los proyectos misionales que se establecían.

Es importante señalar que el concepto de misión ha sido abordado desde diferentes puntos de vista¹, por lo que se puede decir que adquiere diversas significaciones. En la presente tesis analizaré dicho término para dejar en claro todos los elementos que podía representar. Algunos de estos eran desde el envío personal de misioneros al Nuevo Mundo,

¹ Por ejemplo, historiadores especialistas en el tema de las misiones jesuitas como Herbert Eugene Bolton, Michael Sievernich, Girolamo Imbruglia, Salvador Bernabéu, entre otros.

los lugares exactos donde tenían que evangelizar o los métodos misionales en sí. Pero además de esto, el establecimiento de las misiones jesuitas conllevaba a fines más allá del ámbito eclesiástico. Después de haber revisado una abundante historiografía sobre el tema, mantendré a lo largo de la investigación la postura de que los pueblos fundados por la Compañía podían tener tres fines de existencia: uno religioso, cuyo lema sería la defensa y enseñanza de la fe y doctrina cristiana, uno político, que convertía a los religiosos en agentes, exploradores y defensores de los territorios de frontera pertenecientes a la Corona española, y a los pueblos de misión en lugares de avanzada para procesos de colonización posteriores, y finalmente uno de cambio cultural, en donde se desencadenaría un proceso de aculturación en la vida cotidiana de los diversos grupos indígenas americanos. El objetivo de los jesuitas respecto a este punto sería moldear a las etnias según los referentes culturales del mundo occidental, los cuales se verían representados en el ordenamiento político y religioso de cada una de sus fundaciones. Es importante señalar que se habla de un concepto de aculturación porque también existieron grupos indígenas que aceptaron parte del nuevo modelo social traído por los padres por razones diversas, como por ejemplo, la protección que les podrían brindar y la entrega de algunas herramientas que facilitaban y volvían más productivo el trabajo agrícola.

Los jesuitas establecieron misiones reconocidas por varios historiadores del período colonial, como las del norte de Nueva España y las del río Paraná, en el actual territorio paraguayo. Sin embargo, existió un conjunto misional que si bien no tuvo la prosperidad, estabilidad y permanencia de las anteriores, conformó también un importante centro productivo: las misiones de Maynas, o del Marañón español. Éstas se ubicaron en los actuales territorios de la Amazonía peruana y ecuatoriana. Los pueblos jesuitas se asentaron sobre el curso del río Marañón y en algunos de sus afluentes, como el Napo, el Ucayali, el Huallaga y el Yavarí, solo por mencionar algunos.

Durante los primeros años de existencia, la mayoría de las misiones de Maynas enfrentaron problemas similares: el extenso y aislado espacio complicaba a los religiosos el acceso al territorio, la variedad de lenguas indígenas presentes en la región dificultaba a los padres la enseñanza de la doctrina cristiana, la violencia que muchos indios ejercían en contra de algunos padres al ser sujetos desconocidos para ellos, entre otros.

En el segundo período misional del complejo amazónico, situado entre fines del siglo XVII y mediados del XVIII, se presentó una mayor estabilidad en las misiones fundadas, en cuanto a su duración. Dentro de esta temporalidad se sitúan algunos años que son importantes para la consolidación misional de la región. Dichos años son los ubicados entre 1697 y 1723, en los cuales estuvo misionando el jesuita alemán² Samuel Fritz, quien fundó alrededor de 38 reducciones, entre las cuales destacaban, como centros misionales principales, San Joaquín de los Omaguas y la de Nuestra Señora de las Nieves de Yurimaguas. La evolución histórica y el desarrollo de las misiones establecidas por dicho religioso serán los temas principales en la presente investigación.

El padre Fritz enfrentó los mismos problemas que sus predecesores, como las rebeliones indígenas, las dificultades geográficas y climáticas de la región, entre otros, y a pesar de ello consiguió que sus misiones gozaran de una relativa prosperidad y estabilidad, en cuanto a su autosuficiencia y duración. Algunos de los métodos utilizados por este religioso pueden ser apreciados en un diario³ que escribió durante el período en que estuvo en el territorio amazónico. Allí el jesuita narra el uso de escoltas militares para apaciguar a los indígenas, la utilización de los indios omaguas como aliados para recapturar a aquellos indígenas que desistían o escapaban de las pueblos fundados, la insistencia con la que solicitaba tanto al virreinato del Perú como a la Corona española algún tipo de ayuda económica que financiara su misión y el constante enfrentamiento que mantuvo con los bandeirantes portugueses, quienes querían someter y capturar a los indios omaguas para venderlos como esclavos en la ciudad portuguesa del Gran Pará, ubicada en el actual territorio brasileño.

Fritz también es reconocido por elaborar un mapa preciso del río Marañón, el cual pudo elaborar gracias a los viajes que realizó por éste, y en el que incluyó sus distintos afluentes y las etnias que habitaban ahí.

² Por motivos prácticos, otorgaremos el término alemán respecto a la nacionalidad del padre Samuel Fritz. Si bien no existía, para el período en que vivía Fritz una “nacionalidad alemana”, si se podría hablar de una “lengua alemana”, la cual representaba la lengua materna del jesuita. Esta situación se verá con más detalle en el segundo apartado de la introducción.

³ Para la presente investigación se utilizará la siguiente edición del diario: Samuel Fritz, *El padre Samuel Fritz: diario*, prólogo de Hernán Rodríguez Castelo, Quito, Academia Ecuatoriana de la Lengua, Academia Nacional de Historia del Ecuador 1997, 154 pp.

La presente tesis tendrá, pues, el objetivo de analizar de manera particular la obra misional del jesuita Samuel Fritz, la cual tuvo lugar entre 1686 y 1725, aproximadamente. Respecto a la temporalidad, hemos delimitado nuestra investigación entre los años de 1697 y 1723, y es necesario señalar el motivo por el que se decidió esto. Si bien se realizó una revisión profunda desde el año de 1684, en que el jesuita alemán llegó al Nuevo Mundo, en el diario se profundiza la parte de las estrategias misionales hasta su capítulo número cuatro, que corresponde precisamente a 1697. El último año que se menciona en el documento del alemán es el de 1723, y es por ello que hasta aquí establecimos el límite.

Por otro lado, deberemos tener en cuenta los procesos evangelizadores que se gestionaron en la región de Maynas en los años anteriores a la llegada del alemán; esto para poder entender la situación en que se encontraban las misiones en ese momento y para conocer los métodos utilizados por los jesuitas que se encontraban en el territorio a estudiar. También es necesario conocer las dificultades del medio físico, algunas epidemias, el rechazo que ciertas naciones indígenas mostraron hacia el sistema llevado por los padres a la Amazonía y las invasiones portuguesas sobre los pueblos, puesto que eran elementos que los jesuitas debían resolver para llevar a cabo su objetivo de salvar almas, y de convertirse en agentes colonizadores de la Corona Castellana. De ésta manera, las cuestiones a resolver en la presente tesis son principalmente tres: revisar los proyectos misionales en la región de Maynas que precedieron a Fritz, para entender la situación económica y social que existía en las misiones antes de que el jesuita llegara, analizar las estrategias utilizadas por el religioso dentro de su labor evangelizadora para poder darnos cuenta de algunas de sus peculiaridades y, finalmente, estudiar las dificultades que se le presentaron al realizar esta misma acción. A su vez, la investigación estará sustentada bajo una hipótesis: el triunfo misional del alemán, en cuanto a sus fines espirituales y políticos, pudo haber sido relativo. Pienso que muchas de las interpretaciones que se han realizado sobre la personalidad de Fritz, han exagerado un poco algunas de sus cualidades y virtudes, tales como su fe, su paciencia inquebrantable, su espíritu evangelizador, entre otros. Dichas características han hecho pensar que el triunfo del padre se debió a un mérito exclusivamente individual. Sin embargo, es preciso hacer un análisis más a fondo, tanto de la historiografía de las misiones como del diario del jesuita alemán, para poder descubrir otros aspectos que expliquen de manera más precisa y detallada las razones por la cuales se logró una relativa prosperidad.

Como toda investigación histórica, es preciso señalar la metodología que se utilizó para llevar a buen puerto el trabajo. El funcionamiento interno de las misiones jesuitas ha sido abordado por diversos especialistas en historia de la Iglesia. Desde los estudios realizados por Herbert Eugene Bolton a inicios del siglo XX, las reducciones de la Compañía fueron definidas como poblaciones ubicadas en las regiones fronterizas de la Corona castellana; en estos estudios, la personalidad y las acciones del misionero era lo que más se destacaba.⁴ Es por ello que hemos decidido utilizar la propuesta realizada por los historiadores Robert H. Jackson y Erick Langer, la cual es conocida como la “Nueva Historia Misional.” Dicha escuela comparte métodos de la historia social, la historia desde abajo y la etnohistoria, las cuales permiten a los especialistas de las misiones analizar con mayor profundidad el impacto que tuvo la política de la congregación, la organización social y económica de los diversos grupos indígenas americanos.⁵ Estas repercusiones se vieron reflejadas en el impacto cultural de los indios, la modificación o adaptación de algunas de sus costumbres, el nuevo modo de vida, estrategias de resistencia frente al nuevo orden, entre otros. Es por ello que a partir de estas perspectivas, las misiones pueden ser vistas como lugares de interacción entre grupos indígenas y misioneros, en donde ambos tenían que adaptarse a circunstancias específicas. Gracias a esta disciplina histórica, podré entender los distintos factores que llevaron al padre Fritz a actuar de determinada manera, y motivos más acertados para la realización de su objetivo espiritual respecto a los jesuitas que lo precedieron.

Es importante señalar la estructura que tendrá el presente trabajo. En primer lugar incluiré, en esta introducción, un apartado en el cual hablaré sobre la historiografía que se utilizará dentro de la investigación sobre el desarrollo de las misiones jesuitas de Maynas, incluyendo lógicamente la información que enfatiza la labor de Samuel Fritz. Este análisis historiográfico también forma parte de la metodología que sustenta la investigación. En el primer capítulo trataremos varios subtemas: la región amazónica peruana, territorio donde se asentaron las misiones de Maynas; el modo de vida que los grupos indígenas locales practicaban, haciendo énfasis en el grupo omagua, el cual atendió espiritualmente Fritz; la

⁴ Ver Erick Langer y Robert H. Jackson (eds.), “Introduction”, en *The New Latin American Mission History*, University of Nebraska Press, 1995, p. X.

⁵ *Ibid.*, p. IX.

fundación de la Real Audiencia de Quito y su obispado, los cuales eran centros políticos, religiosos y administradores de la evangelización jesuita en la región amazónica. También se analizarán algunos de los métodos espirituales utilizados en los primeros intentos de evangelización en el territorio, haciendo énfasis en algunas pautas establecidas por los Concilios Provinciales de Lima y los Sínodos de Quito, las cuales intentaban unificar el proceso evangelizador de las reducciones administradas por el clero regular.

El segundo capítulo comenzará con un breve análisis del asentamiento de las misiones franciscanas en la región amazónica. Esto es importante puesto que estas se fundaron con anterioridad a las jesuitas. Se tratará el asunto de los objetivos generales de los jesuitas en América y el perfil que los operarios debían cubrir para realizar una buena labor evangelizadora. Seguidamente, se desarrollará un apartado sobre la evolución misional en Maynas, administrado ya por los jesuitas a partir de 1638, donde tuvieron que buscar la manera de solventar la estabilidad de los primeros pueblos.

En el tercer capítulo habrá dos apartados: en uno se hablará sobre el segundo período misional, caracterizado por la llegada de misioneros jesuitas europeos que no provenían precisamente de la Corona española, sino de otros lugares como el Sacro Imperio. En esta coyuntura, ocurrió la llegada de Samuel Fritz a la región de Maynas. Así pues, en el segundo apartado, se revisará el arribo del alemán al Nuevo Mundo y al territorio amazónico, y las primeras fundaciones misionales que realizó entre los indios omaguas.

Finalmente, en el cuarto capítulo, se profundizará el tema de las estrategias misionales utilizadas específicamente por Fritz, y las dificultades que tuvo que enfrentar para llevar a cabo sus objetivos. Dentro de este conjunto, se destacará el problema de las invasiones portuguesas que sufrieron las misiones del alemán. Éstas tenían el objetivo de obtener mano de obra esclava para los territorios brasileños. Considero necesario resaltar esta situación, puesto que constituyeron una característica peculiar en la vida misional del jesuita en estudio, respecto a otros misioneros de la región.

A pesar de que nuestra investigación tiene la intención de analizar un caso misional en particular, se puede tener, a través de ella, una mirada global sobre las reducciones jesuitas en América, ya que podemos notar algunas semejanzas y diferencias al comparar

distintas regiones en donde estas se asentaron a lo largo del período colonial. Gracias a este tipo de análisis, podemos tener una visión más compleja sobre el fenómeno misionero en América.

El análisis historiográfico sobre el conjunto misional de Maynas

Para entender el sistema misional en la región del Marañón español o Maynas, es indispensable conocer la historiografía que se ha escrito sobre ella. Los autores que han elaborado textos sobre estas misiones se han basado principalmente en el análisis de las crónicas y relatos que dejaron los padres jesuitas. En éstas se desarrollaron algunas de las dificultades que padecían los pueblos fundados en cuanto a su estabilidad, así como los avances que se iban consolidando, respecto a la enseñanza de la fe cristiana y al proceso de evangelización. Según Manuel Marzal, la crónica jesuita en sí, era una relación que el misionero o superior enviaba anualmente al General de Roma sobre la vida interna, el trabajo pastoral o misional y los sucesos más importantes que ocurrían en un Colegio de la Compañía⁶ o en determinadas reducciones. Estos informes podrían presentarse de varias maneras: a través de cartas, historias “naturales”, que hablaban sobre el medio físico de la región donde se asentaba una Provincia, libros de oficio pastoral, historias de misiones, memorias de viajes o diarios personales.⁷ Así pues, fueron varios los padres que escribieron o dejaron alguna crónica o diario en los que describían a los indios amazónicos y las actividades que se realizaban en las reducciones.

Para el caso de Maynas, algunos de los misioneros que dejaron algún escrito fueron Francisco de Figueroa, Manuel de Uriarte, Pablo Maroni, Juan Magnin, y el mismo Samuel Fritz.⁸ Es importante aclarar que en la presente investigación, estos textos no constituyen el

⁶ Manuel Marzal, “Los jesuitas y las misiones americanas”, en *La Utopía Posible: Indios y jesuitas en la América Colonial*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992, p. 22

⁷ *Ibid.*, p. 23

⁸ Algunas de las crónicas jesuitas de la región de Maynas son las siguientes: Francisco de Figueroa, *Informes Jesuitas en el Amazonas (1660-1684)*, Iquitos, Ed. Monumenta Amazónica, 365 pp. Samuel Fritz, *Diario del padre Fritz*, presentado por Hernán Rodríguez Castelo, Quito, Academia Ecuatoriana de la Lengua, Academia Nacional de Historia del Ecuador, 1997, 154 pp. Juan Magnin, *Breve descripción de la Provincia de Quito, en la América Meridional y de sus Misiones de Succumbios de Religiosos de S. Franc.o, y de Maynas de PP. De la Comp. a de Jhs a las orillas del Gran Rio Marañón, hecha para el mapa que se hizo el año 1740*, Quito,

principal eje bibliográfico, a excepción del diario de Fritz. Aun así, es preciso hacer mención de estos documentos puesto que las obras historiográficas representativas sobre la región de Maynas retoman los hechos narrados por los religiosos.

Podemos clasificar las obras historiográficas de nuestra área de estudio según el período en el cual fueron escritas. Para el período colonial tenemos la *Historia Moderna de Quito* del padre jesuita Juan de Velasco, escrita en 1789, y la *Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón Español* del padre español José Chantre y Herrera. No conocemos el año exacto en que se ubica esta segunda obra, pero si sabemos que el autor es contemporáneo de Velasco. Para el siglo XIX tenemos la obra del obispo e historiador ecuatoriano Federico González Suárez, titulada *Historia General de la República del Ecuador*, publicada durante la década de 1890. Al interior de esta magna obra, dividida en siete volúmenes, se encuentra un libro dedicado al período colonial, en el que hay un apartado dedicado a las misiones amazónicas jesuitas en el oriente ecuatoriano. Finalmente, ya en el siglo XX, se publicó la obra llamada *Historia de la Compañía de Jesús en el reino de Quito*, del padre español José Jouanen. Esta obra es muy parecida a la de Chantre y Herrera, puesto que también hay un intento de analizar a las misiones jesuitas desde su inicio hasta su extinción.

Considero que estos cuatro textos son los que analizan mayormente, tanto a las misiones en general como a la obra del padre Fritz. Nos hablan desde la fundación de las misiones hasta la expulsión jesuita de 1767. El texto que nos permite establecer una cronología del desarrollo de la labor misional en el territorio de Maynas, el cual fue publicado, entre los años de 1788 y 1791, es el que escribió el jesuita ecuatoriano Juan de Velasco.⁹ Se trata de la obra *Historia del Reino de Quito*.¹⁰ Este texto se encuentra dividido

Sociedad Ecuatoriana de Investigaciones Históricas y Geográficas, 1989, 67 pp. Pablo Maroni, *Noticias Auténticas del famoso Río Marañón y misión apostólica de la Compañía de Jesús de la Provincia de Quito en los dilatados bosques de dicho río*, Iquitos, Monumenta Amazónica, 1988, 565 pp. Manuel Uriarte, *Diario de un misionero de Maynas*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 2 volúmenes.

⁹ El padre Velasco nació en el año de 1727 en Riobamba y murió en 1792 en Faenza, Italia. Isaac J. Barrera, "Juan de Velasco" en *Historiografía del Ecuador*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1956, p. 30. Cabe destacar que los biógrafos por excelencia del padre Velasco son el padre José Jouanen y el historiador Leónidas Batallas. Ver Alfredo Pareja Diezcanseco, "Introducción" en Juan de Velasco, *Historia del Reino de Quito*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1981, p. XIX.

en tres volúmenes. En el primero se habla sobre la Historia Natural de Quito, es decir, las condiciones físicas del territorio y la naturaleza; en el segundo se trata la historia de los primeros pueblos indígenas del territorio quitense, así como también se revisa el proceso de la conquista española. Finalmente, en el tercer texto, titulado *Historia Moderna del Reino de Quito*, el autor analiza lo que pasó después de este proceso, con el establecimiento de nuevas provincias y gobiernos.¹¹ Para algunos historiadores, como el ecuatoriano Gabriel García Cevallos, la obra del padre Velasco pasó de ser una crónica a una historia, puesto que a partir de la narración informativa de los hechos presentados, realizó una descripción más reflexiva y además guardó distancia de su propio punto de vista respecto a estos mismos.¹²

En el libro quinto del tercer volumen, titulado “Provincias del Marañón y sus misiones que componen un solo y dilatado gobierno”, Velasco nos habla sobre el desarrollo, los progresos y las dificultades que tuvieron las misiones jesuitas en el río Marañón. Para ello, toma como referencia las crónicas que escribieron los jesuitas que se dedicaron al proceso de evangelización en la región en distintos períodos, tales como Francisco de Figueroa, Manuel Rodríguez, Samuel Fritz, Pablo Maroni, Juan Magnin, entre otros. Es importante señalar que el padre Velasco no conoció personalmente estas misiones, por lo que solo se basó en testimonios de misioneros que sí estuvieron presentes en Maynas. Después de ofrecernos una valiosa serie de antecedentes sobre los primeros viajes y descubrimientos españoles en el territorio amazónico¹³, nos marca un hecho puntual que provocó la llegada de los jesuitas a la tierra de los indios maynas: la rebelión indígena de 1635, que destruyó el poblado español de San Francisco de Borja¹⁴, y señala que serían los padres de la Compañía quienes se encargarían de apaciguar y evangelizar a los indios rebeldes. Con el correr de los años, las misiones se irían extendiendo hacia el sur del río Marañón, hasta la frontera con los

¹⁰ La edición que usaremos para la presente investigación es la que publicó la Biblioteca Ayacucho, la cual se basa en las publicaciones del padre Aurelio Espinosa Polit y que salió a la luz en el año de 1941, y de la Casa de la Cultura Ecuatoriana de 1979.

¹¹ *Ibid.*, pp. 35-39.

¹² Gabriel Cevallos García, “El padre Juan de Velasco y el paso de la crónica a la historia” en *Reflexiones sobre la Historia del Ecuador. Primera Parte*, Quito, Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, Vol. 35, Banco Central del Ecuador, 1987, pp. 79 y 97.

¹³ Juan de Velasco, “Libro Quinto: Provincias del Marañón y sus misiones que comprenden un solo y dilatado gobierno” en *Historia Moderna del Reino de Quito*, *op. cit.*, pp.460-472. El jesuita menciona las expediciones de Gonzalo Pizarro, Pedro de Ursúa, Lope de Aguirre, y la de Diego de Vaca de Vega, quien es el fundador del primer poblado español en el territorio de Maynas, San Francisco de Borja, en 1619.

¹⁴ *Ibid.*, p. 475.

territorios portugueses. Para establecer una línea cronológica del desarrollo de las misiones jesuitas, el padre Velasco divide la labor misional en tres períodos: 1638-1683: inicio del establecimiento de las reducciones; durante este período hubo varios padres que fueron asesinados por grupos indígenas, 1683-1727: etapa de consolidación misional; dentro de este período se encontró evangelizando el padre Samuel Fritz y 1727-1768: etapa de auge misional, las misiones se encontraban en su máximo esplendor cuando llegó el decreto de expulsión emitido por el rey Carlos III.¹⁵ En cada uno de los períodos, el padre Velasco muestra listas de los indígenas que fueron evangelizados, así como de los nombres de los jesuitas que llegaron en cada período. En el primer capítulo veremos con más detalle el asunto de los grupos amazónicos.

Finalmente, otro punto que toca el padre Velasco es el de las dificultades que sufrieron los padres de la Compañía en las misiones amazónicas. Entre ellas se encontraban las invasiones portuguesas, que afectaron la estabilidad de las reducciones de Fritz; las rebeliones de algunos grupos indígenas que se resistían a reducirse en poblados y regresaban a la vida nómada, y las epidemias que se desataron en la región a finales del siglo XVII y a mediados del siglo XVIII. Es preciso mencionar que el padre Velasco tenía una intención personal para escribir su obra. Recordemos que él fue un jesuita que le tocó sufrir el proceso de expulsión en 1767, por lo que fue alejado de su región de origen. Por esta razón, sintió los deseos de reivindicar el territorio quitense, y al mismo tiempo remarcar su identidad política; qué mejor manera de hacerlo que escribiendo su historia. Otro motivo por el cual también pudo escribir su texto, es el que nos ofrece el historiador Leónidas Batallas, quien al retomar una carta escrita por Velasco y dirigida al Secretario de Estado español Antonio Porlier, señala que fue por una orden del rey borbón Carlos III¹⁶, quien quería conocer a mayor profundidad la región de Quito.

La siguiente obra historiográfica del eje bibliográfico es la obra titulada *Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón Español (1637-1767)*, escrita por el jesuita español José Chantre y Herrera. Sabemos que este personaje fue un religioso contemporáneo al padre Juan de Velasco, por lo que la historia debió ser escrita durante la

¹⁵ *Ibid.*, pp. 506-512.

¹⁶ Alfredo Pareja, *op. cit.*, pp. XXVI y XXVII.

segunda mitad del siglo XVIII. El religioso español radicaba en España, y se encargó de recopilar el trabajo brindado por algunos misioneros que estuvieron en la zona amazónica. Tenemos información muy escueta respecto a la biografía del padre Chantre. Se sabe que nació en la población de Villabrajima, en la provincia de Palencia, en el año de 1738, y murió en 1801 en Piacenza, Italia.¹⁷ En la dedicatoria y en el prólogo del texto, el jesuita nos habla sobre las intenciones que tenía al escribir su historia, y también sobre las dificultades que se le presentaron al redactarla. En primer lugar, la obra dedicada a San José, tiene la intención de revindicar la labor de la Compañía de Jesús y de los mismos misioneros que pasaron una gran cantidad de años evangelizando en la región amazónica.¹⁸ En el momento en que se escribió la obra, Chante señala que las misiones de Maynas se encuentran casi destruidas y en el olvido, por lo que es preciso contar las hazañas y frutos evangelizadores de los que gozaron antaño, para que de esta manera puedan ser valoradas y recordadas por el mayor tiempo posible. A su vez, también menciona que con este texto los jesuitas desterrados podrán tener algo de consuelo¹⁹, al poder recordar las obras evangelizadoras realizadas. Respecto a las fuentes utilizadas, el autor señala que llegaron a sus manos algunos textos y crónicas que hablaban sobre las misiones de los indios maynas en el Marañón, así como también le informaron algunos jesuitas que habían trabajado en la región, los cuales se encontraban en el exilio. Sin embargo, no menciona nombres específicos de dichos cronistas que le entregaron sus valiosos documentos. Otra parte que es importante retomar son las dificultades que el padre Chantre enumera, en el proceso de redacción de su historia. Por ejemplo, señala que muchos términos utilizados por los indígenas del Marañón no los comprendía, también menciona que era complicado establecer una cronología precisa del desarrollo misional, puesto que algunas fuentes se encontraban incompletas.²⁰ Por utilizar fuentes de primera mano, el padre Chantre consideraba que su obra era auténtica. Sin embargo, no hay que dejar de lado, que al igual que el padre Velasco, el autor no conoció en persona las misiones jesuitas de la Amazonía ecuatoriana.

¹⁷ Aurelio Elías Mera, "Prólogo", en José Chantre y Herrera, *Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón Español (1637-1767)*, Madrid, Imprenta Avrial, 1901, p. VII.

¹⁸ Chantre y Herrera, "Dedicatoria del Autor", *op. cit.*, p. IX.

¹⁹ *Ibid.*, p. X.

²⁰ *Ibid.*, pp. XI y XII.

La siguiente obra representativa en nuestro recorrido historiográfico, es la famosa *Historia General de la República del Ecuador*²¹, compuesta por siete volúmenes, cuyo primero vio la luz en 1890, por el obispo ecuatoriano Federico González Suárez. Este historiador nació en Quito en el año de 1844 y murió en la misma ciudad en 1917²²; en 1862 entró al noviciado de la Compañía de Jesús en el que permanecería alrededor de diez años. Posteriormente sería electo obispo de Riobamba en 1894 por el papa León XIII, de Ibarra en 1895 y sería nombrado arzobispo de Quito en 1906, por el papa Pío X. Citando a Isaac J. Barrera, la historia de González Suárez está llena de documentación obtenida en archivos civiles y eclesiásticos de las diócesis ecuatorianas, de análisis sobre los datos históricos utilizados, y se busca la comprobación de los hechos y testimonios brindados.²³ Esto puede enmarcarse como una novedad, en el uso de fuentes, respecto a las obras de Velasco y Chantre y Herrera. La intención del obispo ecuatoriano era, pues, ofrecer una Historia del Ecuador lo más auténtica posible.

En el apartado “Misiones de los Padres de la Compañía de Jesús”, que se ubica en el libro o volumen quinto titulado “La Colonia. Desde la fundación de la ciudad de Quito en 1534 hasta el año de 1809: sucesos que en ese transcurso de tiempo acaecieron en las provincias trasandinas”, el obispo Suárez se encarga de revisar el inicio de las misiones religiosas que se conformaron en el territorio amazónico ecuatoriano para evangelizar a los indios. Destacaban las misiones franciscanas y las jesuitas, las cuales tendrían la intención de pacificar a los grupos locales y reducirlos a la obediencia, a través de la fundación de pequeños pueblos o reducciones. González señala que la primera misión jesuita establecida en la región amazónica ecuatoriana, fue la del padre Rafael Ferrer, quien trabajó con los

²¹ González Suárez, Federico, *Historia General de la República del Ecuador. La Colonia o el Ecuador durante el gobierno de los Reyes de España (1534-1809)*, Tomo IV, Guayaquil, Ariel, Biblioteca de Autores Ecuatorianos, 1970, 171 pp. Para la presente investigación, se utilizó la publicación de la Colección “Clásicos Ariel”.

²² Isaac J. Barrera, “Federico González Suárez”, *op. cit.*, p. 59. Citando a este autor, el obispo ecuatoriano nació en una coyuntura histórica importante para la nación ecuatoriana, puesto que se estaba gestando la separación política y militar respecto del régimen colombiano durante el año de 1845. Por esta razón, en la conciencia de los ecuatorianos liberales se gestaba un gran nacionalismo patriótico. La obra de Suárez puede enmarcarse también en una intención reivindicativa de la nación ecuatoriana. *Ibíd.*, p. 61. Por otro lado, el historiador Cevallos García señala que González Suárez realizó continuos viajes a Europa y gracias a ello, profundizó sus conocimientos en otras disciplinas y temas como la filosofía de la cultura, la fenomenología, la axiología y la importancia del contexto histórico para entender los fenómenos históricos. Gabriel Cevallos, “Monseñor Federico González Suárez y su providencialismo agustiniano”, *op. cit.*, p. 174.

²³ Barrera, *op. cit.*, p. 67

indios cofanes. Por otro lado, da cuenta del viaje del capitán portugués Pedro de Texeira y los jesuitas españoles Cristóbal de Acuña y Andrés de Artieda sobre el río Marañón, acción que legitimaría la acción misional de los jesuitas españoles en esa región, por haber participado en un nuevo viaje de exploración sobre el territorio amazónico.²⁴

En el penúltimo apartado del libro quinto, el autor relata la manera en que se desarrollaron las misiones jesuitas en la zona de Maynas. Señala la relativa facilidad que tuvo el gobernador Diego Vaca de Vega para establecer la ciudad de Borja, puesto que los indios maynas eran dóciles. Sin embargo, los jesuitas entraron a evangelizar esta zona como consecuencia de la rebelión indígena de 1635, organizada por dicho grupo nativo. Esta situación marcó una gran contradicción respecto a las consideraciones que los civiles españoles tenían sobre la personalidad de la etnia mayna. González señala las dificultades geográficas, físicas y materiales que sufrieron los jesuitas para realizar su labor evangelizadora. Las de tipo físico eran las grandes distancias a las que se encontraban las misiones, la falta de buenos caminos para acceder a ellas, los “rápidos” que caracterizaban los afluentes fluviales, el insoportable clima caluroso y la gran cantidad de insectos ponzoñosos que había.²⁵ Los inconvenientes, ya al interior de las misiones, eran: la gran variedad de idiomas indígenas que existían en la zona del Marañón, las rebeliones periódicas que los indios realizaban, el abandono de los pueblos fundados y las invasiones portuguesas, destinadas a la captura de indios para venderlos como esclavos.²⁶ El autor resalta el trabajo que realizó Samuel Fritz, en su intento por proteger a los omaguas de las expediciones portuguesas. Menciona que ningún misionero del Marañón alcanzó tanta celebridad como Fritz, por las virtudes que éste tenía: “su constancia inquebrantable, su serenidad y tranquilidad, y su paciencia a toda prueba”.²⁷ Finalmente, en el último apartado del libro quinto, el autor relata la aplicación del decreto de expulsión de la Compañía en 1767. Señala el decaimiento que tuvieron las misiones establecidas en el Marañón, como consecuencia de la nueva administración ejercida por miembros del clero secular. Dicho clero no estaba acostumbrado al trabajo misional como las órdenes religiosas, ni tenían la formación

²⁴ Federico González Suárez, *op. cit.*, p. 72. Dicha información se encuentra en un apartado anterior, titulado “Las misiones en la región oriental”.

²⁵ *Ibid.*, p. 90.

²⁶ *Ibid.*, p. 105.

²⁷ *Ibid.*, p. 110.

necesaria para hacerse cargo de ello, por lo que dejarían a las misiones a su suerte. Posteriormente, en otro apartado, el autor señala el establecimiento del obispado de Maynas, así como la fundación de una nueva provincia bien definida, a fines del siglo XVIII.

La última obra es la *Historia de la Compañía de Jesús en la antigua provincia de Quito*²⁸, dividida en dos grandes volúmenes, del padre José Jouanen, publicada entre los años de 1941 y 1943. Sobre la vida del autor tenemos información relativamente escasa. Nació en Belset, Francia en 1860, y moriría en el puerto de Guayaquil por el año de 1952²⁹; en el año de 1894 llegó a Ecuador en donde se encargó de dar clases en el Colegio Máximo de la Compañía, y posteriormente ocuparía el cargo de rector. Como el título de su obra lo indica, el jesuita Jouanen se encargó de redactar la historia de la Compañía desde su llegada al territorio ecuatoriano en el año de 1586; no se centró únicamente en el desarrollo de las misiones jesuitas de Maynas. Así pues, esta obra es muy extensa. Al igual que las obras historiográficas anteriores, el autor utilizó como fuentes principales las crónicas de los misioneros del Maraón, los cuales pudo haber consultado en el archivo de la Compañía en Quito. Para dicho momento, la mayor parte de estas fuentes eran inéditas. En el prólogo del primer volumen, Jouanen menciona que también se valió mayormente de textos como la *Historia Moderna del Reino de Quito* del padre Juan de Velasco y *el Diario de un Misionero de Maynas* del padre Manuel Uriarte.³⁰ Por otro lado, dentro del mismo apartado, Jouanen señala que el motivo principal por el cual escribió su *Historia*, se centra en la reivindicación de los jesuitas que trabajaron fervientemente en la antigua provincia de Quito, ya que lograron avances importantes dentro de la esfera evangelizadora. Remarca que muchos de ellos sufrieron incluso el martirio en la selva amazónica para poder conseguirlo.³¹

Una vez analizadas, en términos generales, las fuentes bibliográficas que ocupé en mayor medida para la investigación, el siguiente apartado está dedicado a revisar lo que esta misma historiografía nos dice sobre la obra de nuestro jesuita en cuestión. Es decir, aquella

²⁸ Jouanen, José, *Historia de la Compañía de Jesús en la antigua provincia de Quito 1570-1774*, Tomo 1, Quito, Ed. Ecuatoriana, 1943.

²⁹ Revisar Rodolfo Pérez Pimentel, "José Jouanen" en *Diccionario Biográfico de Ecuador*. Disponible en: <<http://www.diccionariobiograficoecuador.com/tomos/tomo9/j1.htm>>

³⁰ José Jouanen, "Prólogo", *op. cit.*, p. 7.

³¹ *Ibid.*, p. 5

que nos muestra los rasgos con que han sido considerados sus logros misionales y su personalidad llena de virtudes.

Los discursos historiográficos sobre la vida y obra de Samuel Fritz.

Puede afirmarse que algunos elementos sobre las acciones del padre Samuel son variados; las obras que lo han abordado responden a intereses y contextos específicos. Sin embargo, si se pueden notar algunas tendencias entre ellas. Sobre todo aquella que enaltece la labor que el alemán realizó durante los años en que estuvo presente en las misiones. Comencemos la revisión, señalando primero las obras más antiguas y posteriormente las más contemporáneas.

En el apartado sobre las misiones de Maynas, dentro de la historia escrita por Juan de Velasco, se aborda en una pequeña sección la labor del padre Fritz. No se señalan datos biográficos específicos, ya que la intención del autor es dar cuenta de los frutos que obtuvo el religioso entre la etnia amazónica omagua. Es por ello que Velasco reconoce el elevado número de poblaciones fundadas por el alemán, y de esta manera da cuenta, ampliamente, sobre su trabajo de adoctrinamiento. El jesuita coloca la figura del alemán al lado de otros misioneros alemanes, cuya labor también sobresalió en el segundo periodo, como Enrique Richter, Wenceslao Breyer y Francisco Vidra.³² Sin embargo, la información que brinda sobre Fritz es más abundante, en cuanto a sus logros, que la de estos últimos. Así pues, da a entender que la labor de nuestro jesuita fue aún más sobresaliente.

El principal atributo que Velasco le otorga a Fritz es el de “apóstol de los omaguas”³³, puesto que se encargó de evangelizar personalmente a esta etnia. A su llegada, este grupo local no tenía un misionero propio. Como se mencionó antes, lo que a Velasco le preocupaba era justificar la labor de Fritz. Es por ello que nos ofrece cifras numéricas respecto a la cantidad de pueblos misionales que logró establecer: 40 pueblos con 40 mil habitantes.³⁴ Siguiendo con esta idea, Velasco no pasa desapercibido el proceso de elaboración del famoso

³² Juan de Velasco, “Resumen de la segunda época”, *op. cit.*, p. 501.

³³ *Ibid.*, p. 506.

³⁴ *Ibidem.*

mapa del Amazonas, el cual Fritz delineó durante los constantes viajes que realizó a través del curso principal del Amazonas, a la ciudad del Gran Pará, a Lima y a Quito. De esta manera, Velasco se encargó de resaltar algunos de las dotes personales que Fritz tenía, como era su amplio conocimiento geográfico de la región amazónica. El único dato biográfico preciso que el autor de la *Historia del Reino de Quito* menciona es la fecha de la muerte del alemán, la cual la sitúa en 1730.³⁵ Según Velasco, Fritz tenía 80 años al momento de su fallecimiento, por lo que podemos determinar que su año de nacimiento era 1650, aunque no lo mencione explícitamente.

La siguiente obra historiográfica importante es la del ya citado, Chantre y Herrera. Al igual que en el texto anterior, en este también hay una descripción, tal vez un poco más amplia, sobre el establecimiento de las misiones omaguas por Samuel Fritz. Sin embargo, una diferencia notable es que el autor nos ofrece una breve explicación sobre quiénes eran los miembros de este numeroso grupo y sus principales características. Otro asunto que se aborda es el de la composición y la localización de los pueblos que el alemán fundó, destacando las iglesias que Fritz construyó en sus primeras reducciones. Sobre la misión principal que fundó nuestro jesuita, San Joaquín de los Omaguas, Chantre señala que estaba situada en la desembocadura de un río llamado Guaraní³⁶, sobre el curso principal del Amazonas. De igual manera, menciona el trabajo realizado con otros grupos indígenas como los zurimaguas o yurimaguas, los ibanomas, los azuares, los lliras, entre otros. Un aspecto que es importante destacar es que Chantre señala que el padre Fritz se encontraba feliz por evangelizar a los omaguas, puesto que eran famosos por ser dóciles, atentos y generosos.³⁷ Es probable que el padre Fritz considerara favorable dicha situación para el trabajo de evangelización, puesto que los nativos aceptarían de buena manera la nueva religión si no se comportaban de manera hostil.

La siguiente obra en la cual nos encontramos con algunas virtudes del padre Samuel es en el apartado sobre las misiones jesuitas amazónicas en la *Historia General de la República del Ecuador*, del obispo ecuatoriano González Suárez. A mi consideración, es en

³⁵ *Ibid.*, p. 507.

³⁶ José Chantre, "Capítulo IX: Pasa el P. Samuel Fritz a los omaguas y hace varias reducciones de esta nación", *op. cit.*, p. 297.

³⁷ *Ibidem.*

este texto donde la figura de Fritz se magnifica aún más, no por la cuestión numérica de indios adoctrinados o por las estrategias misionales utilizadas, sino por las virtudes y méritos personales que caracterizaban al jesuita. Considero necesario citar textualmente una parte del texto escrito por el obispo González para que esta idea sea vista con mayor claridad:

Más ninguno entre los misioneros jesuitas del Marañón alcanzó tanta y tan merecida celebridad como el Padre Samuel Fritz: fue natural de Ornavia en Bohemia; vino muy joven todavía a América; entró a las misiones, y en las misiones acabó su vida en avanzada y achacosa vejez: redujo y evangelizó principalmente a los Omaguas de las islas del Marañón, en las cuales logró formar hasta treinta y ocho poblaciones [...] Destruída la misión de los Omaguas, el padre Fritz se estableció en Jéberos y allí terminó su vida [...]

Durante cuarenta años se mantuvo retirado en las montañas: recorrió todos los ríos y visitó muchas veces todas las reducciones [...]

Poseía el padre Samuel Fritz dos grandes virtudes: una constancia inquebrantable y una paciencia a toda prueba.³⁸

El fragmento anterior se encuentra en la parte donde el obispo se dedica a señalar las dificultades padecidas por los jesuitas de Maynas durante la fundación de sus reducciones. Es interesante que lo señale en esta parte, pues pareciera que el jesuita Fritz hubiera sido el único misionero capaz de superar y adaptarse a las condiciones adversas de la región. Una de las principales dificultades señaladas por el autor, la cual será abordada con detenimiento en el capítulo siguiente, fue el conjunto de invasiones portuguesas que hostilizaban a los pueblos cristianizados. Serían las misiones de Fritz las que padecerían en mayor medida esta problemática.

A pesar de las virtudes que le atribuye al jesuita alemán, como su constancia y paciencia, él mismo llega a la conclusión de que no pudo lograr íntegramente su objetivo por factores externos y que no estaban a su alcance. Como el mismo autor lo menciona, las poblaciones omaguas fueron abandonadas como consecuencia de las invasiones portuguesas. Tal y como señalé anteriormente, es en esta obra en donde comienza a destacarse la labor del padre Samuel a partir de sus virtudes personales, y en adelante, la historiografía más reciente retomará dicho discurso.

³⁸ González Suarez, *op. cit.*, p. 109.

En la obra del padre Jouanen no se ofrecen muchos datos biográficos específicos sobre el jesuita alemán. Sin embargo, el autor da cuenta del contexto que rodeaba al padre Samuel durante su llegada a las misiones amazónicas. De esta manera, el autor destaca la visita misional, enviada por el obispo de Quito a las misiones del Marañón, don Alonso de la Peña y Montenegro, en 1686. Dicha visita se encargó de realizar un balance de las reducciones fundadas entre 1638 y 1686³⁹, y una de sus determinaciones fue el envío de nuevos misioneros. Entre estos se encontraría el padre Samuel Fritz. El autor coloca la llegada del jesuita como consecuencia de esta visita, la cual tuvo la intención de fortalecer las reducciones existentes, al promover la llegada de nuevos operarios. Por otro lado, al igual que Chantre, Velasco y González Suarez, al cual cita constantemente, Jouanen menciona el deseo que los indios omaguas tenían de recibir un misionero propio que los atendiera con mayor cercanía, así como también destaca el problema que tendrían con los portugueses, quienes los hostigaban constantemente.

La diferencia que encuentro en este texto respecto a las obras historiográficas anteriores, es que Jouanen no se queda únicamente con el establecimiento de las reducciones entre los omaguas, sino que también considera importante la fundación de misiones entre otras familias indígenas que aunque pertenecían a la nación omagua, tenían un nombre propio como los yurimaguas, aizuares e ibanomas.

Aparte de las obras historiográficas que nos dan cuenta de los progresos y dificultades del padre Fritz, considero necesario destacar específicamente la crónica de un misionero del Marañón, quien también resalta la obra del padre Samuel Fritz. Los textos historiográficos analizados anteriormente, también se basan en esta crónica. Se trata del jesuita Pablo Maroni⁴⁰, misionero de Maynas durante el siglo XVIII. Dicho religioso escribió una crónica que sería nombrada, posteriormente, como *Noticias Secretas del famoso río*

³⁹ Jouanen, "Capítulo 23: Expediciones a los jíbaros de Juan Lorenzo Lucero. Visita de las misiones", *op. cit.*, p. 488.

⁴⁰ Pablo Maroni era natural de Friul, en la región de Veneto en Italia. Nació en octubre de 1712 y llegó a Quito en 1724. Posteriormente ingresaría al territorio de las misiones de Maynas, en donde se encargaría de evangelizar a los indios yameos, hasta el año de 1731 cuando se retiraría por motivo de enfermedad. El jesuita escribió su crónica cuando se encontraba en sus misiones; ésta se encuentra dividida en tres partes: la geografía, la historia natural y la etnografía del Amazonas. Revisar a Jean Pierre Chaumeil, "Introducción" en Pablo Maroni, *Noticias auténticas del famoso Río Marañón y misión apostólica de la Compañía de Jesús de la Provincia de Quito en los dilatados bosques de dicho río*, Iquitos, Serie Monumenta Amazónica, 1988, pp. 13-17.

Marañón. Ésta fue escrita en el año de 1738 y publicada entre los años de 1889 y 1892 por el historiador español Marcos Jiménez de la Espada, en el Boletín de la Sociedad Geográfica de Madrid.⁴¹ En este texto se presentó por primera vez el famoso diario de viajes escrito por Samuel Fritz. El padre Maroni da cuenta de la labor del alemán. A pesar de que no ofrece datos biográficos específicos, si destaca que la misión de los omaguas fue “la más gloriosa que entabló el celo de la Compañía y destruyó la codicia de los portugueses del Gran Pará”⁴², ya que la labor del jesuita en estudio se centró también en contener las invasiones lusitanas sobre las reducciones. En las *Noticias Secretas*, el padre Maroni se encargó de compilar diversos textos y cartas escritos por los misioneros jesuitas del Marañón, para de esta manera reconstruir la historia y progresos de los pueblos cristianos. La obra comienza desde el establecimiento del padre Rafael Ferrer entre los indios cofanes, hasta el año de 1738, en el cual se encuentra presente Maroni en la región del Marañón.

En el capítulo tercero de la obra, titulado “Misión de los Omaguas, Yurimaguas, Aizuares, Ibanomas y otras naciones desde el Napo al Río Negro”, el jesuita se encarga de abordar el desarrollo de las misiones de Maynas entre 1666 y 1684.⁴³ Este período representa un antecedente pertinente a la llegada de Fritz, puesto que se establecieron las bases para la llegada de los nuevos misioneros, quienes arribarían como refuerzos. Maroni da cuenta de la fundación de reducciones entre los indios omaguas y sus distintas familias, como los yurimaguas, aizuares e ibanomas, quienes se ubicaban en el curso principal del Amazonas, entre los ríos Napo y Negro. Como el padre Fritz fue el misionero más reconocido en trabajar con dichos grupos, el autor decidió reproducir parcialmente su diario.

Cuando Maroni habla acerca de la obra de Fritz, no deja de resaltar las características y costumbres del grupo omagua. Los motivos por los cuales no se comenzó el establecimiento de una misión entre los omaguas fueron dos: las misiones de Maynas apenas se estaban estableciendo y, posteriormente, no habían suficientes operarios para atenderlas.⁴⁴ Aun así, podríamos decir que el proceso evangelizador comenzó en 1681⁴⁵, fecha en la cual

⁴¹ Hernán Rodríguez Castelo, “El P. Samuel Fritz y su diario”, en Samuel Fritz, *op. cit.*, p. 41.

⁴² Pablo Maroni, “Capítulo Tercero: Misión de los omaguas, yurimaguas, aizuares, ibanomas y otras naciones desde Napo al Río Negro”, *op. cit.*, p. 304.

⁴³ Jean Pierre Chaumeil, *op. cit.*, p. 20.

⁴⁴ Pablo Maroni, *op. cit.*, p. 308.

⁴⁵ *Ibidem*.

algunos omaguas se trasladaron al pueblo de Santiago de la Laguna donde se encontraba el superior de Maynas, Juan Lorenzo Lucero, para recibir el bautismo y algunas primeras enseñanzas sobre la doctrina cristiana. Con la llegada de Fritz, tendrían ya a su propio misionero.

Pasemos ahora a revisar la manera en que se ha concebido la obra de Fritz por parte de la historiografía más reciente. Hasta el momento, he encontrado una obra en la que se ofrecen datos biográficos un poco más precisos sobre el jesuita; este texto es el que nos presenta el reconocido historiador ecuatoriano, Hernán Rodríguez Castelo⁴⁶, en la parte introductoria de la edición del diario de viajes que utilizaremos a lo largo de esta investigación. Según dicho texto, el padre Samuel Fritz nació en Bohemia, tal vez en el pueblo de Ornavia, entre los años de 1650 y 1656; posteriormente entró a la Compañía de Jesús en 1673 y pasaría al continente americano en 1684.⁴⁷ Respecto al tema de la nacionalidad alemana de nuestro jesuita, es muy importante aclararlo, puesto que se pueden presentar algunas confusiones. Hay que tener en cuenta que, la mayor parte de la historiografía ha considerado la nacionalidad del jesuita como alemana. Siendo un poco más acertados, el asunto sería más bien lingüístico⁴⁸, puesto que el padre Fritz hablaba la lengua alemana. Pero también debemos tener en cuenta que hablar del término “lengua alemana” puede representar una abstracción⁴⁹, puesto que se deja de lado las variaciones lingüísticas regionales en la región que componía al Sacro Imperio Romano Germánico. Aun así, en términos prácticos, otorgarle el calificativo de alemán al padre Samuel no es algo incorrecto.

Aparte de señalar la fundación de sus primeras reducciones, Castelo destaca los viajes que el alemán realizó a través del curso amazónico. El primero de éstos se originaría como consecuencia de la enfermedad de hidropesía que Fritz sufrió en 1689; era necesario que

⁴⁶ El historiador Rodríguez Castelo nació en Quito en junio de 1933 y falleció, recientemente, en febrero de 2017. Entre sus principales reconocimientos, destacó como miembro de la Real Academia Española de la Historia, de la Real Academia Española de la Lengua y de la Academia Ecuatoriana de la Lengua. Se puede revisar su biografía en el siguiente enlace : https://www.ecured.cu/Hern%C3%A1n_Rodr%C3%ADguez_Castelo

⁴⁷ Hernán Rodríguez Castelo, *op. cit.*, p. 12. Según Federico González Suárez, el padre Fritz nació en 1654 y murió en 1726. González Suarez, *op. cit.*, p. 111.

⁴⁸ Se puede ver esta discusión en el texto de Simona Binkova “Mover las fronteras: los jesuitas bohemios en México que participaron en las expediciones a los ríos Gila y Colorado” en Karl Kohut y María Cristina Pacheco, *Desde los confines de los imperios ibéricos: los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas*, México, Universidad Iberoamericana, 2007, p. 443.

⁴⁹ Karl Kohut, “Introducción”, *op. cit.*, p. XVII.

llegara a un lugar más poblado para poder atenderse. Esta situación lo llevaría a realizar el recorrido de su misión principal, San Joaquín de Omaguas, a la ciudad portuguesa del Gran Pará. Fritz decidiría realizar el viaje a este lugar y no a Quito puesto que se encontraba a una distancia menor, y el camino a través del curso del Amazonas era más accesible hacia occidente. En el Pará, el jesuita llegó al colegio de la Compañía en donde fue atendido. Sin embargo, el gobierno portugués lo retendría poco más de un año, al considerarlo como un espía del gobierno español⁵⁰ que había sido enviado a revisar la cuestión de los límites territoriales entre las posesiones de ambas Coronas. Posteriormente Fritz tuvo que enviar algunas cartas al Procurador de Indias para que solicitase su liberación y pudiera regresar a sus misiones.

En la segunda parte de la introducción, el autor remarca la personalidad y a las virtudes que poseía Fritz, como causa de su triunfo misional. Retomando una carta del jesuita Wenceslao Breyer, el cual trabajó con Fritz, Castelo señala que muchos indios creían que el padre tenía dotes “divinos”, por lo que se mostraban gustosos al escuchar sus enseñanzas. Cita el siguiente fragmento: “Muchos de los indios llegaron a reconocer en el padre una especie de divinidad; se le atribuían los eclipses, los crecientes de los ríos y otros efectos prodigiosos de la naturaleza”.⁵¹ Otras características del jesuita que se remarcan eran su fortaleza, su serenidad para trabajar con los indios, el respeto que sentía hacia ellos, la relación amorosa que tenía hacia los mismos, su rechazo a la esclavitud y el quehacer de su labor sin interés alguno.⁵²

En una tercera sección, Castelo se encarga de mostrar la división en la que se presenta el famoso diario de viajes del padre Fritz, dentro de la cual se puede apreciar que varios fragmentos del mismo se perdieron. Los hechos narrados en esta parte del documento, fueron relatados por el jesuita Maroni. La primera parte del texto se sitúa entre 1689 y 1692, dentro de la cual Fritz narra dos de sus viajes: hacia la ciudad del Pará y otro de regreso en el cual no se detuvo en su misión, sino hasta el pueblo de Santiago de la Laguna, con la intención de dar cuenta de su misión; en la segunda parte se presenta una carta que Fritz escribió al visitador general Diego de Altamirano, en la cual narra lo ocurrido en su misión entre 1693 y

⁵⁰ Rodríguez Castelo, *op. cit.*, p. 13

⁵¹ *Ibid.*, p. 38.

⁵² *Ibid.*, p. 55.

1696. El relato continúa entre 1696 y 1702, y se interrumpe entre 1703 y 1707 para presentar unos apuntes que el jesuita realizó después de su visita a la Audiencia de Quito. Dicha sección fue relatada por el jesuita Maroni, por lo que se cree que este fragmento se perdió. El diario se reanuda, finalmente, entre 1708 a 1723. En dicho período, Fritz se convirtió en el padre superior de las misiones de Maynas, por lo que recibió las noticias y hechos de los jesuitas encargados del territorio omagua.

Otra edición castellana del diario de Fritz fue descubierta por el historiador inglés George Edmundson en 1902, en la biblioteca pública de Évora, en Portugal. Publicó el diario en inglés en el año de 1922. El manuscrito con el cual se topó, se titulaba “Mission de los Omaguas, Yurimaguas, Aysuares, Ibanomas, y otras naciones desde Napo hasta Río Negro, pero no tenía nombre de autor.⁵³ Esta obra pertenecía al Colegio jesuita del Pará, pero no se sabe a ciencia cierta sobre cómo pudo haber llegado ahí. Las razones pudieron haber sido varias: tal vez el mismo Fritz llevó, personalmente, alguna copia a dicho lugar, o tal vez otro religioso que conocía al alemán pudo haberlo hecho.

Al principio, se creía que el documento era novedoso, pero se trataba del texto presente en la obra del jesuita Maroni. Edmundson se encargó de realizar una división de los apartados en que se componía el diario, para lo cual se apoya en los subtítulos presentes en el documento mismo. Esta separación es un poco más detallada que la de Castelo. Los apartados eran los siguientes: 1. Pacificación y costumbres de los omaguas (parte narrada por Maroni), 2. Llegada de Fritz al Gran Pará, Viaje de Fritz a Lima, para solicitar ayuda militar y recursos (se incluyen documentos de Fritz, como sus Apuntes de la línea de demarcación entre los territorios de las Coronas española y portuguesa), 4. Carta de Fritz al visitador Diego Francisco de Altamirano, en la cual le explica el problema de los invasores portugueses, 5. Hechos que ocurren entre 1697 y 1703 (destaca la llegada de los padres Wenceslao Breyer y Carlos Brentano, misioneros auxiliares en las reducciones de Fritz, el levantamiento del cacique Payoreva, rebelión indiana más importante y la continuidad de las invasiones portuguesas), 6. Breve relación durante los años de 1703 a 1707 (sobresale el nombramiento de Fritz como superior de las misiones jesuitas de Maynas, la gestión que realiza para la entrada de nuevos misioneros, y la figura del padre Juan Bautista Sanna,

⁵³ Jean Pierre Chaumeil, *op.cit.*, p. 21.

nuevo responsable de los pueblos omaguas), 7. Prosigue el diario hasta 1723 (se remarcan las duras consecuencias ocasionadas por los bandeirantes portugueses, destacando el abandono de casi todas las reducciones fundadas por el alemán, se menciona también el traslado del jesuita al pueblo de Xéveros, y se habla un poco sobre el reagrupamiento de las etnias dispersas en nuevas reducciones, a partir del año de 1715).

Retomando la obra anterior, Castelo destaca el famoso mapa del Amazonas elaborado por Fritz, que se derivó de los constantes viajes que realizó a través de su curso. La primera versión de la carta geográfica se encontraba terminada en 1690, y se imprimió en Quito hasta el año de 1707, por el litógrafo jesuita Juan de Narváez. La finalidad del mapa era establecer el curso del Marañón y sus afluentes, y en segundo lugar, conocer el lugar en donde se encontraban las misiones jesuitas. También se agregaron los nombres de los grupos indígenas y el lugar en donde habitaban. El padre Maroni señala que dicho mapa era “el primero científicamente trazado, con observaciones astronómicas y llevando por miras principales la más exacta descripción hidrográfica de aquel vastísimo territorio.”⁵⁴ El historiador ecuatoriano realiza un resumen general de los puntos sobresalientes en el diario escrito por el alemán; en él podemos apreciar las dificultades que las misiones conformadas por omaguas y yurimaguas padecieron, tales como la multicitada invasión portuguesa y algunas rebeliones o amotinamientos indígenas, incitados por caciques.

Otro aspecto que retoma el autor ecuatoriano es el de la personalidad y las virtudes individuales de Fritz, tales como su serenidad y paciencia, el gran ánimo que lo motivaba a hacer su labor, el desinterés personal para realizar su ministerio y la gran fortaleza física y espiritual⁵⁵, que le permitía soportar las privaciones y hostilidades del ambiente amazónico. Al igual que en la obra del obispo González Suárez, este texto trata de reivindicar la figura del jesuita Fritz como un personaje sobresaliente en la historia de la nación ecuatoriana. Así pues, Castelo realiza una especie de presentación del diario del jesuita alemán, al cual caracteriza como un documento en el que sobresale la defensa que el alemán realizaba sobre los límites territoriales que pertenecían a la corona de Castilla, en los cuales se encontraban sus reducciones indígenas, respecto a los portugueses.⁵⁶ Ésta es la razón por la que se ha

⁵⁴ *Ibid.*, p. 64.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 35 y 36.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 50.

concebido a Fritz como el “máximo defensor de los límites españoles.” Otro historiador ecuatoriano que también realizó esta interpretación fue el jesuita Jorge Villalba Freire⁵⁷, quien define al alemán como “el más insigne defensor de nuestros límites en 1700 fue sin duda el [...] padre Samuel Fritz, que obtuvo venir al Reino de Quito en 1655, fue destinado a Maynas y perseveró en esas misiones por 18 años, hasta morir entre sus queridos indios”.⁵⁸ Dicho historiador menciona que, en términos generales, los misioneros jesuitas en el oriente amazónico son recordados por la defensa que realizaban sobre el territorio nacional ecuatoriano. A mi parecer, la interpretación que realiza Villalba podría ser cuestionada, puesto que al momento de la labor de Fritz, la nación ecuatoriana aún no existía.

Me gustaría mencionar también la obra de 2014 del antropólogo español Ferrán Cabrero Miret⁵⁹ titulada *Omaguas. Cataclismo Amazónico*, en donde se encarga de reconstruir la historia de la nación omagua desde el origen de sus primeros pobladores hasta su presencia en la actualidad. En dicho texto, Cabrero menciona que todas las épicas requieren a su propio héroe⁶⁰, y para este caso, se vio representado en la figura del padre Fritz. Respecto a la obra de nuestro jesuita, Cabrero destaca el informe que el alemán escribió al padre visitador Diego Francisco de Altamirano, en el cual daba cuenta de los pueblos que había fundado. Es en este documento en el cual, el padre Samuel asevera haber fundado 38 reducciones, siendo la más importante San Joaquín de los Omaguas, fundada en 1686.⁶¹ Para Cabrero, las actividades generales que realizó nuestro jesuita se limitaban a tres: la evangelización del grupo omagua, el mantenimiento del territorio amazónico que pertenecía a la Corona española y la detención de la captura de indígenas por los portugueses, quienes los venderían como esclavos.⁶² A partir de estos tres ejes, podemos darnos cuenta que la labor del alemán se encontraba extendida hacia una perspectiva más allá

⁵⁷ Historiador jesuita, miembro de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

⁵⁸ Jorge Villalba, “Las misiones jesuitas en la Amazonía”, en Jorge Moreno Egas (coord.), *Radiografía de la Piedra. Los jesuitas y su templo en Quito*, Quito, FONSAL, 2008, p.52.

⁵⁹ Ferrán Cabrero es sociólogo de formación, tiene un diplomado en estudios culturales, y es doctor en Arqueología Prehistórica. Sus temas de especialización son los movimientos sociales, la gestión cultural y la cooperación internacional para el desarrollo en la América Latina y en el África subsahariana. Véase en: <<http://www.celadel.org/textos/FerranCabrero.pdf>>

⁶⁰ Ferrán Cabrero Miret, “Caleidoscopio Omagua. De los diarios jesuíticos a la etnografía moderna”, en *Omaguas. Cataclismo Amazónico*, Tesis para acceder al título de Doctor en Arqueología Prehistórica, Departamento de Prehistoria, Universidad Autónoma de Barcelona, 2014, p. 162.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ibid.*, p. 165.

de la eclesiástica; también se situaba en un contexto que respondía a determinadas coyunturas políticas respecto a la defensa del territorio perteneciente a la Corona castellana.

Para concluir con este apartado historiográfico, me gustaría mencionar la gran importancia que ha tenido la consulta de una fuente de primera mano, como lo es el diario del padre Fritz. Si bien gran parte del texto no está escrito en forma de carta anua o en una crónica como la de sus antecesores en la región amazónica, contiene elementos que indiscutiblemente sirvieron para informar a las autoridades españolas en Perú y Quito de la situación social y económica en la que se encontraban sus pueblos de misión. Por otro lado, en la introducción realizada por el padre Pablo Maroni, se señalan algunas de las características representativas del grupo que evangelizó, el omagua. Por estas razones el diario de Fritz puede ser considerado como una crónica misionera. A través de él, podemos conocer también parte de los hechos o acontecimientos históricos que ocurrían en la región de la Amazonía peruana y ecuatoriana a fines del siglo XVII y principios del XVIII, como el mismo proceso de evangelización de los indios amazónicos, las invasiones portuguesas sobre los pueblos de misión, que a fin de cuentas representaban los conflictos políticos de las autoridades españolas y portuguesas, así como también la supervivencia de las reducciones cristianas. Encontramos algunos nombres de virreyes, superiores jesuitas, curas de otras órdenes religiosas y grupos indígenas amazónicos, los cuales interactuaron entre ellos social y políticamente. De esta manera, dichas relaciones constituyeron una parte importante en la historia colonial de la región amazónica, y es a través del diario de Fritz en donde tenemos una mirada rica y completa sobre la misma.

Aparte de hacer algunos aportes al abundante cuerpo historiográfico sobre el establecimiento de las misiones jesuitas en América, con el diario de Fritz se puede hacer también una reconstrucción histórica de la personalidad de su propio autor, de las maneras en que tuvo que actuar para llevar a buen puerto su objetivo misional y sus recursos para lograrlo. Además, pienso que al realizar la investigación bajo este enfoque, se pueden desmitificar algunas de las visiones con las que la historiografía jesuita ha estudiado la labor misional del jesuita de Bohemia, la cual ha enaltecido de manera excesiva su figura.

Teniendo claro este último punto, el capítulo primero abordará la región geográfica en donde se asentaron las misiones jesuitas que nos interesan, así como también el antiguo modo de vida de sus habitantes.

CAPÍTULO PRIMERO: LA AMAZONÍA, SUS GRUPOS INDÍGENAS Y EL PROCESO COLONIZADOR

La región amazónica

Para adentrarnos a la temática de las misiones jesuitas es preciso conocer las regiones y territorios en donde se desarrollaron. El primer paso es reconocer elementos del ecosistema, el clima y los recursos que tanto los grupos indígenas como los jesuitas podían aprovechar para lograr el sustento de las reducciones. Las misiones jesuitas que estudiaremos se desarrollaron en las regiones actuales de la Amazonía peruana y ecuatoriana. Si bien ésta es solo una pequeña parte de todo el territorio que podemos denominar como “Amazonía”, es importante reconocer las características principales de todo el curso amazónico, para poder entender la región que nos interesa. Retomemos, pues, algunas características generales del río. El curso total del Amazonas es de los más largos y caudalosos del mundo; mide cerca de 7.05 millones de km².⁶³ El territorio por el cual atraviesa es de una orografía compleja, puesto que fluye desde la zona andina hasta el Brasil. Esto también ocasiona que sus niveles de profundidad sean variados, por lo que llegan a medir desde 20 hasta los 100 m., y también influyen en su anchura que va entre los 1.6 m. hasta los 50 km. Las regiones políticas por las cuales atraviesa el curso amazónico pertenecen al noreste peruano, el oriente ecuatoriano, el noroeste de Bolivia, el sur colombiano y, en su mayor parte, la parte occidental brasileña. Por la gran longitud que posee, el río se ha fragmentado en distintas partes. Cada una de ellas posee un nombre diferente, como Marañón, Solimoes y Amazonas.⁶⁴ Es difícil situar con exactitud el nacimiento y el tramo exacto que recorren estos ríos.

Durante la época colonial, el nombre de Marañón se generalizó a todo el curso del río. Esta situación podemos apreciarla en la obra de Velasco, quien describió una división

⁶³ *Geoenciclopedia*, Consultar en: <<http://www.geoenciclopedia.com/rio-amazonas/>>

⁶⁴ El río Marañón nace en la región andina y llega casi hasta el río Putumayo, el Solimoes comienza a partir de este punto y llega hasta la ciudad brasileña de Manaus, el Amazonas comienza desde esta ciudad y llega hasta la desembocadura del curso en el Atlántico. Avencio Villarejo sitúa el curso del Amazonas peruano entre la junta del Marañón-Ucayali y el río Yavarí. Pienso que esta puede ser otra delimitación del Solimoes con el Amazonas brasileño. Avencio Villarejo, “Cuenca del Amazonas Peruano”, en *Así es la selva. Estudio monográfico de la Amazonía Nororiental del Perú: Maynas-Loreto-Requena*, Lima, Sanmarti, 1953, p. 52.

precisa del río, la cual permite entender a la región con más detalle. Lo explica de la siguiente manera:

El curso principal del Marañón se divide en 5 partes. Solamente la primera de ellas corre de Norte a Sur y de Sur a Norte, y las otras 4 partes, siempre de Poniente a Oriente, hasta el mar. La primera parte del origen, corre desde el lago de Lauricocha, hasta que lo encuentran por ambos lados el Chachapoyas y el Chinchipe en Jaén.

La segunda parte es la del Alto Marañón, corre desde Jaén hasta el encuentro con el Santiago antes del Pongo de Manseriche. La tercera parte, o del Marañón medio, corre desde el Pongo hasta el río Napo. La cuarta parte del Marañón bajo, corre desde el Napo hasta el río Negro. La quinta parte del Marañón más bajo, corre desde el Negro hasta la desembocadura en el mar del Norte.⁶⁵

La importancia del Marañón radica en la gran cantidad de afluentes que se desprenden de él, como el Huallaga, el Pastaza y el Tigre, los cuales se conformarían en lugares ideales para el establecimiento de poblaciones y misiones. El Amazonas nace en la unión de los ríos Marañón y Ucayali, y termina hasta la desembocadura del curso en el Atlántico.⁶⁶ Hablar de los afluentes más caudalosos del río amazónico también es importante, puesto que las primeras villas españolas y las misiones religiosas se establecieron sobre las orillas de estos.

⁶⁵ Juan de Velasco. "Libro 5°: Provincias del Marañón y sus misiones, que componen un solo y dilatado gobierno", en *Historia del Reino de Quito*, *op. cit.*, pp. 460 y 461

⁶⁶ Villarejo, "Río Amazonas", *op. cit.*, p. 46.

Mapa 1: El Amazonas y sus principales afluentes. En color morado se puede apreciar el fragmento del curso que es conocido con el nombre de “Marañón”. Disponible en:

<https://es.wikipedia.org/wiki/R%C3%ADO_Mara%C3%B1%C3%B3n#/media/File:Maranonrivermap.png>



Las misiones jesuitas que se analizarán en la presente investigación, se situaron dentro de los actuales territorios de la Amazonía peruana y ecuatoriana. Por este motivo, es preciso desarrollar algunas notas sobre estas dos microrregiones. Éstas son conocidas como Amazonía Alta o Selva Baja Amazónica del Perú, y Región Amazónica del Ecuador.⁶⁷ Existen algunas diferencias geográficas entre estos territorios y la Amazonía brasileña. Por ejemplo, las selvas peruana y ecuatoriana se caracterizan porque sus terrenos se encuentran situados a una altura entre los 550 y los 2000 metros, su clima varía entre los 24 y los 27 grados, respecto a su flora podemos encontrar especies como cacao, vainilla, canela, barbasco, zarzaparrilla, guayacán, cedro y caoba; por otro lado, el río del lado brasileño se caracteriza por tener mayor cantidad de afluentes, la presencia de terrenos de “varzea” en los

⁶⁷ Las definiciones de ambas regiones naturales son retomadas por diversos estudiosos de la región amazónica. De estos, destacaría al antropólogo Fernando Santos Granero y al jesuita Avencio Villarejo.

que se puede cultivar y además la navegación es más complicada que en el otro lado del río.⁶⁸

Mapa 2: Departamentos en la Amazonía Peruana. En este mapa de la división política actual del Perú, podemos apreciar los departamentos existentes en la Amazonía del Perú. Destacan Loreto, Amazonas y Ucayali. En ellos se ubicaron la mayor parte de las misiones de Maynas. Fuente: “Geografía Política del Perú” en *Mundo Geografía*. Consultar en: <<http://mundogeografiaa.blogspot.mx/2013/06/geografia-politica-del-peru.html>>



La selva baja del Perú⁶⁹ se caracteriza por tener selva tropical de planicie, situada por debajo de los 800 metros sobre el nivel del mar. Es un territorio en el cual se presenta gran

⁶⁸ Mariano Cuesta, *La Amazonía. Primeras expediciones*, Madrid, Banco Santander de Negocios, 1993, p. 40.

cantidad de lluvias en diversos períodos del año, por lo que la mayor parte de sus suelos se inundan. Este es uno de los motivos por lo que existen una cantidad importante de ríos y una vegetación muy densa. La temperatura promedio es de 24 °C. La selva amazónica peruana puede dividirse en cuatro áreas⁷⁰, según las condiciones de terreno. La primera es la zona de Tahuampas, la cual se conforma de tierras inundadas durante todo el año, la Restingas, que son tierras con una altitud considerable por lo que solo se inundan en épocas de crecientes de ríos, la zona de Altos, que son terrenos que nunca se llegan a inundar, y la zona de Filos, compuesta por colinas de densa vegetación. Los actuales departamentos peruanos en los que se encuentra la región de la selva baja son Loreto, Ucayali, Amazonas, San Martín y Huámuco. La flora que caracteriza al territorio es la caoba, el aguaje, la cebolla, el oje, la ayahuasca, entre otros. En cuanto a recursos pesqueros, destaca el pez paiche o praicucú, una gran variedad de tortugas y cocodrilos. La selva baja se divide, a su vez, en otras regiones: las selvas de Iquitos, amazónica suroccidental, Napo, Ucayali y Beni. Uno de los ríos que se encuentran en esta región, y que fue importante para el desarrollo de las misiones jesuitas, es precisamente el Ucayali. Este fue descubierto en 1557 por el explorador español Juan Salinas, quien lo llamó San Miguel⁷¹, para posteriormente ser conocido por su nombre actual.

⁶⁹ Para el desarrollo del presente apartado, se ocupó la información de la siguiente liga: <http://www.peruecologico.com.pe/ecorregion_selvabaja_1.htm>

⁷⁰ *La Selva Baja o Región Omagua.* Disponible en: <<http://web.archive.org/web/20120320104203/http://members.fortunecity.es/yrs20/omagua.htm>>

⁷¹ Villarejo, *op. cit.*, p. 37.

Mapa 3: Las provincias amazónicas ecuatorianas. En el presente mapa de la división política ecuatoriana, podemos observar, en color verde, los departamentos que pertenecen a la Amazonía ecuatoriana. Fuente: Christian Andrade, “Provincias y capitales del Mapa de Ecuador” en *Sinniedossec*, Abril de 2015. Disponible en: <<http://sinniedossec.com/provincias-y-capitales-del-mapa-de-ecuador/>>



Por otro lado, la región amazónica ecuatoriana abarca, aproximadamente, cerca de 120 km² del total de la Amazonía y tiene el 2% de especies vegetales y animales en el mundo. El clima varía entre los 15 y 40 °C. A diferencia de la selva peruana, ésta si tiene contacto con la cordillera andina, por lo que fue posible el contacto entre los habitantes de ambos territorios. Las actuales provincias ecuatorianas que abarca la selva amazónica son Sucumbios, Orellana, Napo, Pastaza, Morona y Zamora. Los ríos más sobresalientes que se encuentran en la Amazonía ecuatoriana son el Coca, el Napo, el Pastaza, el Santiago, el Aguarico y el Curaray. Es importante señalar que las exploraciones españolas que partieron de Quito hacia la búsqueda de El Dorado y la canela amazónica, a mediados y durante la segunda mitad del siglo XVI, se adentraron a la actual región de la selva ecuatoriana. Podemos afirmar que este territorio fue la primera parte que los españoles visualizaron de la Amazonía.

Uno de los ríos importantes que se ubican en el oriente ecuatoriano, tanto para la exploración española como para la religiosa, es el Napo. Este río nace en la cordillera andina, y se ingresa en su curso atravesando el río Coca.⁷² Sobre sus aguas, Francisco de Orellana se aventuraría a la búsqueda del país de la Canela, y lograría llegar por primera vez al río Amazonas. En el curso bajo, el Napo también surca territorios peruanos; exactamente en la desembocadura del río Yasuní, a la derecha, y el Aguarico, a la izquierda.⁷³

Así pues, el Marañón, el Solimoes y el Amazonas conforman un solo curso, pero en cada sección del río puede haber variaciones en el clima, en la calidad de terreno, peculiaridades en el tipo de cultivos y en la fauna, los cuales son determinantes para el grado de desarrollo de cada región. Durante el período colonial se generalizó el primer nombre, pero siendo más estrictos, podemos afirmar que el nombre de Marañón se refiere más bien al primer tramo del río, ubicado en la Amazonía peruana. Este territorio perteneció a la Corona española durante la época colonial. Es por ello, que el nombre de Marañón se generalizó para nombrar al curso principal del río.

Los pueblos de la Amazonía peruana y ecuatoriana. Costumbres y modo de vida

Pasaré ahora a señalar algunos aspectos históricos sobre los indios⁷⁴ que habitaban la región de la Amazonía peruana y ecuatoriana, anteriores a la llegada de los colonizadores europeos. Es importante destacar la labor de los antropólogos, quienes han realizado la mayor parte de los estudios para la reconstrucción de la vida de estos grupos. La disciplina de la antropología suele ocuparse de investigar sobre la historia de los “otros pueblos”⁷⁵,

⁷² *Ibid.*, pp. 60 y 61.

⁷³ *Ibid.*, p. 62.

⁷⁴ Es importante señalar que cuando nos referimos al concepto de “indio”, nos referimos a la definición que nos ofrece Guillermo Bonfil Batalla. Éste menciona que dicha palabra representa a un grupo sometido a lo largo de las diferentes etapas del período colonial, y que a partir de ello se le puede ver como un fenómeno histórico. Véase Guillermo Bonfil Batalla, “El concepto de indio como categoría colonial”, en *Anales de Antropología*, Vol. IX, México, UNAM, 1972, pp. 122.

⁷⁵ Fermín del Pino Díaz, “Los métodos misionales jesuitas y la cultura de los otros”, en José Jesús Hernández Palomo y Rodrigo Moreno Jeria (coords.), *La Misión y los jesuitas en la América Española (1566-1767). Cambios y permanencias*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Departamento de Publicaciones, 2005, p. 44.

conformados por conjuntos minoritarios caracterizados de algunos aspectos culturales específicos.

La mayor parte de estos antropólogos se han basado en algunas crónicas misioneras para reconstruir la vida de los pueblos amazónicos. Conocemos, precisamente, esa información gracias a los escritos de individuos que se adentraron en aquella vasta zona. Esos documentos poseen un gran valor etnográfico y antropológico. Era elemental para los misioneros conocer a los individuos con los que estaban tratando. Respecto al origen de los primeros grupos en la Amazonía, la historiadora Ana Pizarro señala que sus habitantes provenían de algunas oleadas humanas que migraron desde la región andina, las cuales se mezclaron con etnias⁷⁶ asentadas en la región fluvial; la ocupación en las tierras bajas de la Amazonía central no se realizó sino hasta los años comprendidos entre el 5400 y el 3200 a.C., período del cual datan unos restos de cerámica que se encontraron cerca del río Madeira.⁷⁷ Estos grupos poseían cierto conocimiento para elaborar canoas, sus casas eran tanto individuales como colectivas, algunos usaban vestimentas de algodón y otros aplicaban tintes vegetales en sus cuerpos. Otros carecían del conocimiento de la metalurgia, y de que, a pesar de que había troncos lingüísticos comunes, existía una gran heterogeneidad de idiomas locales.⁷⁸

Otro autor que retoma el origen de las sociedades ribereñas amazónicas es el antropólogo español Ferrán Cabrero, quien se basa en las teorías de antropólogos clásicos⁷⁹ que han trabajado el medio. Este autor sitúa los primeros cultivos de maíz en el 7000 a.C., tanto en las regiones colombianas como ecuatorianas; estos cultivos eran pequeños, de tipo familiar y se desarrollaban a partir de la práctica de la roza y quema.⁸⁰ El desarrollo de los cultivos dependía, indiscutiblemente, del tipo de suelo en donde se sembraba. Recordemos que la región amazónica, al ser compleja en cuanto a la calidad de sus terrenos, hacía que variara la efectividad de la agricultura. Así pues, Cabrero clasifica el suelo amazónico en dos tipos: la “tierra firme”, en la cual se obtienen recursos agrícolas dispersos, y la zona de

⁷⁶ Cabe mencionar que, según Bonfil Batalla, el concepto de etnia es una categoría más descriptiva en cuanto a las características distintivas de cada grupo indígena. Véase Bonfil Batalla, *op. cit.*, p. 122.

⁷⁷ Ana Pizarro, “Capítulo 1: Mapa de navegación, el río tiene voces” en Amazonía: el río tiene voces, Santiago, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 27.

⁷⁸ Mariano Cuesta, *op. cit.*, p. 23.

⁷⁹ Dichos antropólogos son Betty J. Meggers y Donald W. Lathrap.

⁸⁰ Ferrán Cabrero, “Los primeros agricultores en la Amazonía”, *op. cit.*, p. 48.

“varzea”, en la cual los cultivos se desarrollan dependiendo la cantidad de agua.⁸¹ Es probable que en la segunda, la agricultura fuera practicada con mayor eficiencia, puesto que los suelos son más fértiles por la gran cantidad de agua que se obtiene. Son terrenos mayormente inundados.

Es importante mencionar que los pueblos que vivían en la zona de varzea desarrollaron, en mayor medida, las prácticas agrícolas, que los que habitaban en la tierra firme. También lograron tener mayores ventajas en el aspecto económico, puesto que al tener un acceso directo a los ríos, podían viajar a través de sus cursos y comerciar con otras etnias. Con la ayuda de canoas les era posible intercambiar algunas herramientas de cobre que provenían de la región andina, también comerciaban productos elaborados por los grupos de la Orinoquia.⁸² Fernando Santos señala que incluso, ya en el periodo colonial, los omaguas que habitaban en la zona de varzea, intercambiaban herramientas de hierro con grupos de españoles e ingleses, así como también llegaron a comerciar esclavos.⁸³

A pesar de que los primeros grupos humanos eran pequeños y autónomos, lograron mantener cierta autosuficiencia.⁸⁴ Como ya habíamos señalado anteriormente, algunos de los principales cultivos que se pudieron sostener en la región amazónica, fueron el maíz, la batata, el cacao, entre otros; además, algunos pueblos conocían productos medicinales que se obtenían de algunas especies vegetales, como la ipecacuana y la quinina⁸⁵, así como también conocían otros productos como el caucho, la palma y el algodón.

La historiografía general de las misiones jesuitas de la región del Marañón y Amazonas también se ha centrado en señalar características generales de la región. Por ejemplo, el jesuita Velasco señala que en dicha región misional existían 150 naciones indígenas, de las cuales 40 poseían idiomas matrices; de estos grupos, algunos eran grandes y otros pequeños, así como también unos eran más “tranquilos” y otros eran más hostiles.⁸⁶

⁸¹ *Ibid.*, p. 53.

⁸² Véase Fernando Santos Granero, “Redes de intercambio y comercio indígena antes y después de la conquista”, en *Etnohistoria de la Alta Amazonía, Siglos XV-XVIII*, Quito, Ediciones Abya Yala, 1992, pp. 6-9.

⁸³ *Ibid.*, pp. 15 y 16.

⁸⁴ Mariano Cuesta, *op. cit.*, p. 21.

⁸⁵ *Ibidem.*

⁸⁶ Velasco, “Erección del gobierno de Mainas”, *op. cit.*, 482.

Siguiendo a este mismo autor, algunas de las etnias podían ser totalmente originarias directamente del medio amazónico, mientras que otras descendían de la región andina.

El padre Chantre se enfoca en la descripción de grupos más numerosos como la de los mainas, los omaguas y los yurimaguas. Señala que la estatura de los habitantes amazónicos era mediana y su tono de piel era “oscuro, bazo y tostado, ni tan blancos como el de los europeos, ni declina mucho al de los negros de Angola”.⁸⁷ Resalta algunas características sobresalientes que distinguían a unos de otros, como por ejemplo la deformación del cráneo que realizaban los omaguas a los recién nacidos con la ayuda de dos tablillas, y el vestido de algodón que usaban hombres y mujeres del grupo yurimagua. La mayor parte de las naciones andaban, según el jesuita, desnudas. En esta obra también podemos apreciar una descripción de las casas que habitaban los indígenas de la región, las cuales estaban hechas de “palos gruesos por pilares, de varas para la armazón del techo y de hojas de palma para cubrir la fábrica”⁸⁸; el ajuar que cada casa tenía se componía básicamente de artículos para servir alimentos, como ollas, platos vasos y tinajas. Existía una incipiente división del trabajo, en la que los hombres se dedicaban a cazar, pescar y elaborar armas, mientras que las mujeres realizaban actividades domésticas y elaboraban objetos de cerámica y tejidos. La mayor parte de los pueblos se encontraban dispersos y no tenían alguna autoridad o cacique general.

Dentro de las herramientas ocupadas por los indios, destacan las armas que utilizaban durante las guerras; Chantre muestra la elaboración de lanzas, dardos, lancillas con veneno, la estolica o pequeño arpón usado por los cocamas y los omaguas⁸⁹, entre otras. Gracias a la variedad que los grupos indígenas tenían respecto a sus armas, podemos darnos cuenta de que existían guerras internas o externas entre las distintas naciones. El autor atribuye a la venganza como el principal motivo por el que se desencadenaban, y señala también que algunos indígenas, como los jíbaros, clavaban las cabezas de sus enemigos en lanzas y eran vistas como trofeos. Respecto a la variedad de lenguas, Chantre clasifica las lenguas en ocho matrices: la pinche, la xevera, la pana, la zamea o yamea, la gae, la encabellada y la omagua. De la última lengua, el jesuita menciona que se tenía la duda sobre si era matriz o si habría

⁸⁷ Chantre y Herrera, “Capítulo 2: Del talle, figura, vestidos y adornos de estas gentes”, *op. cit.*, p. 62.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 67.

⁸⁹ Chantre, “Capítulo 9: De sus armas y guerras”, *op. cit.*, pp. 86 y 87.

descendido de la familia lingüística tupí guaraní del Brasil, o de la guaraní del Paraguay, ya que tenían mucha semejanza.⁹⁰ Estas lenguas incluyen, a su vez, dialectos más locales.

También algunos aspectos sobre la cosmovisión y creencias indígenas de los pueblos amazónicos. Basándose en el memorial del padre Francisco Fuentes, del Perú, destaca la creencia en fenómenos naturales y en astros, como por ejemplo existía un adoratorio al sol en el que se le rendía culto ofreciéndole metales preciosos como oro y plata.⁹¹ Un aspecto relevante del que hace mención, es el de la inexistencia de ídolos entre las naciones; solo entre los omaguas se habían encontrado pequeños idolitos de barro. Finalmente, algunos nativos tenían conocimiento del demonio, el cual se les había aparecido “en figura de hombre blanco”.⁹²

González Suárez nos brinda también información sobre los grupos que habitaban la región amazónica, desde antes de la llegada de los exploradores y misioneros españoles. De igual manera destaca la dispersión en la que la mayor parte de los pueblos se encontraba, ya que según él no existían comunidades bien conformadas. Sin embargo, rescata la labor del grupo omagua, la cual al ser numerosa, había logrado establecer pequeñas aldeas unificadas. Por esta razón, las coloca como una nación con mayores conocimientos, a comparación de otras. Siguiendo lo que comentaba el padre Chantre, González nos vuelve a mencionar el uso de lanzas, puñales, venenos, macanas y estolicas usadas para la guerra. Para este autor, algunos indígenas podían ser más sanguinarios y bárbaros que otros.⁹³ Pienso que el tono con el que habla es despectivo en cuanto a la condición en que los grupos amazónicos se desarrollaban cotidianamente. Por ejemplo, para el caso de la alimentación, señala que “el paladar grosero de los indígenas no hacía elección de manjares: comían gusanos, sapos, ratones, sabandijas y hasta culebras venenosas [...]”⁹⁴, y respecto a la construcción de las viviendas, menciona que “las chozas eran obscurísimas [...] Muchos dormían en hamacas o redes colgadas al aire; otros en chozuelas [...]”⁹⁵. Respecto a las costumbres, González destaca la práctica de la poligamia y la creencia en un Ser Supremo, al cual no le hacían

⁹⁰ Chantre, “Capítulo 10: De la diversidad de lenguas en la misión de Mainas”, *op. cit.*, p. 93.

⁹¹ Chantre, Capítulo 16: Si los indios de la misión de los Mainas tenían algún culto público o adoración”, *op. cit.*, p. 115.

⁹² *Ibid.*, p. 117.

⁹³ González Suárez, *op. cit.*, p. 143.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 145.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 146.

ceremonias religiosas en específico, por lo que los sacerdotes o chamanes cumplían funciones, más bien médicas. Como lo mencioné anteriormente, este autor ecuatoriano tiene la postura de que los grupos amazónicos se encontraban en el mayor “salvajismo”⁹⁶ antes de que llegaran los civiles y misioneros españoles. Es por ello que para González, la predicación y enseñanza de la doctrina cristiana era necesaria para sacar a los indígenas del estado en el que se encontraban.

Así pues, cuando los europeos llegaron a la selva amazónica durante el siglo XVI, “la Amazonía era habitada por un conjunto de sociedades jerarquizadas”⁹⁷, las cuales practicaban modelos de agricultura, tal vez algo incipientes, tenían herramientas necesarias para su vida cotidiana, como las vajillas para sus alimentos, y para situación específicas, como las armas para la guerra. A pesar de la visión etnocentrista que ha perdurado respecto a las costumbres y modos de vida de los indígenas amazónicos, podemos darnos cuenta de que eran sociedades que tenían un modo de vida organizado, independientemente de que no hayan conformado grandes asentamientos. Esta situación dependía, más que nada, de la cantidad de población indígena, y de los conocimientos que tenían respecto a ciertas actividades económicas, como la agricultura o el comercio. Recordemos que el tipo de suelo podía determinar la diseminación o la permanencia de los grupos indígenas, por la mucha o poca presencia de cultivos que se podían obtener.

Para aclarar algunos nombres específicos de los grupos indígenas amazónicos, ofrecemos a continuación una clasificación general de las familias lingüísticas y etnias que habitaban las regiones de la Amazonía peruana y ecuatoriana. Puesto que los grupos son muy numerosos, nos daremos a la tarea de ordenarlas en naciones que agrupaban a una misma familia lingüística. Cabe aclarar que aparte de estas agrupaciones, hay otras más. Sin embargo, las que se retoman aquí son las que encontramos continuamente en la historiografía misional. Así pues, los principales grupos lingüísticos, que interactuaron con los religiosos de la Compañía de Jesús en las misiones de Maynas, son los siguientes:

⁹⁶ *Ibid.*, p. 153.

⁹⁷ Ana Pizarro, *op. cit.*, p. 28.

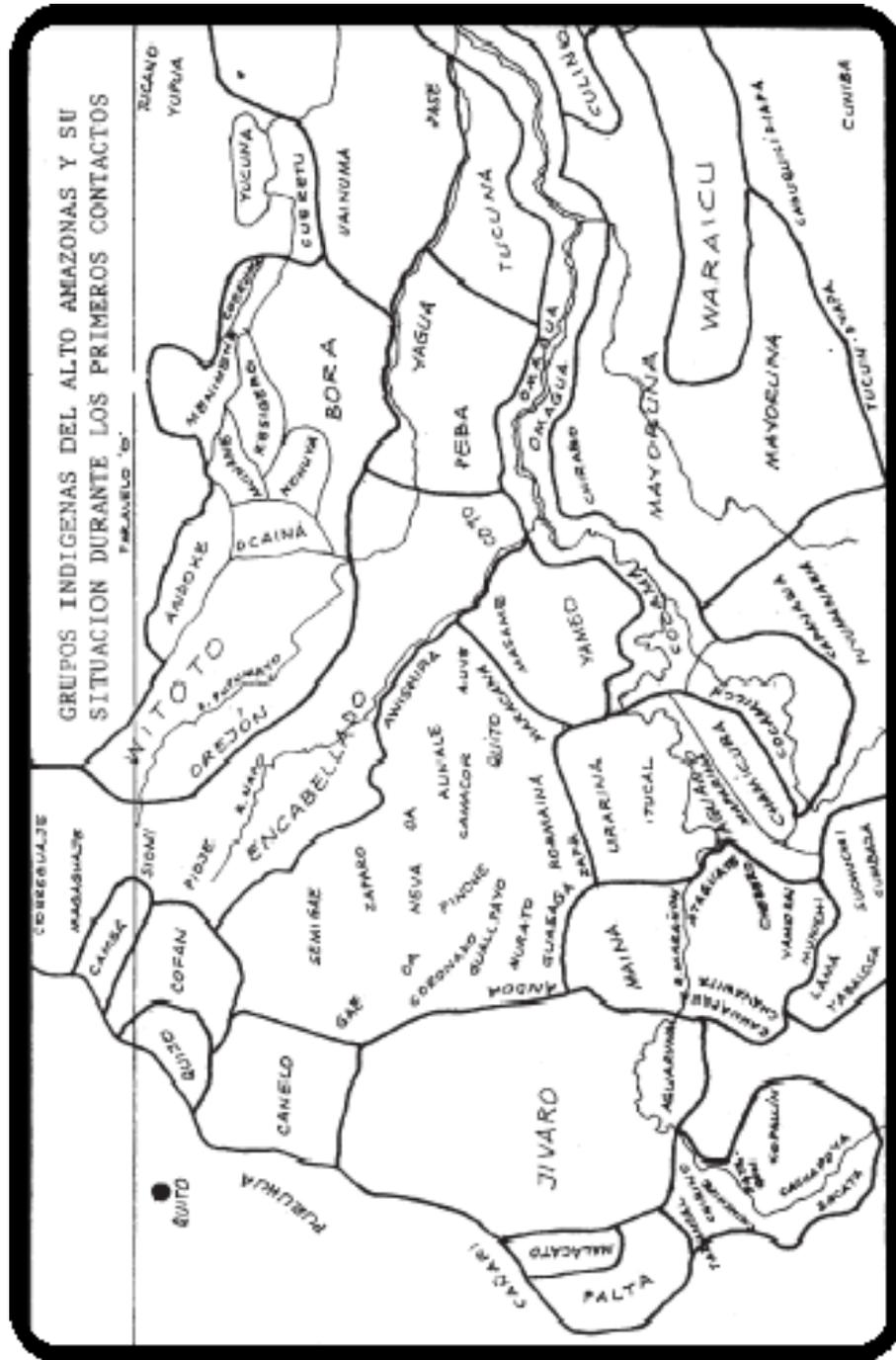
Familias lingüísticas de la Amazonía peruana y ecuatoriana⁹⁸

FAMILIA LINGÜÍSTICA	UBICACIÓN (RÍOS)	DATOS GENERALES
Kichwa-Quechua: Coronados, canelos, maynas, romaynas	Ríos Napo, Pastaza, Tigre Región de Sucumbios, Huallaga, Marañón	Origen preincaico, organización en ayllus. Agricultura de roza y quema
Jíbaro: Achuar, candoshi, jíbaros	Norte de la Amazonía peruana, frontera con Ecuador. Cuencas del Pastaza y Morona	Poco se sabe sobre su origen. Cultivo de yuca, papaya, piña, frijol y arroz
Pano: Anahuacas, capanahuas, mayorunas, conibos o cunivos, shipibos	Cuenca del Ucayali	Agricultura de roza y quema
Tupi-Guaraní: Omaguas, cocamas	Ucayali, Huallaga, Marañón	Origen por emigraciones de la Amazonía brasileña. Grupos semisedentarios, comercio con otras tribus
Cahuapana: Chayahuitas, xeveros	Bajo Pastaza, Aipena, Marañón, Parapapura, Huallaga	Relación con familias maynas Actividad económica no especificada
Tikuna	Putumayo, Caquetá, Amazonas. Fronteras con Colombia y Brasil	Pesca, horticultura, comercio
Shimaco: Urarinas	Región del Tigre y	Relación con los jeberos.

⁹⁸ Para realizar la tabla, nos basamos en la obra de Pedro Mayor Aparicio y Richard Bodmer, *Pueblos indígenas de la Amazonía Peruana*, Iquitos, CETA, 2009, pp. 95-324. Otra clasificación de los grupos amazónicos es la que realiza el historiador peruano Raúl Porras Barrenechea, en su "Mapa de las tribus amazónicas", cuya clasificación es muy parecida a la que mostramos aquí. En su división, destacan las familias lingüísticas tucano, tupí guaraní, záparo, jíbaro, candoa, peba, shimaco, tikuna y cahuapana. La única diferencia que noto es la agrupación que este autor realiza de la tribu mayna en la familia candoa, la cual no aparece en la tabla que realizamos en este apartado. Gustavo Solís Fonseca, "El mapa de las tribus amazónicas de Raúl Porras Barrenechea (1943)", en *Alma Mater*, No. 15, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1998, p. 37-46.

	Chambira	Horticultura, caza y pesca
Peba-Yagua: Yameos, yamas, masamaes, pevas	Napo, Putumayo, Nanai Atacuari	Estrecha relación con los omaguas, buscaban la protección misionera. Actividad económica no especificada
Bora Huitota: Boras, witotos y ocarinas	Ampiyoco, Putumayo, Yahuasyacu	Se sabe muy poco sobre su origen y sus actividades productivas
Tukano: Payaguas, secoyas, icaguates	Noreste amazónico, zonas del Putumayo, Caquetá y Aguarico	Etnias antiguas, sus pueblos estuvieron administrados por los franciscanos. Actividad económica no especificada.
Záparo: Záparos, oas, gaes, shimigayes	Nanai, región de Iquitos	Etnia dispersa, se incorporaron a las misiones hasta el siglo XVIII. Actividad económica no especificada.

Mapa 4. Los indígenas de la Amazonía Peruana y Ecuatoriana. Fuente: Lorenzo García, “Capítulo II: Condición moral y social de los aborígenes del Amazonas” en *Historia de las Misiones en la Amazonía Ecuatoriana*, Quito, Ediciones Abya Yala, 1999, p. 30.



Ahora explicaré con más detenimiento las características del pueblo omagua, el cual pertenecía a la familia lingüística tupí-guaraní. Esto nos permitirá comprender la situación económica y social de esta etnia a la llegada del misionero Samuel Fritz y algunas de sus formas de actuación en el interior de las misiones.

El grupo omagua

Después de haber tratado el tema de las características generales de los pueblos amazónicos, es necesario hacer énfasis en uno. Se trata de la etnia omagua. Los omaguas se constituyeron como el grupo que atendió espiritualmente al jesuita Samuel Fritz, durante la segunda fase de desarrollo misional en Maynas. Es por ello que es indispensable conocer algunas particularidades de la etnia, para así entender de mejor manera el proceso evangelizador realizado por el alemán, tanto en la metodología como en las adaptaciones, facilidades o dificultades a las que se sometió o tuvo que solucionar.

Me adelantaré en algunas cuestiones de la temporalidad, pero únicamente retomaré aquellos elementos que nos sirvan para contestar la siguiente pregunta: ¿Quiénes eran los omaguas? Pablo Maroni, jesuita de Maynas durante el siglo XVIII, fue de los primeros en describir al grupo omagua en términos generales. Dicha descripción la presentó en las *Noticias Secretas del famoso río Marañón*, precisamente en una sección que antecede al diario del bohemio Samuel Fritz. Retomando lo que este personaje describía, los omaguas eran “hombres de mediana estatura, robustos, curiosos, parleros y altivos.”⁹⁹

Los omaguas también eran conocidos como cambebas, conga-pevas o “cabezas chatas” por los portugueses, puesto que tenían la costumbre de deformarse el cráneo, apretándolo con la ayuda de dos tablillas de madera. A diferencia de otros indios de la región, los omaguas poseían esclavos, tenían una forma jerarquizada de gobierno y policía. Siguiendo la clasificación realizada por Morton H. Fried, es posible colocar al grupo omagua dentro de la categoría de sociedad estratificada¹⁰⁰, puesto que al existir clases socio-

⁹⁹ Pablo Maroni, *op. cit.*, p. 305.

¹⁰⁰ Véase Morton H. Fried, “Sobre la evolución de la estratificación social y del Estado”, en J. R. Llobera, *Antropología Política*, Barcelona, 1979, p. 141.

económicas de mayor y menor rango, aparecían ciertas condiciones para obtener los principales medios de subsistencia. Se presentaba una especie de división del trabajo, que permitía el mejor aprovechamiento de los recursos.

La dieta omagua se sustentaba con sementeras o chagras de yuca y plátano, y realizaban cosechas por los meses de enero y febrero. El maíz lo guardaban en sus casas, mientras la yuca y la mandioca la enterraban en hoyos con hojas anchas. Hacían algunas bebidas fermentadas y elaboraban algunas harinas y cazabes.¹⁰¹ Maroni menciona el conocimiento que tenían sobre un ser supremo de la naturaleza, al cual llamaban Zumi Topana. Finalmente resalta que los jesuitas Andrés de Artieda y Cristóbal de Acuña ya habían entrado años antes al territorio de los omaguas, durante su viaje por el curso del Amazonas junto con el capitán Texeira en 1639, por lo que se justificaba la labor misional jesuita con dicho grupo. Por otro lado, es preciso mencionar que la localización exacta de la etnia es muy difícil de establecer, puesto que los grupos omaguas se encontraban distribuidos en varias partes. A su vez, el grupo omagua se encontraba subdividido según la región que habitaban. Retomando el trabajo de Santos Granero, el grupo omagua se podía clasificar en cuatro tipos: el Omagua-Yeté, que habitaba sobre el curso del río Coca, el Omagua del Napo, que se encontraba en los ríos Napo y Curaray, el grupo llamado Aparia menor, que se situaba entre el Napo y el río Putumayo, y el Aparia mayor, que se encontraba entre el Putumayo y el río Negro, ya en la frontera con los territorios portugueses.¹⁰² Este último era el más numeroso, pues contaba con 26 cacicazgos, y por su localización sería el grupo con el que trabajaría el padre Samuel Fritz. Retomando a Udo Oberem, el primer y segundo grupo se originaron después de una separación del núcleo principal de origen tupí guraní por lo que subieron al Napo y se establecieron allí.¹⁰³ Este grupo fue el primero en ser visto por los españoles, durante la expedición de Gonzalo Pizarro, quien buscaba el famoso país de la canela en 1541. Otra antropóloga especialista de la región, Betty J. Meggers, situó al grupo omagua entre los ríos Coarí, Purus y Japurá¹⁰⁴ y señala que su mudanza tuvo lugar a fines del siglo XVII hacia la región comprendida entre el Napo y el Putumayo, territorio que pertenece

¹⁰¹ Pablo Maroni, *op. cit.*, pp. 304-306.

¹⁰² Fernando Santos Granero, *op. cit.*, p. 11.

¹⁰³ Udo Oberem, "Un grupo indígena desaparecido del oriente ecuatoriano", en *Revista de Antropología*, Vol. 15/16, 1967-1968, p. 150.

¹⁰⁴ Betty J. Meggers, "Los Omagua" en *Amazonía. Un país ilusorio*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1999, p. 180.

a la Aparia menor, siguiendo la clasificación de Santos. El grupo nativo fue considerado como “superior” respecto al resto de las culturas de la región, puesto que los conocimientos que poseían sobre la pesca y la agricultura eran más adelantados en cuanto a los métodos para llevarlo a cabo. Oberem señala también que el oidor Diego de Ortegón fue de los primeros en describir sus vestimentas, sus adornos de oro, el tipo de casas que construían a las orillas de los ríos y las canoas que elaboraban.¹⁰⁵ El grupo del Napo también había establecido contactos con el inca Huayna Capac; debió ser un grupo muy conocido, relativamente numeroso y practicaba cierto tipo de comercio. Recordemos que los omaguas intercambiaban herramientas con otros grupos de la región, por lo que serían conocidos como los “piratas” del río. Realizaban intercambios de algunos productos hasta con algunas sociedades andinas, como sal, tambores, hachas, ollas, armas, etc.¹⁰⁶

El obispo González Suárez también nos ofrece algunas descripciones del grupo omagua. Según lo que nos explica, podían vivir en las orillas de los ríos y en las islas que estaban sobre el curso, en las partes más anchas. Estaba de acuerdo en que los omaguas eran menos “bárbaros” que otras naciones locales, puesto que habían conformado pequeñas aldeas y elaboraban sus propias armas como lanzas, cuchillos, puñales de piedra, escudos y estolicas.¹⁰⁷ Los asentamientos de las casas omaguas se ubicaban a orillas de la varzea del río, y había zonas a donde sólo se podía acceder a través de canoas. Los pueblos que se encontraban en este tipo de terreno lograban ser más productivos por la calidad de la tierra¹⁰⁸, la cual era más fértil. La pesca era una actividad importante para lograr la autosuficiencia; una de las presas favoritas de los omaguas era el manatí. Para pescar se usaban algunas de las armas ya mencionadas como el lanzador de dardos y se ocupaba veneno al interior de las aguas bajas. La dieta básica se basaba en peces, tortugas, tapires y pecaríes; la agricultura no alcanzó el grado de intensiva, sino que era practicada de manera familiar o individual.¹⁰⁹ Elaboraban también un pan a base de harina de yuca, llamado casabe. Realizaban algunas actividades artesanales como el tejido de algodón, y la

¹⁰⁵ Udo Oberem, *op. cit.*, pp. 151 y 152.

¹⁰⁶ Véase Santos Granero, *op. cit.*, p. 7.

¹⁰⁷ González Suarez, *op. cit.*, pp. 138-143.

¹⁰⁸ Santos Granero, *op. cit.*, p. 6.

¹⁰⁹ *Ibíd.*, p. 121.

La fundación de la Real Audiencia de Quito

Retomar el proceso de fundación de la Real Audiencia de Quito es relevante, puesto que es un antecedente al establecimiento del clero regular y secular de la ciudad. Ambos serían los encargados de organizar los procesos de evangelización de la región amazónica peruano-ecuatoriana. Por otro lado, la mayor parte de las expediciones españolas a dicha región, o al menos las más importantes, partieron de la villa española de Quito, fundada en agosto de 1534 por el capitán Sebastián de Benalcázar, quien era uno de los hombres que participó en la conquista del Perú, junto a Francisco Pizarro.

La ciudad de Quito sería fundada en un “sitio ameno, fresco y apacible [...] distante trescientas leguas de Lima”¹¹¹, la cual era un puerto importante para la corona española. En un primer momento, se establecerían encomiendas que serían repartidas entre los españoles que acompañaban a Benalcázar. Ana Buriano señala que el motivo por el cual se fundó este poblado fue por las supuestas riquezas materiales que se encontraban cerca de allí.¹¹² Es indispensable distinguir algunas fechas importantes para entender el desarrollo de la región. En 1534 se fundó la villa de San Francisco de Quito, pero aún no se conformaría como Audiencia. En 1541, el rey Carlos V le otorgaría el título de ciudad y en 1563, el rey Felipe II le otorgaría la categoría civil de Real Audiencia y Presidencia de Quito, y dependería directamente del virreinato peruano. El primer presidente de la Audiencia sería Hernando de Santillán. El territorio que comprendía abarcaba los siguientes lugares: Jaén, Valladolid, Loja, Zamora, Cuenca, La Zarza, Guayaquil y Quijos.¹¹³ Algunas de las principales actividades productivas que se desarrollaron dentro de la Audiencia fueron la producción agropecuaria, la extracción de productos medicinales y algunas actividades artesanales, creadas por la población local, como el desarrollo de la manufactura de textiles de paños de algodón, realizados en obrajes.¹¹⁴

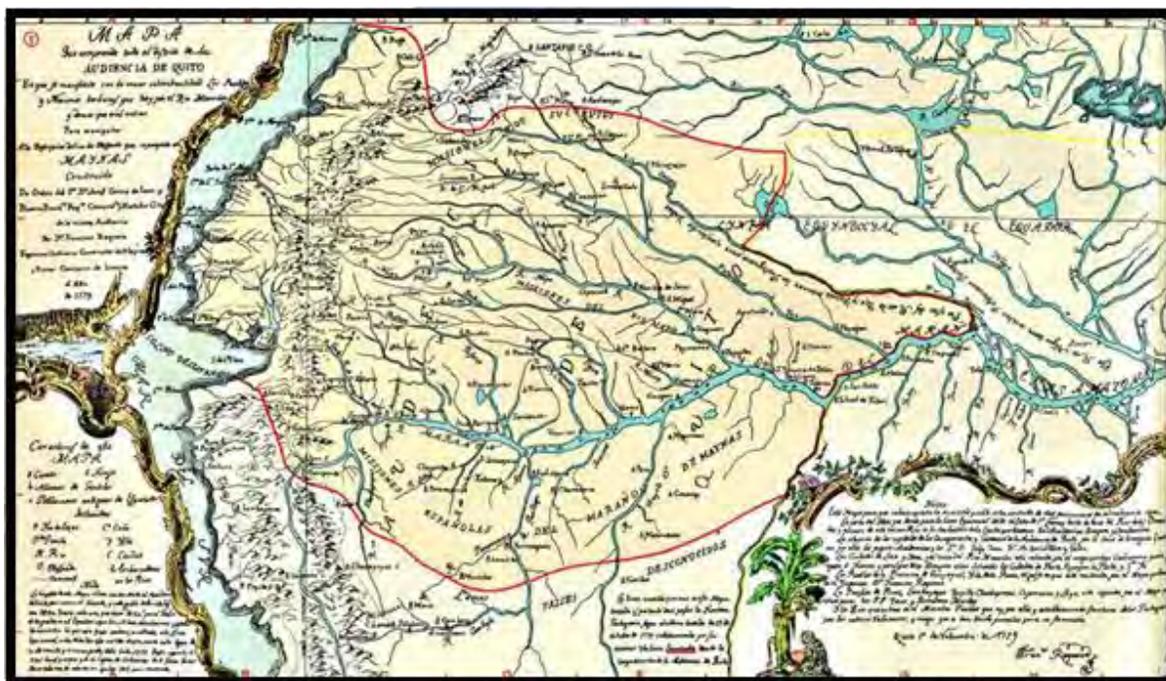
¹¹¹ José Chantre y Herrera, “Capítulo II: Fundación de la ciudad de San Francisco de Quito”, *op. cit.*, p. 4.

¹¹² Ana Buriano, “La Real Audiencia de Quito en el período colonial”, en *Ecuador*, México, Instituto Mora, 2000, p. 13.

¹¹³ Jorge Salvador Lara, *Breve historia contemporánea del Ecuador*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 207.

¹¹⁴ Buriano, *op. cit.*, p. 15.

Mapa 6. Los límites de la Real Audiencia de Quito, elaborado por Francisco Requena en 1779 En el presente mapa, podemos observar los territorios que correspondían administrativamente a la Audiencia. En la parte inferior, se puede observar el territorio de Maynas. Fuente: Efrén Avilés Pino, “Real Audiencia de Quito” en *Enciclopedia del Ecuador*. Consultar en: <http://www.encyclopediadelecuador.com/historia-del-ecuador/real-audiencia-de-quito/>



Las expediciones al oriente ecuatoriano. Primeras fundaciones

Para adentrarnos al proceso de los distintos viajes de exploración es preciso retomar lo que algunos estudiosos de la región amazónica han establecido para periodizar los distintos avances que los europeos desarrollaron sobre el territorio selvático, así como también aquellas empresas que tuvieron mayor significación que otras por las repercusiones que originaron. Mariano Cuesta, por ejemplo, distingue cinco etapas que periodizan la colonización amazónica: la indígena o de ocupación (desde que aparecen los pueblos precolombinos hasta 1500), la de descubrimiento y exploraciones (1500-1840), la de colonización (1840-1910), de neocolonización (1910-1992) y de concienciación (a partir de

1992).¹¹⁵ Para el autor, el proceso de conocimiento del territorio amazónico no terminó durante el período colonial, sino que este constituyó una etapa previa a la colonización definitiva por parte de sujetos externos. Puesto que la presente investigación se sitúa en esta época, nos centraremos solo en ella.

En 1500, el portugués Vicente Yañez Pinzón pudo avistar la desembocadura del Amazonas en su salida hacia el Atlántico. Este primer asentamiento no tenía la intención de explorar el río, sino de descubrir islas o nuevos territorios, con el objetivo de alcanzar latitudes más sureñas que las primeras rutas colombinas y poder encontrar la tierra de las especias.¹¹⁶ La exploración de Pinzón, auspiciada por la Corona portuguesa, era un ejemplo de las consecuencias de la firma del Tratado de Tordesillas en 1494, en el cual el papa Alejandro VI fijó un límite entre las posesiones españolas y portuguesas. Serían pues los portugueses quienes alcanzarían el actual territorio brasileño, y en 1616 fundarían la ciudad de Belém do Pará¹¹⁷, la cual constituiría un punto estratégico para sus futuras entradas hacia el curso amazónico. Otros portugueses que realizaron viajes de exploraciones costeras fueron Joao Coelho, Joao Lisboa, Diego Ribeiro y Fernao Frois.¹¹⁸ En cuanto a los españoles, el jesuita Juan de Velasco nos muestra los períodos en que las distintas partes del río se fueron explorando, puesto que el curso no se recorría completamente ni al mismo tiempo. Además podía ser el caso de que cada parte se rigiera por jurisdicciones distintas. Respecto a esto, el religioso exiliado señala lo siguiente:

Los españoles que entraron a la conquista del Perú, descubrieron la segunda parte [del alto Marañón al Pongo de Manseriche] [...] El resto hasta el Pongo lo descubrió el capitán Pedro de Mercadillo, en 1548, quien conquistó la provincia de Yaguarzongo. La primera parte del origen del Marañón la fueron descubriendo sucesivamente los primeros conquistadores. La tercera parte del Marañón medio fue la última de todas en conocerse, la descubrieron los jesuitas misioneros [del Pongo al Napo]. La cuarta y quinta parte la descubrieron y reconocieron diversos viajeros por cualidades y aventuras. La primera parte del río pertenecía a Lima, la quinta a los dominios portugueses, la segunda, tercera y cuarta a Quito. La segunda se halla comprendida entre los

¹¹⁵ Cuesta, *op. cit.*, p. 23.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 27.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 30.

¹¹⁸ Fernando Rosas Moscoso, *La Amazonía en Conflicto (siglos XVI al XVIII)*, Lima, s.a, Pontificia Universidad Católica del Perú, p. 42.

gobiernos de Yaguarzongo y Jaén, y la tercera y cuarta están comprendidas entre el Gobierno de Mainas y sus misiones adjuntas.¹¹⁹

Las partes mencionadas por Velasco que más nos interesan son las pertenecientes a la administración política española, y sobre todas las que pertenecían a Quito, puesto que sería en sus territorios en donde se establecerían las futuras misiones jesuitas.

De todas las empresas de exploración amazónica, destacaron tres: la de Gonzalo Pizarro y Francisco de Orellana en 1542, la de Pedro de Urzúa y Lope de Aguirre en 1562, y la del portugués Pedro de Texeira entre 1637 y 1639. Éstas tenían un sentido de exploración, del conocimiento de la región y de la búsqueda de riquezas materiales o de productos que se pudieran comerciar. A los viajeros que participaron en estas empresas, se les denominó con el nombre de “amazonautas”,¹²⁰ los cuales eran sujetos que entraban a la selva con el fin de encontrar la famosa y aromática canela con la cual se pretendía comerciar en el Viejo Mundo, también tenían un gran afán por encontrar riquezas y tesoros deslumbrantes, basándose en los mitos de la existencia de El Dorado.

Después de mencionar estas empresas de reconocimiento del curso amazónico, es preciso mencionar otras que tuvieron otro tipo de relevancia, en cuanto a su objetivo: la intención de fundar o establecer pequeñas villas de españoles, en las cuales éstos se pudieran asentar y mantenerse a través del establecimiento del sistema de encomiendas. Es preciso aclarar que estas primeras poblaciones fueron inestables, por los materiales perecederos con las que eran construidas las viviendas españolas, y por las invasiones de los indígenas de la región. Por otro lado, la población europea era relativamente escasa. También la mayoría de éstas pertenecían jurídicamente a la ciudad de Quito.

Retomo a González Suárez, quien destaca el establecimiento de algunos de estos poblados. Para empezar señala que la región amazónica del oriente ecuatoriano se dividiría en cuatro provincias: Yaguarzongo y Bracamoros, en el extremo meridional, Macas, en el centro, Quijos en el norte, y Mocoa y Sucumbíos por el sur.¹²¹ Dentro de la primera

¹¹⁹ Velasco, *op cit.*, p. 461.

¹²⁰ Manuel Ballesteros, “Presencia española en el gran río de las Amazonas”, en *Culturas indígenas de la Amazonía*, Torrejón de Ardoz, Comisión Quinto Centenario, 1987, p. 33.

¹²¹ González Suárez nos ofrece la cronología de asentamiento de estas poblaciones. Señala que en 1541 Pedro de Vergara se instala en Bracamoros, por lo que se constituye en el primer lugar en recibir colonos españoles;

destacaban las fundaciones de Valladolid, Loyola, Neiva y Santiago de las Montañas, realizadas por el capitán Juan Salinas de Loyola; en la segunda sobresalieron las villas Logroño y Sevilla del Oro; y en la de Quijos se fundaron las poblaciones de Baeza, Ávila, Archidona y Alcalá.¹²² Como consecuencia de los malos tratos que sufrían por los encomenderos, algunos grupos indígenas organizaron algunas rebeliones. Por ejemplo, “el 29 de noviembre de 1578 fueron acometidas las ciudades de Ávila y Archidona [...] los indios ciegos de furor, no perdonaron a nadie [...] prendieron fuego a las casas y las redujeron a cenizas.”¹²³

El capitán Juan Salinas de Loyola, mencionado anteriormente, realizó en 1557 una nueva expedición desde la ciudad de Loja¹²⁴; en este viaje atravesó el Pongo de Manseriche, siendo el primer individuo en hacerlo, y arribaría a la tierra de los indios Maynas. Esta etnia fue la primera en recibir el mensaje cristiano a través de clérigos seculares y, posteriormente, por los jesuitas. Fue una etnia relevante en el establecimiento de misiones, ya que fue la primera con la que los religiosos tuvieron un contacto más duradero. En 1618, el español Diego Vaca de la Vega fundaría la ciudad de San Francisco de Borja, a orillas del curso principal del Marañón, muy cerca del Pongo de Manseriche. Dicho personaje había llegado a este lugar con el motivo de castigar a algunos indios maynas que habían asesinado a algunos habitantes de la ciudad de Santiago de las Montañas. El virrey del Perú, Don Francisco de Borja, Príncipe de Esquilache, le concedió el título de gobernador de la nueva población.¹²⁵ La ciudad de Borja fue importante para las misiones jesuitas del Marañón, puesto que se conformó como el primer centro misional cuando la gestión de la Compañía comenzaba en la región amazónica.

Ahora bien, es necesario dar cuenta del establecimiento general del clero regular y secular en la ciudad quitense. Esto es relevante como antecedente del establecimiento

en 1549, el capitán Diego Palomino funda Jaén, la cual tuvo que refundarse hasta cuatro veces; en 1559 Gil Ramírez Dávalos estableció Baeza, cerca del río Cozanga; casi al mismo tiempo, Melchor Vázquez funda Ávila a orillas del río Suno, Bartolomé Marín funda Archidona y, posteriormente, San Pedro de Alcalá.

¹²² González Suárez, “Capítulo Segundo: Nuevos descubrimientos y conquistas (1550-1600)”, *op. cit.*, pp. 39 y 40.

¹²³ *Ibid.*, p. 51.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 55.

¹²⁵ José Jouanen, “Libro IV. Las misiones entre indios infieles, Capítulo Tercero. Comienzos de la misión de Maynas en el Marañón”, *op. cit.*, pp. 335 y 336. El autor, quien retoma al jesuita Pablo Maroni, menciona que Borja distaba de Quito, aproximadamente, alrededor de 300 leguas.

misional jesuita en Maynas, ya que nos hace apreciar algunos de los métodos evangelizadores previos en el territorio, los cuales podrían ser retomados o renovados por los padres de la Compañía.

limosnas que debía otorgarles el gobierno.¹²⁶ Otra bula importante fue la *Exponi Nobis* de 1522, la cual dictaminaba la selección de misioneros a cargo de los superiores de cada orden; los elegidos debían ser voluntarios, así como también gratos al rey y al Consejo de Indias.¹²⁷

El primer intento de evangelización tendría su desarrollo en la isla de la Española, lugar al que arribaban los misioneros antes de pasar a tierra firme. Serían las órdenes religiosas, principalmente franciscanos y dominicos quienes se harían cargo de estos intentos primitivos de adoctrinamiento. Para comenzar se debía congregarse a los grupos locales para que la administración de los sacramentos se realizara con mayor facilidad. Según Vicente Sierra, estas primeras congregaciones, que podrían llamarse “misiones primitivas”, se podían dividir en doctrinas o conversiones, las cuales estaban compuestas por grandes grupos de familias indígenas, aunque en general, carecían de recursos para mantenerse en buenas condiciones materiales.¹²⁸ Es importante distinguir las condiciones en que se podía establecer una misión. Para ello es importante retomar la clasificación que realiza Pedro Borges, quien clasifica a las misiones en dos tipos. El primer grupo eran las misiones nucleares, establecidas entre 1493 y 1573, las cuales se encontraban cerca de las ciudades o villas españolas más importantes, mientras que el segundo grupo eran las periféricas, desarrolladas entre 1573 hasta los primeros decenios del siglo XIX¹²⁹, las cuales se ubicaban en territorios más alejados de los centros principales del poder civil, y se podían encontrar en los límites fronterizos de la Corona. Otra clasificación que se basa de igual manera en la temporalidad y que trata el tema sobre quienes podían residir en las congregaciones es la de González Rodríguez.¹³⁰ Éste señala que entre 1503 y 1530 se congregó a los indígenas en pueblos o barrios separados; posteriormente entre 1530 y 1551 la evangelización estuvo bajo el control de los oficiales reales, esto quería decir que el Estado se reservaba toda la responsabilidad y la protección de los indígenas en sus pueblos y se excluía a los españoles de permanecer en

¹²⁶ Pedro Borges, “Cap. 22: Estructura y Características de la Evangelización Americana”, en *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas. Siglo XV-XIX*, Volumen 1, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1992, p. 428.

¹²⁷ Véase Jesús María García Añoveros, “Cap. VI: La monarquía y la evangelización de las Indias”, en *La Monarquía y la Iglesia en América*, Madrid, Asociación Francisco López de Gómara, 1991, p. 171. Otros requisitos podían ser una formación intelectual digna, buenas costumbres y la ejemplaridad en vida. Estas eran virtudes personales.

¹²⁸ Vicente D. Sierra, “Cap. 3: Primeras grandes etapas de la labor misional”, en *El sentido misional de la Conquista de América*, Buenos Aires, Ediciones de Orientación Española, 1942, p. 80.

¹²⁹ Borges, *op. cit.*, p. 431.

¹³⁰ González Rodríguez, en Pedro Borges, *op. cit.*, pp.536-539.

ellos, entre 1551 y 1570 se excluía a negros, mulatos y mestizos, y finalmente entre 1570 y hasta 1754 se conforman las grandes aldeas misioneras, repartidas entre las distintas órdenes.

Respecto al modo de la predicación, se podía realizar de manera pacífica, es decir sin el uso de la fuerza o de un proceso de conquista previo, o en el caso contrario, después del conflicto armado. El primer modo, pocas veces triunfó, ya que las conquistas eran un medio de anexión de nuevos territorios para la Corona, por lo que el uso de la fuerza era casi imposible de evitar.

El obispado de Quito: clero secular, regular y concilios

El obispado de Quito se creó el 8 de enero de 1545, a través de la bula *Super Specula militante Ecclesiae*, emitida por el papa Paulo III. Pasaron poco más de diez años después de la fundación de la villa de Quito. La creación de dicho obispado tuvo como principal causa la recomendación del obispo del Cuzco, Fray Vicente Valverde¹³¹, ya que era difícil establecer comunicación entre esta ciudad peruana y la quitense, por la accidental orografía que existía entre ambas. Era necesario pues crear una nueva diócesis que evitara recorrer estos territorios. Así pues, el obispado de Quito quedaría delimitado con el de Popayán hacia el norte, con el de Trujillo hacia el sur, y con Loja hacia el oriente, y quedaría sufragáneo al arzobispado de Lima, junto con Cuzco, Popayán y Nicaragua. Este amplio arzobispado había sido creado en 1540, con Fray Jerónimo de Loayza como arzobispo.

Antes de la creación de este nuevo obispado, ya había en Quito algunos sacerdotes como Francisco Ximénez y Juan Rodríguez¹³², quienes estaban a cargo de la Iglesia mayor. Sin embargo, aún no había un intento de evangelización hacia los grupos indígenas locales. Para entender mejor el proceso de adoctrinamiento, es preciso conocer a los obispos quienes estuvieron a cargo del obispado durante los primeros años de existencia, así como también aquellos que dieron mayor impulso al trabajo de los misioneros, quienes se encargaron de atender a los pueblos locales. También es importante revisar las normas establecidas en los

¹³¹ Véase Jorge Salvador Lara, "Quito, Sede Episcopal" en *Historia de la Iglesia Católica en el Ecuador. La primera evangelización*, Quito, Ediciones Abya Yala, 2001, p. 325.

¹³² Antonio Egaña, *Historia de la Iglesia en la América Española. Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX. Hemisferio Sur*, Madrid, Editorial Católica, 1966, p. 71.

Concilios Provinciales de Lima y en los Sínodos quitenses, en los cuales se intentaba dar unificación al proceso.

Para seguir una cronología de los obispos de Quito que son más relevantes por su postura hacia el fomento de la evangelización de los grupos locales, seguiré el apartado que Antonio de Egaña le dedica a la diócesis quitense, en su *Historia de la Iglesia en la América Española*. Así pues, el primer obispo fue el toledano Garcé Díaz Arias, quien llegó de España al Perú en las primeras expediciones, y llegó a ser capellán y consejero del conquistador Francisco Pizarro. Entraría a la ciudad a mediados de 1549, y duraría doce años en su cargo, ya que murió en 1562. Durante su episcopado tuvo como principal problema, la escasez del clero en el obispado y poder administrar toda la región que abarcaba su jurisdicción.¹³³ Un año después se daría la elevación de la ciudad a Real Audiencia.

El segundo obispo de Quito fue el dominico Pedro de la Peña, el cual había estado antes en la Nueva España y ocupaba el cargo de confesor del virrey Luis de Velasco. En 1565 entraba a su diócesis por el puerto de Guayaquil. Una de sus acciones importantes fue instaurar en la ciudad un seminario embrionario para formar a aquellos que querían pertenecer al clero diocesano.¹³⁴ Además de esto, sería el encargado de convocar el primer sínodo quitense, en el cual se dictarían algunas normas para el funcionamiento eclesiástico del obispado. Por otro lado, se encargó de recorrer su diócesis para verificar la situación en la que se encontraban las primeras reducciones indígenas, propuso un plan de conformación urbana unificador¹³⁵, y colocaría a las órdenes franciscana, dominica y mercedaria al frente de ellas. Autores como Moreno Egas, consideran al obispo Peña como el verdadero organizador de la diócesis de Quito¹³⁶, puesto que impulsó la evangelización a cargo de los regulares, sobre todo de los franciscanos. En su período, la orden franciscana tendría a su cargo doctrinas de indios en Latacunga, Chambo, Otavalo, Carangue, Sigchos y Paute, así como también estas se extenderían al oriente amazónico, precisamente a los distritos de Jaén y Yahuarzongo.

¹³³ *Ibíd.*, pp. 74 y 75.

¹³⁴ *Ibíd.*, p. 419.

¹³⁵ *Ibíd.*, p. 422.

¹³⁶ Jorge Moreno Egas, "Las doctrinas del Quito en los siglos XVI y XVII", en Jorge Salvador Lara, *Historia de la Iglesia Católica en el Ecuador...*, op. cit., p. 425.

El cuarto obispo de Quito fue el agustino Luis López de Solís. Este personaje había enseñado filosofía en los colegios agustinos de Lima y Trujillo, había sido provincial de la orden jesuita en la región quitense en dos ocasiones y fue designado visitador por el virrey Francisco de Toledo para visitar la Audiencia de Charcas. En septiembre de 1592, el papa Clemente VIII lo nombraba para su nuevo cargo en Quito. Su presencia es importante para la provincia quitense de la Compañía de Jesús, establecida en 1586, por dos razones. Una es que algunos individuos jesuitas lo acompañaban en sus visitas canónicas a las congregaciones de indios, puesto que le servían de intérpretes, y otra fue que les encargó la administración del Seminario de San Luis en 1594¹³⁷, en el cual los padres de la Compañía se dedicaron a enseñar a los hijos de las familias más nobles de la ciudad. Otra de sus acciones fue la convocatoria del segundo sínodo quitense en 1594, y el tercero celebrado al siguiente año en el poblado de Loja.

Dos obispos más, que son relevantes para los asuntos de la evangelización en el obispado de Quito son Don Pedro de Oviedo y Alonso de la Peña Montenegro. El primero fue el octavo obispo de Quito, y había sido arzobispo del obispado de Santo Domingo. Tomó posesión de su nueva diócesis en 1630, y su importancia radica en que durante su período se extendieron los conventos de las órdenes regulares. Para 1634, los dominicos tenían 12 conventos en la región; los franciscanos gozaban de 21, los mercedarios poseían el mismo número y los agustinos tenían 9.¹³⁸ Por otro lado, durante su obispado, las misiones jesuitas se extendieron por el oriente ecuatoriano, y comenzaría el funcionamiento de las reducciones de Maynas. El obispo Montenegro, originario de Galicia, comenzó su cargo ya en el siglo XVII, en el año de 1653. Fue famoso por escribir el *Itinerario para párrocos de indios*¹³⁹, en el cual proponía unificar el método de adoctrinamiento cristiano hacia los grupos indígenas. También intentó conferir al colegio dominico de Quito la capacidad para otorgar grados académicos, lo cual traería un conflicto con los jesuitas, cuya institución universitaria tenía ya ese derecho.

¹³⁷ Egaña, *op. cit.*, p. 434.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 447.

¹³⁹ Citando a José María Vargas, el itinerario fue impreso en el año de 1668, y en él se incluían las obligaciones de los párrocos, se describían algunas costumbres de los indígenas, se hablaba sobre la administración de los sacramentos, los mandamientos de la Iglesia y los privilegios de los cuales podía gozar un obispo. Véase José María Vargas, "La evangelización en el Ecuador" en Enrique Dussel (et. al.), *Historia General de la Iglesia en América Latina Vol. VIII: Perú, Bolivia y Ecuador*, Salamanca, Ediciones Sígueme CEHUILA, 1987, p. 103.

Mapa 8. Las primeras doctrinas de regulares en la Audiencia de Quito en 1595. Mapa modificado. Fuente: Moreno Egas, Jorge, “Las doctrinas de Quito en los siglos XVI y XVII”, en Jorge Salvador Lara, *Historia de la Iglesia Católica en el Ecuador. La primera evangelización*, Quito, Ediciones Abya Yala, 2001, p. 415.



Ahora analizaré brevemente el establecimiento de las órdenes del clero regular en Quito. Respecto a la llegada de las órdenes religiosas, sería la de los franciscanos la primera en asentarse, formalmente, en la ciudad de Quito. Los religiosos Jodoco Ricke y Pedro Gosseal, personajes famosos en la historia del Ecuador colonial, se establecerían en el

Convento de San Pablo, el cual sería fundado en 1535, En este, se establecerían escuelas de primeras letras, para la enseñanza de los hijos de caciques.¹⁴⁰

El segundo convento sería el de la orden mercedaria, establecido en abril de 1537, cuya gestión fue realizada por los mercedarios Hernando de Granada y Martín de la Victoria; el convento dominico sería el tercero en establecerse, al fundarse en 1541. La orden dominica tendría importancia para el gobierno quitense, puesto que miembros de la Orden habían sido acompañantes de las exploraciones de descubrimiento de nuevos territorios. Tenemos el caso por ejemplo, de Gaspar de Carvajal, quien acompañó a Orellana en su viaje por el Amazonas, y posteriormente se había convertido en vicario general.¹⁴¹

La orden agustina sería la cuarta en establecerse formalmente en Quito. Los primeros dos agustinos en arribar serían los frailes Luis Álvarez y Gabriel de Saona, quienes habían sido enviados por Luis López de Solís, futuro obispo de Quito, para trabajar en la diócesis. Su convento sería establecido en 1575, y llevaría el nombre de San Nicolás de Tolentino.¹⁴²

Finalmente, la Compañía de Jesús fue la última en consolidarse formalmente en Quito. Esto ocurriría en el año de 1586. Los primeros religiosos en llegar fueron Baltasar Piñas, Juan de Hinojosa y Diego González. Antes de tener un lugar propio para habitación, los jesuitas se establecieron en el Hospital de San Juan de Dios, y posteriormente en el colegio de Santa Bárbara que había pertenecido a los agustinos; permanecerían allí hasta 1589.¹⁴³ Por este mismo tiempo, como mencionamos en el apartado anterior, gracias al apoyo del obispo López de Solís, se harían cargo del seminario de San Luis. Dentro de este, se dedicarían a la enseñanza de materias como gramática, filosofía y teología. También tendrían un conflicto con los dominicos respecto a la administración de cada orden para el sector educativo.¹⁴⁴ Sin embargo, los jesuitas obtendrían mayores ventajas con el apoyo del obispado.

¹⁴⁰ Jorge Villalba Freire, "Ecuador: La Evangelización", en Pedro Borges, *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica...* Vol. 2, *op. cit.*, p. 450.

¹⁴¹ Egaña, *op. cit.*, p. 71.

¹⁴² José María Vargas, *Historia de la Cultura Ecuatoriana*, Tomo 1, Guayaquil, Clásicos Ariel, No. 81, p. 74.

¹⁴³ Jorge Villagómez Yépez, *Geometría de la Historia; el cuartel de la Real Audiencia y presidencia de Quito*, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1973, p. 17.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 29.

En 1605 la Compañía obtendría los terrenos para la construcción del convento y la iglesia de San Ignacio de Loyola. Es importante recordar que en 1621, a través de la bula *In super eminente*, el papa Gregorio IV otorgaba a los colegios jesuitas de América la posibilidad de conferir grados académicos a sus estudiantes; para el caso de Quito, la Universidad de San Gregorio comenzaría a funcionar dos años después.¹⁴⁵ Posteriormente, entre 1683 y 1685, se establecerían tres colegios jesuitas más dentro de la jurisdicción del obispado de Quito, en las ciudades de Cuenca, Latacunga e Ibarra.

Para finalizar este apartado, es imprescindible tener en cuenta algunos medios por los cuales el Colegio Máximo de Quito obtenía un financiamiento importante, puesto que dicha institución se haría cargo de sustentar y proveer a las misiones de Maynas. La mayor parte de los recursos llegaban a través de donaciones. A inicios del siglo XVII, el presidente de la Real Audiencia, don Miguel de Ibarra, y el virrey peruano Francisco de Borja, donarían propiedades aledañas a los jesuitas asentados en Quito¹⁴⁶, lo cual provocaría que el patrimonio material de la Compañía aumentara. Posteriormente, entre los años de 1672 y 1689, los jesuitas del Colegio lograrían comprar tres haciendas, las cuales se ubicarían cerca de la ciudad quitense: Pasachoa, Icubamba y Alangasi.¹⁴⁷ Éstas serían pues las principales fuentes económicas que mantendrían a los miembros que residían en el Colegio mismo y, a su vez, una parte se brindarían al sustento de las misiones amazónicas.

Ahora analizaré algunas de las normas establecidas por los concilios de Lima y los sínodos quitenses, para la administración y unificación en las primeras y futuras doctrinas del obispado. Recordemos que Quito pertenecía administrativamente al arzobispado de Lima, por lo que las reglas impuestas en las juntas eclesiásticas que se realizaron allí repercutían en las acciones misionales de esta misma.

¹⁴⁵ Vargas, *op. cit.*, p. 79.

¹⁴⁶ Christiana Borchart de Moreno, "Adquisición y organización de los bienes jesuitas en la Antigua Provincia de Quito" en Jorge Moreno Egas, *Radiografía de la Piedra...*, *op. cit.*, p. 105. Francisco de Borja, Príncipe de Esquilache, se encontraba emparentado con el General jesuita del mismo nombre. Esta situación beneficiaría a la Compañía, en general, al interior de su Provincia peruana.

¹⁴⁷ *Ibid.*, pp. 107 y 114. La autora menciona que durante la mitad del siglo XVIII, la Compañía adquiriría la hacienda de Cangagua y el obraje de Yaruqui en la región de Tumbaco, los cuales también financiarían a las misiones amazónicas en sus últimos años de existencia.

El Primer Concilio de Lima, realizado en 1550, no tuvo un impacto real en la primera evangelización, puesto que el arzobispado tenía muy poco de ser creado. A este asistieron los procuradores de Cuzco, de Panamá y de Quito. Además, la información que se ofrece respecto a dicha junta es muy escasa. El Segundo Concilio Limense, realizado en 1567 si tuvo una mayor relevancia, puesto que en él se establecieron algunas medidas para llevar a cabo un adoctrinamiento indígena más eficiente. En primer lugar, se legitimó la justicia de la guerra hacia aquellos grupos hostiles que se mostraban reacios a recibir las enseñanzas religiosas, así como también se obligó a los encomenderos a proteger a los indios que estaban a su cargo y a permitirles que asistieran todos los días a la doctrina.¹⁴⁸ Por otro lado, se estableció que los indios debían abandonar costumbres ferinas, limpiar las calles de sus nuevos pueblos, barrer las casas individuales, comer en mesas, educar a sus hijos, saludarse entre ellos, y para los más pequeños obedecer a sus mayores.¹⁴⁹ Se proponía un intento de modelar la vida del indígena hacia un estilo de vida español. Otras medidas adoptadas fueron la selección correcta de los doctrineros que se harían cargo de las doctrinas, de acuerdo a sus capacidades y virtudes, resaltar algunos sacramentos como el bautismo y el matrimonio, enseñar a leer y escribir a los grupos locales, así como suprimir las creencias idolátricas.¹⁵⁰

Tres años después se celebró en Quito el primer sínodo. En esta reunión, convocada por el obispo fray Pedro de la Peña, se intentaba ofrecer un sistema de unidad, a nivel más local, del método de evangelización usado entre los diversos pueblos de la región. Aparte de señalar lo que debían realizar los frailes, también se hacía mención de normas que buscaban la protección de los pueblos indígenas, los cuales sufrían atropellos por parte de la población española. Una de las normas establecidas en el Sínodo de Quito fue, al igual que en el concilio anterior, la atención que debían prestar los religiosos hacia los encomenderos, quienes no debían cometer abusos sobre los indígenas y debían de ofrecerles un pago justo por el trabajo que realizaban.¹⁵¹ Por otro lado, se afianzaba la creación de reducciones en las cuales se debían enseñar las principales oraciones, se debía realizar informes sobre la

¹⁴⁸ Jorge Villalba, "Los concilios provinciales limenses en el siglo XVI", en Jorge Salvador Lara, *Historia de la Iglesia Católica en el Ecuador*, op. cit., p. 346.

¹⁴⁹ Pedro Borges, *Misión y civilización en América*, op. cit., p. 59.

¹⁵⁰ Jorge Moreno Egas, "Las doctrinas de Quito en los siglos XVI y XVII", en Salvador Lara, op. cit., p. 403.

¹⁵¹ José María Vargas, "La Evangelización en el Ecuador", op. cit., p. 99.

situación en que se encontraban los indígenas y los curas debían visitar regularmente a los enfermos.¹⁵²

El Tercer Concilio de Lima se inauguró en agosto de 1582, fue impulsado por el Arzobispo Toribio de Mogrovejo y el virrey Martín Enríquez de Almansa. En mi opinión, este concilio tuvo mucha importancia respecto al aspecto teórico metodológico de la evangelización, y sobre las nociones generales que se tenían acerca del indígena local. Las reglas establecidas en esta junta fueron en su mayoría, recomendación del jesuita José de Acosta¹⁵³, autor de *la Historia natural y moral de las Indias* (1578) y *De procuranda indorum salute* (1576). En la segunda obra, Acosta realiza una división sobre los grupos humanos que no entraban en la categoría europea¹⁵⁴: la primera representaba aquellos pueblos que tenían sistemas de gobierno definidos, leyes, ciudades y algún tipo de escritura; Acosta colocaba en este grupo a la cultura china. La segunda incluía aquellos grupos que tenían una especie de gobierno, leyes y centros urbanos, pero que no poseían algún tipo de escritura; aquí categorizaba a las culturas mexica e inca. Finalmente en la tercera categoría colocaba a los grupos que no poseían ninguno de estos elementos. Evidentemente, en esta última categoría entraban todas las culturas restantes que habitaban en el Nuevo Mundo, las cuales eran la gran mayoría. Esta clasificación es importante, puesto que a partir de ella, se preconcebía una imagen “atrasada” del indígena. Para los frailes sería necesario moldear a los indígenas al estilo de vida occidental, y las reducciones conformarían lugares ideales para llevar a cabo esta práctica. En el Concilio se dieron instrucciones sobre cómo se debía persuadir a los indios y evitar que cayeran en idolatrías, basadas también en las propuestas de Acosta.¹⁵⁵ Se debían utilizar palabras sencillas para la enseñanza de la doctrina, así como también debían existir en cada pueblo dos catecismos: uno en lengua local y otro en quechua.¹⁵⁶ Este catecismo llevaba el nombre de *Catecismo para la instrucción de los*

¹⁵² Revisar Jorge Villalba, “Los concilios provinciales...”, *op. cit.*, p. 358.

¹⁵³ Para profundizar sobre la vida y formación de Acosta, se puede revisar a David Brading, *Orbe indiano...*, *op. cit.*, p. 208-238.

¹⁵⁴ Pedro Borges, *Misión y Civilización...*, *op. cit.*, p. 41.

¹⁵⁵ Francismar Alex Lopes de Carvalho, “Estrategias de conversión y modos indígenas de apropiación del cristianismo en las misiones jesuíticas de Maynas, 1638-1767”, en *Anuario de Estudios Americanos*, Vol. 73, Núm. 1, Sevilla, enero-junio de 2016, p. 102.

¹⁵⁶ Josep-Ignasi Saranyana, “Métodos de catequización”, en Pedro Borges, *Historia de la Iglesia en América...*, *op. cit.*, p. 562.

indios.¹⁵⁷ Por otro lado, también se legitimaron algunos castigos corporales que podían ser aplicados a aquellos individuos que se negaran a recibir la doctrina, a los que faltaban a las sesiones de aprendizaje, a los violadores, a los que estuvieran amancebados, o a los que incitaran rebeliones al interior de los pueblos. Algunos de estos castigos eran los azotes, el corte de cabello, multas, servidumbre durante cierto período y prisión.¹⁵⁸ El asunto de la vida en “policía” sería retomado en 1668 por el obispo Peña Montenegro. Este señalaba que los indios de su jurisdicción “debían vivir en pueblos formados socialmente, porque así lo [pedía] la misma naturaleza del hombre o practicar la conversación política a la que la naturaleza racional tiene nativa inclinación”.¹⁵⁹

El Tercer Concilio de Lima también estableció las visitas pastorales que el obispo debía realizar, cada cierto tiempo, hacia las parroquias, doctrinas o misiones que pertenecían al obispado limense; sin embargo, como el territorio era muy extenso, se podían delegar ministros que se dedicaran a realizar dicha actividad.¹⁶⁰ Así pues, la intención principal de la tercera reunión eclesiástica, era unificar la enseñanza de la materia doctrinal a los indígenas, entre las distintas órdenes regulares y los miembros eclesiásticos seculares.

También haré mención de otros dos sínodos eclesiásticos en el obispado de Quito¹⁶¹, los cuales, más que nada, se encargaron de retomar lo ya propuesto en las juntas eclesiásticas anteriores. Respecto al primero, realizado en la ciudad de Quito en 1594, se propuso retener algunas costumbres indígenas que no interfirieran con la doctrina cristiana e incluso algunas se adaptaron al modelo importado por los religiosos. Tenemos el ejemplo de algunas celebraciones indígenas, cuyas fechas se acoplaron con las religiosas. El segundo sínodo, fue realizado en 1596, en la ciudad de Loja; en éste se retomó el asunto de los castigos corporales hacia los indígenas o caciques “rebeldes” a la doctrina y a las buenas costumbres de la vida en “policía”. Es importante mencionar que las medidas dictaminadas en los Concilios para una evangelización efectiva, no se cumplían al pie de la letra. Algunas se realizaban lo más parecido posible, pero otras tuvieron que ser reacomodadas por distintos

¹⁵⁷ Constanza López Lamerain, “El III Concilio de Lima y la conformación de una normativa evangelizadora para la provincia eclesiástica del Perú”, en *Intus-Legere Historia*, Vol. 5, No. 2, 2011, p. 59.

¹⁵⁸ Jorge Villalba, “Ecuador: La Evangelización”, *op. cit.*, p. 456.

¹⁵⁹ Borges, *Mision y civilización...*, *op. cit.*, p. 109.

¹⁶⁰ López Lamerain, *op. cit.*, p. 63.

¹⁶¹ Para profundizar en los sínodos, véase Jorge Villalba, “Los sínodos quitenses del obispo Luis López de Solís: 1594 y 1596” en Salvador Lara, *Historia de la Iglesia Católica en el Ecuador...*, *op. cit.*, pp. 364-371.

factores, como la especificidad de los grupos indígenas, la adaptación de las medidas a cada orden según sus reglas internas, el contexto regional y sociopolítico y la cantidad de misioneros disponibles.

CAPÍTULO SEGUNDO: LAS ETAPAS MISIONALES DE MAYNAS

Las misiones franciscanas en la Amazonía ecuatoriana

Antes de analizar las etapas de evolución de las misiones jesuitas de Maynas, es preciso hacer mención de los proyectos misioneros de otra orden regular en la región amazónica: la franciscana.¹⁶² Hay que tener en cuenta que los primeros pueblos establecidos se fundaron pocos años antes de la entrada de los jesuitas, por algunos frailes franciscanos. Así pues, muchos de estos pueblos se mantuvieron en función a la par de las reducciones de la Compañía. Serían algunos miembros de la orden de San Francisco, los primeros en concentrar a los indios en sus pueblos dentro del territorio de la Real Audiencia de Quito, durante el decenio de 1540.¹⁶³ Respecto a la metodología franciscana, David A. Brading señala que las antiguas comunidades indígenas serían “reemplazad[a]s por poblados nuevos [...] sus calles fueron extendidas en una red centrada en la plaza principal, invariablemente dominada por la iglesia. Los religiosos no se limitaron a predicar el Evangelio: también reformaron la pauta de la vida y la cultura indias, introduciendo artes y artesanías españolas, y enseñando a la élite las formas españolas de gobierno.”¹⁶⁴

Con los franciscanos no sólo comenzaba el proceso de evangelización al interior de los pueblos conformados por indios, sino también empezaba un fenómeno de adaptación, en el que se integraron nuevos elementos culturales que eran ajenos a los grupos locales. Para facilitar el trabajo de su misión, los franciscanos debían tener conocimiento de las antiguas creencias indígenas, así como también de las lenguas locales con las que se comunicaban estos grupos. Gracias a este aprendizaje, lograron escribir obras como catecismos, sermones,

¹⁶² También existieron misiones fundadas por los padres de la Orden de Predicadores o dominicos. En primer lugar, las que tenían en las ciudades de Baeza, Ávila y Archidona, y la zona misional que se concentró en la región de los ríos Pastaza, Upano y Bobonaza. Sobre todo, se harían cargo de la evangelización de los indios llamados canelos. Los religiosos partirían de los conventos que establecieron en Zamora, Loja y Quijos a fines del siglo XVI. Sin embargo, la bibliografía que he encontrado sobre estas fundaciones es escasa. Véase Lorenzo García, “Cap. VI: La misión dominicana de Canelos en el río Pastaza y sus afluentes”, en *Historia de las Misiones en la Amazonía Ecuatoriana*, Quito, Ediciones Abya Yala, 1999, pp. 70-85.

¹⁶³ Recordemos la llegada de los primeros 12 franciscanos al territorio de la Nueva España, encabezados por fray Martín de Valencia, en el año de 1524. Estos tendrían la tarea de erradicar las viejas creencias de los grupos locales y comenzar el proceso de evangelización en el primer virreinato de la Corona Castellana. Véase David A. Brading, *Orbe indiano: De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 122.

¹⁶⁴ *Ibidem*.

gramáticas y vocabularios en náhuatl, para el caso de Nueva España, y en quechua, en la región andina; por otro lado, algunos frailes escribieron algunas historias¹⁶⁵ de los territorios donde realizaban sus labores pastorales o misionales, donde incluían descripciones naturales, las costumbres de los pueblos locales y las labores misionales con las que evangelizaban a estos individuos.

La orden franciscana, dentro de los límites del obispado de Quito, repartió su labor misional en las provincias de San Francisco de Quito, Sucumbíos, Popayán y Quijos.¹⁶⁶ Es importante señalar que las misiones franciscanas se establecieron sobre los cursos de ríos relativamente cercanos a las principales ciudades españolas, mientras que las jesuitas se expandieron sobre la mayor parte de las redes fluviales del Marañón; de esta manera, las segundas se encontraban a mayores distancias entre ellas. Como vimos en el capítulo anterior, los primeros pueblos de misión se conformaban más bien, en doctrinas de tipo familiar, es decir, estaban conformadas por grupos de una sola familia lingüística o estaban más delimitadas; se podría decir que era un primer paso para llegar a una mejor consolidación. Así pues, los frailes de las doctrinas franciscanas tendrían que realizar múltiples tareas, ya que eran, muchas veces, los únicos individuos españoles presentes en la región amazónica; aparte de enseñar la doctrina, tenían que ayudar a arar las tierras, a cuidar a los enfermos, persuadir a los indígenas para que usaran cierto vestido, entre otras.¹⁶⁷

Algunos de los métodos utilizados por los franciscanos para llevar a buen puerto su objetivo en las misiones, serían el uso de catecismos en lengua quechua, la persuasión centrada en el convencimiento sobre los caciques y sus hijos de reducirse, la enseñanza de oraciones por la mañana y por la tarde, y la enseñanza de oficios a los indígenas como la albañilería, la carpintería, la barnicería, la platería y la pintura.¹⁶⁸

Podemos establecer dos períodos misionales para el caso de la presencia franciscana en el oriente ecuatoriano. La primera quedaría delimitada entre los años de 1632 y 1641 y la

¹⁶⁵ De entre las obras franciscanas, destacan las historias de Fray Toribio de Benavente “Motolinía”, fray Jerónimo de Mendieta y fray Bernardino de Sahagún, para el caso del virreinato novohispano. Respecto a los vocabularios indígenas, son importantes el *Vocabulario de Lengua mexicana* y castellana, de Alonso de Molina y el *Sermonario en lengua mexicana*, de Fray Juan Bautista. *Ibid.*, pp. 137-139.

¹⁶⁶ Lorenzo García, *op. cit.*, p.68.

¹⁶⁷ Villalba, “Ecuador: La Evangelización”, *op. cit.*, p. 452.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 451.

segunda entre 1641 y 1694.¹⁶⁹ Podríamos realizar esta clasificación, al justificar que el primer período se trató más que nada, de primeros intentos fundacionales, mientras que en el segundo se conformaron pueblos más grandes, en cuanto a población. Un aspecto que yo remarcaría es el establecimiento constante de misiones durante cada año que transcurría. Algunas de estas sobrevivían durante un período determinado, mientras que otras no tenían la misma suerte.

En 1632, cinco miembros de la orden franciscana saldrían de su convento en Quito hacia las regiones de Pasto y Ecija, las cuales pertenecían a la provincia de Sucumbios. Estos religiosos eran los padres Francisco Anguita, Salvador Casarrubias, Domingo Brieva, Pedro de Moya y Pedro Pecador. Esta primera misión fracasaría, puesto que los operarios no eran muy expertos en el conocimiento de las lenguas nativas. Lorenzo García señala que solo estuvieron por un mes, el cual era un período muy corto para lograr un objetivo evangelizador. Así pues, en este primer intento, los franciscanos no pudieron establecer pueblos estables, por el poco tiempo en el que permanecieron. Por esta razón se dedicaron únicamente a atender a algunos indígenas de manera precaria. En 1633 y 1634 se intentan realizar nuevas entradas a regiones un poco más alejadas, por lo que los franciscanos llegarían hasta los cursos de los ríos Napo y Aguarico. En esta expedición sí se lograrían formar algunos pueblos, pero el trabajo realizado por los padres Antonio Caicedo y Lorenzo Fernández, solo duraría tres meses, por el motivo de algunos amotinamientos indígenas. Al año siguiente, 1635, se hace una nueva expedición encabezada por estos últimos frailes, más Domingo de Brieva y Pedro Pecador, en la cual llegarían a establecerse entre los grupos pecavas, becavas y algunos tupinambas. A la par de esta entrada, se realizaría otra al mando de los padres Juan Calderón, Laureano de la Cruz Montes de Oca, Pedro de la Cruz y Francisco Piña, quienes llegarían con el grupo icaguato o de los “encabellados”, bautizados de esta manera por los españoles, por las grandes melenas que tenían.¹⁷⁰ La última misión establecida en este período, fue en el año de 1641 en la provincia de los seños y en la de omaguas del Napo; en estas destacó también el trabajo del padre Laureano de la Cruz, autor de una crónica sobre las misiones religiosas.

¹⁶⁹ Sobre las misiones franciscanas, se pueden revisar los textos ya citados de Borges, Salvador Lara y Lorenzo García.

¹⁷⁰ Lorenzo García, “Cap. VII: Las misiones franciscanas en la región ecuatoriana del Amazonas”, *op. cit.*, p. 88.

El segundo período de establecimiento misional se caracterizó por representar el asentamiento definitivo de los franciscanos en una sola región bien delimitada, a partir de 1686: entre los ríos Caquetá y Putumayo. En ese mismo año, éstos intentarían entrar a la región del Ucayali, pero en ese entonces los jesuitas se les habían adelantado. Lograron establecer algunos pueblos, pero posteriormente les serían entregados a los padres de la Compañía; este problema sería resuelto por la administración civil de Quito. Por otro lado, en 1694 habría un intento más de evangelización entre los quijos y oas, pero las que lograrían sobrevivir serían las anteriores.¹⁷¹

Las causas por las que González Suárez atribuye el fracaso de las misiones franciscanas en la región del oriente ecuatoriano son, principalmente, tres: la inestabilidad de los pueblos por el medio físico, en el que se presentaban constantes inundaciones que arrasaban los pueblos; la falta de alimentos por las pocas cosechas que existían y las epidemias de viruela que se presentaron durante la segunda mitad del siglo XVII.¹⁷² Las misiones franciscanas fueron un punto de arranque importante para el proceso de evangelización en la región de la Amazonía ecuatoriana, puesto que establecieron pueblos misionales en los que se lograron cosechar algunos frutos. Puede afirmarse, que al ser un antecedente en la región amazónica, estas misiones representaron una pauta para la administración de la Compañía en Maynas.

La Compañía de Jesús y las misiones

El objetivo evangelizador

Antes de hablar sobre las etapas de fundación y establecimiento de las misiones jesuitas en la Amazonía peruana y ecuatoriana, es preciso conocer el significado que para los padres de la Compañía de Jesús representaba el ministerio de la evangelización, y lo que implicaba la formación de pueblos misionales entre aquellos grupos que desconocían la doctrina cristiana. Hay muchos temas que es pertinente explicar en este apartado; por un

¹⁷¹ *Ibíd.*, p. 93.

¹⁷² Véase González Suárez, *op. cit.*, pp. 77-79.

lado, es preciso conocer el perfil característico de los operarios jesuitas, los fines, tanto religiosos como políticos, que conllevaban las misiones como centros de avanzada en territorios desconocidos, también podemos hablar, de manera general, sobre algunas acciones y métodos que debían aplicarse en las reducciones.

Comencemos pues, con intentar definir a la misión jesuita. El término representa un concepto complejo, ya que puede ir encaminado en varias direcciones. Michael Sievernich es un autor que ofrece diferentes significados del término; estos son personales, operativos o territoriales.¹⁷³ Expliquemos estos tres puntos: personal, porque a los jesuitas se les está enviando personalmente a cumplir con su labor misionera, operativa porque cierto grupo es enviado a misionar a un respectivo lugar y establecen ciertas estrategias para ayudarse mutuamente, y territorial porque se establecen en alguna región donde su trabajo es requerido. Así pues, Sievernich señala que la misión significaba el envío de jesuitas en grupo a un determinado territorio, por parte de una autoridad eclesiástica.¹⁷⁴ Otro significado es el de la realización de un ministerio en un lugar determinado, al cual los padres eran enviados por una autoridad eclesiástica¹⁷⁵, y así se convertía en un compromiso activo. Finalmente tenemos otra definición más compleja que nos ofrece el historiador Salvador Bernabéu, la cual divide en tres preceptos¹⁷⁶: el primero, que es de tipo jurídico, señala aquella misión representada por la autorización papal para convertir infieles en un determinado espacio, el segundo que tiene un tinte más religioso y clásico es el de los conjuntos de trabajos de cristianización y occidentalización de los nativos, y el tercero, el cual se encuentra relacionado con lo administrativo y lo geográfico, menciona que misión es el espacio en el que se encuentran los edificios civiles y eclesiásticos, los campos de cultivo, las viviendas indígenas, entre otros elementos característicos de un pueblo de misión.

¹⁷³ Michael Sievernich, "Conquistar todo el mundo: los fundamentos espirituales de las misiones jesuíticas", en Karl Kohut y María Cristina Torales Pacheco, *Desde los confines de los imperios ibéricos: los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas*, op. cit., p. 3.

¹⁷⁴ *Ibidem*.

¹⁷⁵ Flavia Cuturi, "Introducción: Adaptarse, modelar y convertir", en Flavia Cuturi (coord.), *En nombre de Dios. La empresa misionera frente a la alteridad*, Quito, Ediciones Abya Yala, 2008, p. 13.

¹⁷⁶ Salvador Bernabéu, "La invención del Gran Norte Ignaciano: la historiografía sobre la Compañía de Jesús entre dos centenarios (1992-2006)", en Salvador Bernabéu Albert (coord.), *El Gran Norte Mexicano. Indios, misioneros y pobladores entre el mito y la historia*, Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2009, p. 182.

Pienso que todas estas definiciones nos encaminan a identificar uno de los principales fines por los cuales las autoridades civiles en los virreinos americanos solicitaban la presencia de la Compañía en las regiones habitadas por grupos indígenas locales: el eclesiástico. Este objetivo es característico de la orden desde su aprobación por el papa Paulo III, el 27 de septiembre de 1540 a través de la bula *Regimini militantes ecclesiae*, en la que se determinaba que la Compañía debía defender y propagar la fe cristiana¹⁷⁷, a través de la enseñanza de la doctrina y de los recursos internos de la orden. En esta misma línea, el fin de la Compañía de Jesús era el de “procurar el provecho de las almas en la vida y doctrina cristiana por medio del ministerio de la Palabra, los Ejercicios Espirituales, y otros ministerios y obras de caridad”¹⁷⁸, así como también la intención de los jesuitas sería dedicarse al servicio de Dios y del prójimo que necesitara de él.¹⁷⁹ Para conocer con mayor profundidad los métodos empleados por los jesuitas, es necesario destacar la presencia de dos textos escritos por el fundador de la orden, Ignacio de Loyola, que pueden ser considerados como las bases de la pedagogía jesuita, así como también de la formación de sus operarios. El primero es la *Ratio Studiorum*, publicado en 1599, en donde podemos encontrar los fundamentos para la formación de los individuos que deseaban ser jesuitas; el texto establecía que los estudios universitarios debían estructurarse en tres o cuatro clases de gramática y una de retórica; se estudiaban autores clásicos como Cicerón, Virgilio, Herodoto, Homero, Sófocles y Jenofonte, se debía aprender a realizar recitaciones en verso y prosa, así como también escenificar obras de teatro.¹⁸⁰ A su vez, los estudios se dividían en dos grupos: el curso inferior, que se llevaba a cabo en los colegios, y el superior, en el que profundizaba la enseñanza en humanidades.¹⁸¹ El otro texto es el de los Ejercicios espirituales, en donde se definían las cualidades y virtudes que debían caracterizar a los religiosos de la Compañía; sin estos dos elementos, un individuo no podía aspirar a convertirse en miembro de la orden de Loyola. En primer lugar, el individuo debía renunciar

¹⁷⁷ Teofanes Egido, “Cap. I: Retrato del Jesuita”, en *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, Madrid, Fundación Carolina, Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos, p. 27.

¹⁷⁸ Manuel Jurado Ruiz, “Espíritu misional de la Compañía de Jesús”, en José Jesús Hernández Palomo y Rodrigo Moreno Jeria, *La misión y los jesuitas en la América Española, 1566-1767...*, op. cit., p. 17.

¹⁷⁹ Véase Girolamo Imbruglia, “El misionero jesuita en el siglo XVI y los salvajes americanos”, en Flavia Cuturi, op. cit., p. 62.

¹⁸⁰ Enrique Villalba Pérez, “Capítulo I: Virreinato de Nueva España”, en *Consecuencias educativas de la expulsión de los jesuitas de América*, Madrid, Universidad Carlos III de Madrid, 2003, p. 20.

¹⁸¹ Cristina Aguirre Beltrán, *La expulsión de los jesuitas y la ocupación de sus bienes*, Puebla, Gobierno del Estado, BUAP, Cuadernos del Archivo Histórico Universitario, 1999, p. 34.

a sí mismo, es decir a sus placeres terrenales y a su beneficio propio para ocuparse enteramente del servicio a Dios y de su prójimo, debía ser capaz de abandonar la tranquilidad de su hogar para poder servir tanto al rey que lo enviaba a evangelizar, como a su superior y a Dios¹⁸², además de que debía tener una buena personalidad para superar los obstáculos y para adaptarse a las realidades que le esperaban.¹⁸³ Me parece pertinente ejemplificar la manera general en que se encontraban expresados los elementos personales que un jesuita debía tener en cuenta para poder llevar a cabo su ministerio. Lo haré a través de un fragmento que se encuentra plasmado en las Constituciones de Ignacio de Loyola, primer texto escrito por el fundador después de la aprobación de su orden. Este dice así:

Los medios de que se vale [el jesuita o los jesuitas] son la perfecta abnegación de sí mismo, y las virtudes sólidas y perfectas las que nos habilitan para conocer y hacer en cada caso la voluntad de Dios está en que todas las circunstancias de la vida se obre según las virtudes exigidas.

El método para la prosecución de la fe comprende el examen general y particular, la oración de gracias y de meditación, y la ejecución, o sea el modo de llevar a la práctica lo meditado e ir caminando constantemente y sin tropiezo por el camino de la perfección.¹⁸⁴

Así pues, este era el perfil que una persona debía cumplir para pertenecer a la Compañía de Jesús. En términos ideales, el jesuita debía ser un individuo capaz de realizar su ministerio a la perfección, el cual sería dar a conocer la verdadera fe y la doctrina cristiana a los sujetos que las ignoraran. Las misiones se convertirían pues, en el lugar ideal para realizar dicho ministerio. En algún momento o etapa de su vida, el jesuita podía estar llamado a convertirse en misionero, por lo que su formación en cuanto a disciplinas filosóficas, teológicas y educativas debía ser adecuada.¹⁸⁵ Después de analizar lo que representaba el fin eclesiástico de la Compañía, es importante explicar el otro objetivo que también estaba imbuido: el político.

¹⁸² Imbruglia, *op. cit.*, p. 65.

¹⁸³ Ver Jeffrey Klaiber, "III. Utopía en la frontera", en *Los jesuitas en América Latina, 1549-2000, 450 años de inculturación, defensa de los derechos humanos y testimonio profético*, Lima, Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2007, p. 114.

¹⁸⁴ Cristina Aguirre, *op. cit.*, p. 33.

¹⁸⁵ Antonio Luis Cortés Peña, "Los jesuitas y las misiones", en Manuel Peña Díaz (ed.), *Las Españas que (no) pudieron ser: herejías, exilios y otras conciencias (siglos XVI-XX)*, Huelva, Universidad de Huelva, 2009, p. 120.

El objetivo político de la misión

También es relevante definir a la misión jesuita como un instrumento de exploración, de colonización y de conocimiento sobre territorios que no habían sido explorados por las autoridades civiles españolas, o solo se conocía una parte de ellos. Era, pues, necesario para la Corona extender sus dominios y fortalecer sus distintas jurisdicciones, a través de un control lo más eficiente posible. En los territorios más alejados de los principales centros de poder, sería el clero el que permitiría a la Corona dominar mayores regiones¹⁸⁶, ya que los misioneros serían los primeros en ingresar a ellos, y en algunas ocasiones constituirían la única presencia europea dentro de los pueblos de misión. De esta manera, también se podría definir a las misiones como “prácticas integrantes del proceso de expansión, exploración, conocimiento y transformación que el Occidente realizó”¹⁸⁷, y se encontrarían situadas en lugares fronterizos y estratégicos que salvaguardaran los territorios americanos que eran propiedad de la Corona española.

Es por ello que parte de la historiografía sobre las dinámicas misionales jesuitas, han definido a las misiones como lugares o territorios de frontera. Autores como Herbert Bolton y David Weber se han encargado de estudiar este asunto. Para el primero, los pueblos de misión se asentaban en los lugares más alejados para servir como puestos de avanzada, y la hacienda real financiaba el establecimiento de presidios o la presencia de militares que las apoyara para su defensa¹⁸⁸, ya fuera por ataques de grupos locales que no habían sido reducidos o por grupos externos que quisieran apropiarse del territorio misional, como por ejemplo, los portugueses. Siguiendo el argumento boltoniano, los misioneros jesuitas, además de realizar sus labores eclesiásticas, se convertirían en exploradores e informantes, ya que a través de sus cartas anuales o crónicas podían informar a la Corona de todas las acciones que se ejecutaban en las misiones. Por otro lado, David Weber define a las regiones de frontera como zonas de interacción entre dos culturas diferentes, y también como “lugares en que las culturas del invasor y del invadido contienden entre sí y con su entorno físico para

¹⁸⁶ Cuturi, *op. cit.*, p. 19.

¹⁸⁷ *Ibíd.*, p. 9.

¹⁸⁸ Herbert Eugene Bolton, “La misión como institución de la frontera en el septentrión de Nueva España”, en David J. Weber, *El México Perdido. Ensayos escogidos sobre el antiguo norte de México (1540-1821)*, México, SEP, 1976, p. 37.

producir una dinámica única en el tiempo y el espacio”.¹⁸⁹ Así pues, este autor intenta desmentir un poco la visión etnocéntrica que se tiene sobre territorios fronterizos, bajo la cual se supone que una cultura superior, la española y misionera, instruyó a una inferior, la indígena o local, que habitaba precisamente en dicha región. Más que el dominio de una sobre otra, hubo una adaptación y una interacción entre ambas, y serían precisamente los misioneros jesuitas quienes se establecerían en estos lugares. La característica dada a los indios del Nuevo Mundo, de cierto “atraso”, no solo era definido en términos materiales o económicos, sino también en el conocimiento de la única divinidad, que era la del Dios cristiano. Así pues, la frontera podía ser vista como un lugar semejante al desierto, en el que faltaba esta presencia divina.¹⁹⁰ Por otro lado, serían los religiosos quienes provocarían algunas rivalidades con otros imperios, como Francia, Portugal e Inglaterra¹⁹¹, respecto a la posesión y dominio del territorio fronterizo, por lo que se convertirían en sus protectores y en agentes de la Corona. Por otro lado, los pueblos de misión lograrían conformar nuevas dinámicas de intercambio, de urbanización y de otras actividades económicas, por lo que sus frutos repercutirían directamente en los ámbitos políticos.

El proceso de “civilización” y reducción. El problema de la aculturación

Hay que recordar que la adopción de la doctrina cristiana requería de un proceso anterior, el cual era lograr que los indígenas se establecieran en pueblos cuya dinámica social, política y cultural era muy semejante al estilo de vida del hombre occidental. Se requería, pues, “enseñar a los salvajes a ser hombres”¹⁹², y por esa razón los pueblos de misión llegaron a ser llamados también “reducciones”, en las cuales se congregaban distintos grupos que debían abandonar sus antiguos modos de vida. El ejemplo más característico respecto de esto último, es el paso del nomadismo, que algunas etnias practicaban, al sedentarismo. Es importante recordar que estas disposiciones no fueron exclusivas de los

¹⁸⁹ David J. Weber, “Introducción”, en *La frontera española en América del Norte*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 27.

¹⁹⁰ Marketa Krizova, “I. Llamamiento del Nuevo Mundo” en *La ciudad ideal en el desierto: proyecciones misionales de la Compañía de Jesús y la Iglesia Morava en la América Colonial*, Praga, Universidad Carolina de Praga, Ed. Karolinum, 2004, p. 46.

¹⁹¹ Weber, *op. cit.*, p. 28.

¹⁹² Cuturi, *op. cit.*, p. 17.

jesuitas, ya que en juntas eclesiásticas como Concilios o Sínodos se establecía como norma esencial buscar la “civilización” de los grupos locales.

El cambio en el modo de vida para los pueblos indígenas representaba un fenómeno complejo, puesto que no solo conllevaba la conformación de establecimientos sedentarios. Además de esto, se incorporaba el establecimiento de la religión cristiana la cual sustituiría las antiguas creencias que estos grupos mantenían, se instauraba un nuevo régimen de tiempo para la enseñanza de la doctrina y para las actividades agrícolas o artesanales en el interior de la misión y se tuvieron que generalizar algunas lenguas indígenas para establecer la comunicación, como fueron los casos del náhuatl y el quechua. Todos estos cambios no representaron cualquier cosa, ya que los indios tuvieron que adaptarse a las nuevas maneras de relación traídas por los misioneros, también estos tuvieron que permitirles a los primeros mantener algunas costumbres para poder convencerlos de establecerse en las reducciones. Para analizar este fenómeno, podemos revisar un poco el proceso de aculturación, el cual es una referencia importante para identificar el contacto fuerte entre dos culturas que se dio durante el período colonial. Este proceso, según Watchel, puede ser definido como la aportación de la cultura occidental a las americanas, o también como la evolución cultural de un pueblo, marcado por algunas innovaciones en sus formas de vida.¹⁹³

Sin embargo, cuando analizamos detalladamente la vida cotidiana de las misiones jesuitas, podemos apreciar que los grupos indígenas integraron aquellos elementos europeos traídos por los padres, pero en ocasiones no se perdían completamente algunas de sus costumbres. Nathan Watchel divide al fenómeno de la aculturación en dos categorías: una es la impuesta, la cual representaba el control completo que ejercieron los españoles sobre los grupos locales, como en los casos de las culturas mexica y quechua de México y Perú; según el autor, las misiones jesuitas podían ser agrupadas en esta clasificación puesto que los religiosos representaban un tipo de autoridad dominante que regía las normas de vida de los

¹⁹³ Véase el texto de Nathan Watchel, “La aculturación”, en Jacques Le Goff y Pierre Nora, *Hacer la Historia I: Nuevos problemas*, Barcelona, Ed. Laia, 1985, p. 136. Otra definición de aculturación es la que nos ofrece Gonzalo Aguirre Beltrán, quien la define como un contacto entre dos culturas. De éstas una, que es dominante, aporta u ofrece a la otra alguna innovación hacia el interior de su programa cultural. Según este autor, el contexto histórico es determinante para medir el fenómeno de integración de la cultura que se considera como dominada. Véase Gonzalo Aguirre Beltrán, “1. Aculturación vs. Asociación”, en *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*, México, Universidad Veracruzana, FCE, 1992, pp. 10-51.

indios, y provocaban que se alejaran de sus viejos estilos de vida.¹⁹⁴ La otra forma es la espontánea, la cual se desarrolló en los territorios fronterizos que no estaban del todo controlados por la Corona española, los cuales iban retrocediendo conforme la cultura europea iba avanzando. En esta segunda categoría había más bien una integración de elementos novedosos y no una eliminación de las viejas formas de vida. La asimilación representaba, pues, un proceso más largo. A pesar de que Watchel coloca a las misiones jesuitas en la primera clasificación, pienso que su postura puede ser contradictoria si el fenómeno de la aculturación se analiza en las misiones jesuitas establecidas en los territorios de frontera.

Más bien, éstas se colocarían en la clasificación de integración, donde los religiosos tuvieron que adaptar sus métodos a las culturas y regiones específicas. Por otra parte hay que recordar que la misión jesuita podía ofrecer algunas ventajas materiales y de protección para los habitantes indígenas y por este motivo, éstos podían integrar y aceptar las nuevas normas. Algunas de estas ventajas podían ser el uso de nuevas herramientas que facilitaran el trabajo para los cultivos, la conservación de la jerarquía de la cual gozaban los caciques y otras autoridades indígenas, puesto que les servirían a los religiosos como un enlace con el resto de la población, y la autosuficiencia que se lograba con las actividades productivas al interior de los pueblos.¹⁹⁵ Sin embargo, también existían aspectos que no eran favorables para los indígenas de la misión¹⁹⁶, como por ejemplo, el nuevo régimen del tiempo en que se distribuían los trabajos de los habitantes de la misión, la deculturación que sufría cada uno de los grupos nativos al congregarse unos entre otros, la complicada conversión de los adultos quienes eran los que conservaban reciamente sus antiguas creencias y costumbres, y la pérdida de su relación directa con la naturaleza, al dejar el estilo de vida nómada o semisedentario por uno completamente sedentario.

¹⁹⁴ Ignacio del Río, "El Programa Jesuítico de Cambio Cultural", en *Conquista y Aculturación en la California Jesuítica 1697-1708*, México, IIH-UNAM, 1998, p. 164. En otro texto de su autoría, del Río señala que existen tres factores importantes para que se consuma un proceso de aculturación: la presencia de una heterogeneidad cultural en ambas culturas, un momento de contacto y otro de cambio. Para ello, retoma las ideas de antropólogos clásicos como Redfield, Linton y Herskovits. Véase Ignacio del Río, "Una propuesta de principios metodológicos para el estudio de los procesos de aculturación" en *El Noroeste del México Colonial. Estudios históricos sobre Sonora, Sinaloa y Baja California*, México, IIH-UNAM, 2007, p. 202.

¹⁹⁵ Véase el texto de David Sweet, "The Ibero-American Frontier Mission in Native American History", en Erick Langer y Robert H. Jackson (eds.), *The New Latin American Mission History*, University of Nebraska Press, 1995, pp. 33-38.

¹⁹⁶ *Ibíd.*, pp. 21-29.

Así pues, podemos decir que el modelo occidental de civilización se exportó al Nuevo Mundo a través del establecimiento de los pueblos de misión. Sus representantes, los religiosos, lo consideraban como la mejor alternativa para poder llevar al buen camino a los grupos locales. Sin embargo, el esquema sufriría modificaciones en el funcionamiento interior de cada reducción; así pues, algunos elementos locales se mantuvieron, otros desaparecieron y unos más se integraron al sistema misional americano.

Métodos e instrucciones generales en las misiones jesuitas americanas

Comenzaré este apartado destacando un aspecto del sistema misional jesuita que considero relevante entender y dejar claro: en su esencia, el proyecto no fue exclusivo de la Compañía, ni fue creado por esta. Según Elsa Cecilia Frost, el método fue creado por los franciscanos¹⁹⁷, quienes fueron la primera orden regular en establecer misiones en América. Es por ello que es preciso conocer algunas pautas generales de evangelización, las cuales fueron mayormente desarrolladas por los jesuitas dentro de sus sistemas misionales. Como mencionamos en el apartado anterior, estos podían variar dependiendo la región y las etnias con las que se practicara el proceso evangelizador. Sin embargo, los padres de la Compañía intentaron establecer estrategias generales, dictadas por los superiores o por los mismos Concilios Provinciales de una región determinada, para dar uniformidad a su propio sistema. Así pues, las acciones que se tuvieran que realizar, podrían provenir de algunas Instrucciones, emitidas por el Superior de la Compañía en Roma, en España o por los provinciales de cada uno de los virreinos o audiencias en América.

Los jesuitas debían escribir informes en donde describieran la región en donde se encontraban, sus habitantes, la manera en que éstos se comportaban respecto al recibimiento de la doctrina cristiana, las dificultades internas o externas que se les presentaban durante la realización de su ministerio, los frutos en cuanto números de bautizados que obtenían, las

¹⁹⁷ Elsa Cecilia Frost, "Utopías religiosas del Nuevo Mundo", en Brian Connaughton (coord.), *Historia de América Latina. Volúmen 1: La época colonial*, México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, UNAM, 2000, p. 47.

características físicas y los modos de vida¹⁹⁸ de los indígenas dependiendo de la región en donde se asentaran las misiones. Estos escritos se podían presentar en forma de crónicas, cartas anuales, diarios e, inclusive, historias de cada una de las provincias. Esta iniciativa de escritura apareció como consecuencia del deseo que el general de la Orden, Claudio de Acquaviva, tuvo sobre escribir una historia total de la Compañía en 1598.¹⁹⁹ Bajo el Generalato de este jesuita, se dio un nuevo impulso a la vocación misionera, pues se encargó de dictar instrucciones en donde se exhortaba a los jesuitas el no abandonar el perfil misionero, y además impulsó nuevas campañas misionales en los territorios del Nuevo Mundo.²⁰⁰ Los textos jesuitas también podían servir como una especie de propaganda vocacional para aquellos religiosos que se encontraban en Europa y deseaban venir a América, a laborar en los pueblos de misión; a través de su lectura, podían convencerse de ello.

Así pues, una de las preocupaciones jesuitas era el conocimiento de los pueblos indígenas que estaban a punto de reducir, así como también las lenguas locales con las que se comunicaban. Al aprender cada una de ellas, sería más práctico transmitir el mensaje cristiano. Se debía conocer al evangelizado, se debía planear su cuidado pastoral y se debía educar principalmente a los hijos de los caciques para penetrar en el ámbito familiar y social de los grupos.²⁰¹ Respecto al aprendizaje de las lenguas locales, las mismas Constituciones de Loyola determinaban la norma general de aprenderlas y hablarlas de la siguiente manera: “tomar bien la lengua de la tierra donde ha de predicar en especial si le fuese strangera”.²⁰² La escritura de gramáticas y catecismos en lenguas indígenas, como en náhuatl y quechua, sería pues una herramienta empleada, no solo por los jesuitas, sino por el resto de las órdenes regulares que trabajaban en misiones. Por otro lado, las mismas leyes civiles que se emitían desde el Real Consejo de Indias, determinaban que los indígenas debían ser instruidos en sus

¹⁹⁸ Como por ejemplo la manera de construcción de sus viviendas, las actividades económicas con las que se sustentaban, la o las lenguas con las que se comunicaban, entre otros.

¹⁹⁹ José Luis Beltrán Moya, “UNUS NON SUFFICIT ORBIS: La literatura misional jesuita del Nuevo Mundo”, en *Historia Social*, No. 65, 2009, p. 173.

²⁰⁰ Véase Cortés Peña, *op. cit.*, p. 119.

²⁰¹ Francisco de B. Medina, “¿Exploradores o evangelizadores? La Misión de los Mojos: cambio y continuidad (1667-1676)”, en José Jesús Hernández Palomo y Rodrigo Moreno Jeria (coords.), *La Misión y los Jesuitas en la América Española, 1566-1767...*, *op. cit.*, p. 190.

²⁰² *Ibidem*.

lenguas locales, y solo en algunos casos, se les podía enseñar el castellano.²⁰³ Por ejemplo, hacia aquellos que podían servir a los padres como intérpretes.

Otra de las estrategias retomadas por los jesuitas fue el uso de las representaciones plásticas plasmadas en los mismos catecismos con los cuales los indígenas tenían un acercamiento con la doctrina cristiana, y las representaciones teatrales, ya mencionadas en un apartado anterior.²⁰⁴ Estos grabados podían ser imágenes de santos, vírgenes, o pasajes de la Biblia; por otro lado las representaciones teatrales podían ser acompañadas de instrumentos musicales o danzas. Este conjunto de enseñanzas podía ser compartido a través de la palabra del misionero, sin necesidad de ejercer violencia, sobre aquellos pueblos que no se mostraban reacios al recibir la doctrina cristiana. Girolamo Imbruglia señala este elemento como el método de dulzura, aplicado para los individuos que aceptaban ser educados.²⁰⁵ Este proceso era más sencillo, si anteriormente ya se había convencido a los indios de establecerse en reducciones, y si se guiaban según las normas de conducta establecidas por los jesuitas.

Siguiendo esta misma línea sobre los métodos generales, podemos remarcar otra característica general de las misiones jesuitas, la cual consiste en la protección que los misioneros ofrecían a los indígenas que se asentaban en las reducciones.²⁰⁶ Por un lado, existía una defensa que los religiosos ejercían respecto a los abusos que podía ejercer el sector civil cercano a los pueblos, como los encomenderos y otra respecto a grupos que podían capturar miembros de las familias indígenas para fines domésticos y de esclavitud, como por ejemplo los portugueses en las misiones del Amazonas.

Para los jesuitas los abusos ejercidos por los colonizadores representaban una situación que no se podía permitir, y basándose en la postura del famoso miembro de la

²⁰³ Véase Herbert Bolton, *op. cit.*, p.49.

²⁰⁴ Serge Gruzinsky, "V. La cristianización de lo imaginario", en *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 189.

²⁰⁵ Imbruglia, *op. cit.*, p. 148.

²⁰⁶ Ver Jonathan Wright, "Dulcemente a veces, otras veces con la espada. Métodos misioneros", en *Los jesuitas. Una historia de los "Soldados de Dios"*, Barcelona, Ed. Debate, 2005, pp. 123-126. Sin embargo, el mismo autor señala que condenar el maltrato hacia los nativos no era lo mismo que suponer a estos grupos iguales a los europeos. Así pues, considera que algunos jesuitas, como José de Acosta, nunca dudaron de la legitimidad de la empresa colonizadora ni de la superioridad cultural española.

Compañía San Francisco Javier, criticaban la conducta moral de los civiles españoles.²⁰⁷ Siguiendo a David Sweet, historiador que se enmarca dentro de la corriente historiográfica de la Nueva Historia Misional, argumenta que la misión jesuita le ofrecía al indígena la posibilidad de sobrevivir al contacto con otros europeos, y le permitiría tener cierta autosuficiencia²⁰⁸ para su manutención, al practicar las actividades económicas, como por ejemplo la agricultura, que sostenían internamente a las misiones. Esto nos lleva a otra medida que se tomó respecto a los habitantes de las reducciones jesuitas. En primer lugar, estos podían ser únicamente los indígenas, los mismos religiosos y en ocasiones, podían estar presente pequeñas milicias de soldados españoles que defendieran a la comunidad, y en segundo lugar, no podía haber presencia de extranjeros o españoles civiles. Esta situación se consideraba como una herramienta para separar las influencias que podían ejercer a los indígenas, las cuales podían ser ajenas al sistema misional.²⁰⁹ Marketa Krizova señala, por ejemplo, que el proyecto misional jesuita debía gozar de tres características para que realmente triunfara; estas eran la autonomía, la autosuficiencia y el aislamiento.²¹⁰ Si había una intervención del exterior, los nativos podían imitar algunas costumbres de estos individuos civiles, las cuales eran consideradas perversas, y los orillarían a cometer algunos pecados. Era pues necesario mantener, lo mayormente posible, a las comunidades alejadas de estas influencias consideradas perniciosas. Ahora, entrando ya a las etapas misionales de la región de Maynas, es preciso mencionar el primer antecedente de la presencia jesuita en la región amazónica ecuatoriana.

Las etapas misionales en la región de Maynas

El padre Rafael Ferrer y el grupo cofane (1599-1608)

Es importante destacar la labor de un jesuita en la región de la Amazonía ecuatoriana anterior a la primera etapa de las misiones jesuitas de Maynas. Este personaje fue el valenciano Rafael Ferrer, quien había viajado desde Quito al oriente ecuatoriano con el fin de

²⁰⁷ *Ibíd.*, p. 126.

²⁰⁸ David Sweet, *op. cit.*, p. 33.

²⁰⁹ Jeffrey Klaiber, *op. cit.*, p. 120.

²¹⁰ Marketa Krizova, *op. cit.*, p. 40.

establecer pueblos de misión. A través del viaje que realizó por el río Aguarico en 1599, llegó hasta la provincia de una etnia llamada cofane; esta se ubicaba a 60 leguas de la Real Audiencia de Quito.²¹¹ Citando a María del Carmen Martín Rubio, se estableció con dicha etnia y permanecería con ellos hasta 1608. Lograría fundar varios pueblos, entre los que destacaría San Pedro de los Cofanes. Sin embargo, gracias a las capturas que algunos soldados practicaban para obtener mano de obra esclava, el padre sería asesinado por un grupo de indígenas, ya que pensaron que era un espía o aliado de estos civiles.

Posteriormente, en 1621 entrarían a la región amazónica otros dos jesuitas; estos serían los padres Simón de Rojas y Humberto Coronado²¹², quienes llegarían, desde Quito, a los ríos Napo y Curaray, y conocerían a los grupos Omagua, Icaguato y Avijira. Sin embargo, al igual que los pueblos del padre Ferrer, estos intentos fracasarían, por la falta de operarios que pudieran atender a la gran variedad de grupos indígenas de la región. El motivo por el cual no existían las condiciones necesarias suficientes para el envío de nuevos misioneros lo profundizaremos más adelante. Por ahora solo es preciso señalar que éste fue un problema constante en las reducciones amazónicas.

A pesar de que la labor de los jesuitas mencionados en el párrafo anterior no puede clasificarse dentro del sistema misional de Maynas, es importante retomarla, puesto que nos muestra la presencia, con varios años de anticipación, de miembros de la Compañía de Jesús en la región. Sin embargo, solo lograrían establecerse en un punto específico de la Amazonía ecuatoriana, exactamente en la confluencia de los ríos Napo y Aguarico.

Localización de las misiones jesuitas de Maynas

En los siguientes apartados analizaré los dos primeros períodos de establecimiento de las misiones jesuíticas de Maynas. Para ello, retomaré la clasificación realizada por el jesuita Juan de Velasco en la *Historia del Reino de Quito*. Revisar esta división es importante,

²¹¹ Antonio Egaña, *op. cit.*, p. 462. Los acompañantes del jesuita Ferrer eran Anton Martín, quien alcanzó a conocer al grupo omagua, y Fernando Arnulfi. Junto con este último, logró llegar a la desembocadura del Aguarico, en donde habitaban los indios Encabellados. Sin embargo, estos serían atendidos espiritualmente por los franciscanos. Mariano Cuesta, *op. cit.*, p. 57.

²¹² María del Carmen Martín Rubio, *Historia de Maynas: un paraíso perdido en el Amazonas*, Madrid, Ed. Atlas, 1991, p. 70.

puesto que nos permitirá conocer los progresos que tendrían las misiones en cuanto al número de pueblos establecidos, la cantidad de operarios jesuitas que llegaban de Europa, los grupos indígenas que eran contactados por los religiosos, así como también las estrategias utilizadas por los padres entre un período y otro. También las dificultades que tuvieron que soportar, se podían presentar con mayor o menor medida dependiendo la época y las coyunturas históricas en la región.

Las misiones jesuitas de Maynas quedaron delimitadas al interior de una región muy extensa. La historiografía antigua del sistema misional amazónico, representada principalmente por las obras de los jesuitas José Chantre Herrera y Juan de Velasco, nos ofrece una idea sobre el vasto territorio en el que se llegaron a extender las reducciones. Respecto a esto, el primer autor señala lo siguiente:

Su extensión sería de casi 300 leguas y empezaba desde la ciudad de Borja, poco después del Pongo, hasta el fuerte de San José, que es el primer pueblo de la corona de Portugal [...] Los ríos que en carrera tan larga vienen a parar en el Marañón son innumerables; nosotros haremos mención de aquellos por donde se fue propagando el Evangelio, los cuales son [...] el Cavapanas, el Guallaga, el Cuzco o Ucayales [...] el Pastaza, el Aguarico, el Curaray [...].²¹³

Por otra parte, el segundo autor nos ofrece una ubicación más precisa, ya que menciona longitudes, grados, fronteras y la presencia de más afluentes del Marañón donde también se establecieron misiones. He aquí su delimitación:

Se dilataron de poniente a oriente, desde el Pongo de Manseriche hasta la boca del río Negro, por 437 leguas comunes en 17 y medio grados. Los portugueses se apoderarían del río Negro al Yavarí. Les quedarían 220 leguas y 9 grados. Confinan estas provincias al Norte con el gobierno de Quijos, en el puerto del Napo y en la provincia de Sucumbíos, por el sur con el corregimiento de Chachapoyas, por el oriente con el dominio de Portugal, y por el poniente con los gobiernos de Quijos, Macas, Yaguarzongo y Jaén. Los tres principales ríos son el Marañón, el Napo, y el Ucayale. Los de segundo orden son el Putumayo, Aguarico, Coca, Curaray, Blanco, Tigre, Pastaza, Morona y Santiago por el norte; por el sur el Chachapoyas, Cahuapanas, Apena y Guallaga.²¹⁴

²¹³ Chantre, "Libro II. Capítulo Primero: Términos de las misiones de Mainas y número de las naciones que se contenían en ellas", *op. cit.*, p. 61.

²¹⁴ Juan de Velasco, *op. cit.*, p. 458.

Otro aspecto importante es el apelativo con el que fue conocido este conjunto misional. El jesuita Ángel Santos señala que el nombre de Maynas, solo debía aplicarse, formalmente, a la zona norte del río Marañón²¹⁵, puesto que era el lugar en donde estaba asentada dicha etnia. Sin embargo, el nombre fue utilizado por los jesuitas para nombrar a todo el conjunto de pueblos que fundarían a lo largo del Marañón español y sus afluentes; es decir, el nombre se generalizaría. Así pues, comenzaré con el primer período que es el de la fundación y la búsqueda de la consolidación del sistema misional amazónico.

Primer período (1638-1683)

Podemos afirmar que la primera etapa comienza con la entrada de dos jesuitas: Gaspar de Cugía y Lucas de la Cueva, a la ciudad de San Francisco de Borja, en 1638. Hay que recordar un poco lo visto en el capítulo anterior, sobre la causa por la que dichos religiosos tuvieron que arribar a dicha región, desde la ciudad de Quito. En 1635, después de la rebelión del grupo mayna, el cual estaba harto del maltrato de los encomenderos, el gobernador de Borja, Pedro Vaca de la Cadena decidió gestionar en la Audiencia de Quito la llegada de padres jesuitas que estuvieran dispuestos a evangelizar y a tranquilizar los ánimos de los maynas; estos habían asesinado a una gran cantidad de españoles en la rebelión. Después de haber castigado y asesinado a los cabecillas del grupo, se decidió usar un medio pacífico para evitar más conflictos. Esta vía fue el adoctrinamiento religioso. Así pues, a su llegada a la ciudad de Borja, los jesuitas Cugía y de la Cueva se encargarían de establecer, en primer lugar, un seminario en el cual los miembros de la etnia mayna pudieran tener un acercamiento a la doctrina cristiana²¹⁶; serían los niños los que tendrían la prioridad para entrar a este recinto. Posteriormente, se fundarían las primeras reducciones las cuales se instalarían en las inmediaciones de Borja, sobre el curso del Marañón. Estos primeros pueblos serían San Luis Gonzaga, San Ignacio de Maynas y Santa Teresa de Jesús.²¹⁷

²¹⁵ Ángel Santos Hernández, "III. Misiones en el territorio del Perú. Las misiones de Marañón o Maynas", en *Los jesuitas en América*, Madrid, Editorial Mapfre, 1992, p. 223.

²¹⁶ Véase José Jouanen, *op. cit.*, p. 346.

²¹⁷ Sandra Negro, "Maynas, una misión entre la ilusión y el desencanto", en Sandra Negro Tua y Manuel Marzal (coords.), *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América Colonial*, Quito, Ediciones Abya Yala, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000, p. 189.

Los padres jesuitas que arribaron al territorio de Maynas durante el primer período fueron, según el padre Velasco, 32. Sin embargo, nos faltaría mucho espacio en la presente investigación para poder abarcar el trabajo que realizó cada uno de ellos. Es por eso que solo haré mención de los más destacados. Aparte de la labor realizada por los jesuitas Cugía y de la Cueva, serían sobresalientes los trabajos misionales sostenidos por los padres Francisco de Figueroa, fundador del centro misional de Purísima Concepción de Xéberos en 1642, Raimundo de Santa Cruz, jesuita destacado por buscar un camino directo que permitiera que los viajes entre Quito y las misiones de Maynas duraran menos tiempo, Bartolomé Pérez y Tomás Majano²¹⁸, quienes destacaron por su trabajo en las misiones establecidas entre el grupo cocama. Durante la primera etapa, fueron importantes los establecimientos de las reducciones de Nuestra Señora de Loreto de Par Napuras, Santa María del Guallaga, San Ignacio de los Barbudos, compuesta por indios mayorunas, Santa María del Ucayali, San Javier de Chamicuros, San Estanislao de los Muniches. Otra labor importante fue la acción del padre Nicolás Durango, entre los indios gaes, y la exploración del río Pastaza por el padre Lucas Majano. La misión de Concepción de Xéberos se convirtió en el primer centro misional de Maynas, durante el primer período de las misiones. Es probable que el resto fueran pueblos de visita, los cuales eran visitados por los misioneros durante ciertos períodos del año. Esta situación se presentaba por las grandes distancias que existían entre las reducciones, y por el número limitado de religiosos que pudieran atender espiritual y administrativamente a todas de la misma manera.

Las primeras misiones de Maynas²¹⁹

Limpia Concepción de Xéberos
San Pablo de los Pambadeques
San José de los Ataguates [Icaguates]
Santo Tome de los Cutinanas

²¹⁸ *Ibidem.*

²¹⁹ Jorge Juan Santacilia y Antonio de Ulloa, "Sesión Octava. Conclúyese que de lo mucho que padecen los indios nace la oposición que se encuentra en los indios infieles para admitir el Evangelio y reducirse al vasallaje de los reyes de España; se trata del corto fruto de las misiones", en *Noticias Secretas de América*, Madrid, Editorial de Luis J. Ramos Gómez, Colección Crónicas de América, 2002, p. 352.

Santa María de Guallaga
Nuestra Señora de Loreto de Parapapuras
Santa María de Ucayali
San Ignacio de los Barbudos
San Javier de los Aguanos
Santos Ángeles de Romainas
San Antonio de Aguanos
San Salvador de Zapas
Nombre de Jesús de los Coronados

Las estrategias jesuitas y dificultades en el primer período

Durante esta primera etapa misional en Maynas, los jesuitas tuvieron que realizar una serie de entradas hacia el interior de la selva amazónica para poder fundar los pueblos ya mencionados, y debieron establecer un método de persuasión para poder convencer a los grupos indígenas de congregarse en reducciones. La herramienta más útil para los jesuitas fue, en un primer momento, la entrega de obsequios a los caciques o a los miembros indígenas de mayor jerarquía. Estos obsequios podían ser objetos como hachas, cuchillos, agujas, anzuelos, palas, entre otros. González Suárez nos describe como se realizaba este método de entrada:

El misionero se ponía en camino [...] de algunos indios amigos ya convertidos [...] sabía en que punto de la montaña se encontraba la ranchería que intentaba visitar [...] cuando los salvajes estaban dormidos, se dirigía a la casa del jefe, la sitiaba y se ponía en acecho hasta el momento en que los que se hallaban dentro lo sentían [...] desarmar al jefe no era difícil [...] lo agasajaban y le presentaban obsequios. Pero no todas las tribus reconocían un jefe; muchas familias vivían aisladas unas de otras [...] era necesario ir reduciendo a la tribu de familia en familia.²²⁰

²²⁰ González Suárez, *op. cit.*, pp. 97 y 98.

Cabe aclarar que este método sería utilizado por los jesuitas siempre que buscaban establecer nuevas reducciones. Con la ayuda de algunos indígenas ya adoctrinados, podían ir extendiendo su labor con nuevos grupos.

De esta manera, los religiosos eran considerados por los indígenas como posibles distribuidores de utensilios que podían reeditar un mejor trabajo para las labores agrícolas. Esto podía tener un efecto de doble sentido, porque si bien eran un medio de convencimiento, también podía ser una causa del fracaso de alguna misión. Si los obsequios escaseaban, los indígenas podían abandonar las reducciones. El historiador Peter Downes, argumenta que los indígenas entendían a las misiones como un tipo de negocio o mercado, y cuando los padres no tenían más herramientas que proveerles, estos ya no querían permanecer en las reducciones y huían al interior de la selva.²²¹

Después de haber explicado las condiciones climáticas y geográficas de la región amazónica en el capítulo primero, podemos darnos cuenta de que era difícil poder adaptarse a ella. Esto representó una dificultad constante para las misiones estudiadas en la presente investigación. La geografía, caracterizada por el abundante paso de los ríos, impedía la presencia de buenos caminos entre las misiones y los principales centros de poder político, como Borja o Quito, por lo que es probable que, en determinadas ocasiones, las misiones sufrieran de cierta incomunicación. Además, el clima era muy caluroso, lo que motivaba la presencia de algunos tipos de fauna ponzoñosa. Los jesuitas europeos que llegaban al territorio de Maynas podían enfermarse durante su proceso de adaptación al nuevo medio, así como también debían acostumbrar su sistema digestivo a los nuevos alimentos. El obispo González Suárez describe las situaciones a las cuales se tenían que enfrentar los jesuitas respecto a las condiciones físicas de la región amazónica:

Los misioneros deben vencer muchas dificultades y superar obstáculos [...] El clima es muy ardiente [...] el suelo es muy húmedo [...] en unas partes llueve de continuo días y noches seguidas [...] hay densas nubes de mosquitos, diminutos y ponzoñosos [...] Las manos, los pies, la cara, las orejas [de los religiosos] se hinchaban enormemente con la humedad y el calor [...]

Las enfermedades que sufrían los misioneros eran continuas [languidez de sus miembros, hinchazones y disenterías]. Las comidas eran insípidas [...] el maíz tostado, tortillas de masa de

²²¹ Peter Downes, "Jesuitas en la Amazonía: Experiencias de Brasil y Quito", en Jorge Moreno Egas (coord.), *Radiografía de la Piedra...*, op. cit., p. 67.

yuca era su comida cotidiana; carne de vaca no la gustaban nunca; pescado, cuando los indios querían pescar; mono asado, cuando cazaban alguno [...] Si había tortuga o manatí, la mesa del misionero era mesa para banquete [...]

Una de las mortificaciones mayores era la que les causaba la humedad [...] todo se deterioraba en breve tiempo, cubriéndose de moho y pudriéndose.

No había vestido que durara [...] las de lienzo de algodón teñido de negro resistían mas tiempo [...] las de cáñamo burdo eran más durables [...] llevaban los pies calzados con zapatos de cuero.

Los viajes eran causa de penalidades y mortificaciones sin cuento [...] iban en canoas; viaje por demás incómodo y peligroso [...] Los viajes por tierra se hacían a pie y casi siempre descalzándose [...] hundiéndose en lodazales; allá atravesando pantanos [...] las espinas causaban heridas profundas, llagas dolorosas [...] los ríos eran innumerables y en ninguno había puente; era necesarios pasarlos entrando en el agua o a hombros de los indios.²²²

El problema de la dificultad de caminos para entrar al territorio misional de Maynas fue una preocupación constante para los misioneros de la primera etapa. No existía realmente algún camino seguro, puesto que el curso veloz de los ríos podía ocasionar que las embarcaciones volcaran, sobre todo en la región cercana al Pongo de Manseriche. Uno de los religiosos de la primera época, el jesuita Raimundo de Santa Cruz, intentó buscar un camino fluvial seguro entre las misiones de Maynas y la ciudad de Quito. Dicho camino no serviría únicamente como un medio seguro para la entrada a las misiones, sino también para que los recursos materiales y provisiones que llegaban a las reducciones, lo hicieran en un tiempo menor. Santa Cruz realizó varios viajes para encontrar la mejor ruta, y la que le resultaría más efectiva sería la marcada por el río Pastaza hacia el Bobonaza y de allí al puerto del Napo; posteriormente de este lugar a la ciudad de Archidona y ya por tierra a Quito.²²³

Otra estrategia importante llevada a cabo por los jesuitas fue la búsqueda de asentamientos saludables para conformar los pueblos cristianos. Después de convencer a los indios de tomar la decisión de reducirse, los misioneros jesuitas debían escoger un buen terreno en donde se asentaría la misión. Tenía que ser lo más estable y fértil posible, en el cual se pudiera cosechar sin problema. Sin embargo, los padres de la Amazonía se veían en

²²² González Suarez, *op. cit.*, pp. 89 y 90.

²²³ José Jouanen, "Capítulo Quince: En busca de un camino para entrar a las misiones", *op. cit.*, p. 427.

un gran problema por la calidad de los suelos de la región, los cuales estaban propensos a inundaciones, sobre todo a mediados de cada año; algunos más podían ser pantanosos.

Sin embargo, al ser una amplia región fluvial, los misioneros podían tener ventajas en cuanto a la comunicación con otros pueblos, pero siempre y cuando los ríos no fueran angostos para la navegación o que hubiera accidentes orográficos que modificaran sus cursos. Así pues, las reducciones debían ser asentadas en sitios lo más elevado que fuera posible. Es importante señalar que las inundaciones fueron causa de muchas refundaciones, así como también el abandono de los pueblos, los incendios y las epidemias, desarrolladas con mayor fuerza en la segunda etapa misional.

Sandra Negro describe la composición de las misiones en la región de Maynas, podía haber reducciones pequeñas y grandes. Las primeras podían tener entre 30 y 50 habitantes, las segundas entre 200 y 400 individuos. Respecto a la traza principal con la que se planeaba la distribución de las misiones, era de dos calles principales en forma de cruz, con el brazo más corto paralelo al río. La plaza central de la reducción era cuadrangular y a su alrededor se situaba la Iglesia, la casa del misionero y los edificios.²²⁴ En otro texto, la misma autora menciona que cada reducción se dividía en tres sectores.²²⁵ En el primero, que era el más importante dentro del ámbito eclesiástico, se localizaba la Iglesia de la reducción, la casa del misionero y la escuela para los niños indígenas; en el segundo, que representaba al ámbito civil y político, se encontraban los edificios públicos como el cabildo, la cárcel, el trapiche, la herrería y el puerto; finalmente en el tercer sector se hallaban todas las viviendas elaboradas con barro, palma y bajareque en las que habitaban la población indígena, y se concentraban alrededor de la misión. Es importante señalar que este esquema urbano, prevaleció en la mayoría de las misiones jesuitas en América, y en cada provincia administrada por la Compañía se ordenaba seguir dicha administración de los espacios eclesiástico y civil. Estos tenían una fuerte representación simbólica, ya que el primero se localizaba justo en el centro de la reducción; por otro lado, el segundo se encontraba a su alrededor, y finalmente las viviendas de los indígenas o el espacio social, rodeaban a los dos conjuntos anteriores.

²²⁴ *Ibidem.*

²²⁵ Sandra Negro, *op. cit.*, pp. 193 y 194.

Después de hablar sobre la distribución espacial de las misiones, ahora es preciso hablar sobre la organización laboral que establecieron los religiosos de la Compañía con los indígenas locales. Los jesuitas de Maynas tuvieron que insertar un modelo de trabajo que les permitiera obtener una buena autosuficiencia y para que la economía se mantuviera lo más estable posible. Por un lado, los varones adultos se encargaban de realizar las faenas agrícolas y de construcción de edificios eclesiásticos y civiles. Por el otro, las mujeres se encargaban de realizar las tareas domésticas, como la cocina, y algunos oficios artesanales como la elaboración de cerámica y el bordado de tejidos.

Este método fue usado por la Compañía en otras misiones americanas. Por ejemplo, en el caso de las reducciones en Nueva España, aparecieron algunas funciones entre los indígenas norteños, como los de sacristán, enfermero, catequista, fiscal o cocinero.²²⁶ Así pues, el trabajo de los indios era una constante en el interior de la misión, puesto que era considerado por los padres como un elemento esencial para su manutención y conservación. Además, gracias a estas actividades, los grupos locales podrían acostumbrarse con mayor facilidad al estilo de vida europeo, y en un futuro, serían considerados como verdaderos vasallos del rey español.²²⁷

El tema de las actividades productivas se encuentra relacionado con el asunto de la organización social, política y eclesiástica de las misiones de Maynas. Tratemos pues primero el ámbito religioso. Durante la primera etapa, la residencia del superior de las misiones, se encontraba en San Francisco de Borja. A partir de esta ciudad se emprendían las exploraciones al interior de la selva para fundar nuevas reducciones. El superior tenía que visitar los pueblos dos veces en su bienio, y debía examinar la conducta de sus misioneros, el modo de vivir de la gente y la constancia en su participación en la doctrina cristiana. Los jesuitas encargados de las reducciones debían avisar al superior de Borja sobre los desórdenes o problemas que se presentaban en las mismas.²²⁸ Otros personajes que se encargaban de verificar la buena administración y los progresos de los pueblos eran los visitantes eclesiásticos de Quito, enviados por el obispo. Recordemos que las funciones de

²²⁶ Ignacio del Río, *op. cit.*, p. 144.

²²⁷ Sergio Ortega, "El sistema de misiones jesuíticas, 1591-1699", en Sergio Ortega Noriega e Ignacio del Río, *Tres siglos de historia sonorensis (1530-1830)*, México, IIH-UNAM, 2010, p. 66.

²²⁸ Véase Chantre, "Libro IX: Capítulo II. Del superior de la misión y de su gobierno, cuidado y atención al común de ella y al particular de cada pueblo", *op. cit.*, p. 589-591.

éstos, existían desde su imposición en el Tercer Concilio de Lima. Ellos podían recomendar a los misioneros jesuitas hacer un registro de las características de la región donde se encontraban y las costumbres de los grupos locales por escrito. Asimismo, señalaban la importancia de establecer escuelas en las que se enseñara lengua castellana a los indios más capacitados, que se crearan talleres de oficios mecánicos, y que se les enseñara a los grupos indígenas a utilizar armas de fuego²²⁹, para cuando se presentaran ocasiones de defensa.

Respecto al ámbito civil de las reducciones, debía existir un cabildo en cada una de ellas, conformado por un gobernador, dos alcaldes, dos regidores y algunos alguaciles, los cuales se encargarían de la administración de justicia y de vigilar el orden público. Quienes ocupaban estos cargos, debían dar cuentas al religioso encargado de la misión, por lo que sus acciones eran algo limitadas. El gobernador de Borja en turno, tenía la autoridad de nombrar a las personas que ocuparían los puestos. Estos se otorgaban anualmente, generalmente en los días de Navidad. El misionero aconsejaba quién podía ocupar los cargos según las capacidades y la constancia de cada uno de ellos, y se les entregaba una vara la cual representaba su cargo. Los gobernadores de las reducciones eran los caciques indígenas, quienes no tenían el control total sobre la población, pero si tenían la autoridad de aplicar algunos castigos como azotes, cepos o recortes de cabello; ellos se convirtieron en los auxiliares de las autoridades eclesiásticas²³⁰, y se convirtieron en agentes de persuasión hacia el resto de la población, para que estuvieran dispuestos a asentarse en las reducciones.

Otros cargos civiles importantes eran los alcaldes y fiscales, quienes ayudaban a la administración de justicia y a vigilar que los indios cumplieran con su asistencia a la doctrina.²³¹ Los fiscales hacían distintas actividades como enunciar algunas oraciones, tocar la campana para llamar a la gente, hacer la señal para la misa, celar que la gente se mantuviese en la iglesia con reverencia y avisaban al padre sobre los miembros enfermos que no podían asistir a la doctrina.²³² Otro cargo sobresaliente era el de los varayos, quienes procuraban vigilar la buena y ordenada construcción de las viviendas indígenas, que tuvieran

²²⁹ González Suárez, *op. cit.*, p. 104.

²³⁰ Sergio Ortega, *op. cit.*, pp. 68 y 69. El ejemplo que ofrece el autor es para el caso de las misiones novohispanas. Sin embargo, para el caso del Marañón se trataba de la misma situación.

²³¹ Chantre, "Capítulo IV: Del gobierno inmediato del pueblo que estaba a cargo de cada misionero", *op. cit.*, p. 594.

²³² "Capítulo VI: Del oficio de los fiscales y hasta donde se extendía su vigilancia y cuidado". *Ibíd.*, p. 602.

techos resistentes y que no estuvieran desproporcionadas; se debían construir con buen reparo.²³³ También estaban los sacristanes, quienes debían cuidar todo lo relacionado con la Iglesia y sus ajuares. Así pues, con las misiones jesuitas se establecieron nuevos métodos de disciplina en la vida cotidiana de las tribus amazónicas.

Durante el primer período misional en Maynas, las actividades productivas que impulsaron los jesuitas fueron principalmente dos: la agricultura, la cual se limitaba a algunos productos como el maíz, la yuca, la piña, el plátano y el algodón, y la ganadería, que no se pudo desarrollar de la mejor manera por la condición y la poca extensión de los suelos.²³⁴ Con la introducción de algunas herramientas de hierro traídas por los padres, como hachas, cuchillos y anzuelos, el trabajo agrícola se desarrolló de manera más práctica y eficiente, en parte por el ahorro de tiempo que se lograba para preparar las cosechas. Recordemos que las etnias amazónicas practicaban la agricultura de “roza y quema”, tal y como lo señalamos en el primer capítulo, lo que ocasionaba que la fertilidad de los suelos fuera aprovechada una sola vez, y continuamente se tenían que buscar nuevos terrenos fértiles. Con la introducción de las nuevas herramientas de hierro, provenientes de Quito y llevadas a las comunidades religiosas por los jesuitas, las prácticas agrícolas fueron modificadas y los terrenos lograron sustentar mayores cantidades de distintos cultivos. Por otra parte, los suelos podían renovarse y ser utilizados más de una vez.

Era una obligación para los indígenas asistir a la doctrina y a la misa; además debían realizar algunas actividades impuestas por los padres, como aprender a rezar el rosario y los más aventajados debían enseñar a los que iban aprendiendo o a los que les costaba más trabajo.²³⁵ La enseñanza de la doctrina era responsabilidad del misionero, quien la dictaba a través de algunos sermones, y debía establecer algunos horarios. Según el padre Chantre, los días de adoctrinamiento eran los miércoles viernes y domingo para los adultos²³⁶; ésta no pasaba de tres cuartos de hora, y a su término todos debían volver a sus actividades laborales. Por otro lado, por recomendación de los visitantes, se debían establecer escuelas de

²³³ “Capítulo X: De algunas economías de beneficio de los pueblos sobre que velaban los misioneros y a que atendían los alcaldes”. *Ibid.*, p. 619.

²³⁴ José Jouanen, Tomo II, *op. cit.*, p. 550.

²³⁵ Esto se repetía también, por ejemplo, para el caso misional novohispano. Véase a del Río, *op. cit.*, p. 143.

²³⁶ Chantre, “Capítulo XIV: Del gobierno eclesiástico y en particular de la doctrina cristiana de los adultos”, *op. cit.*, pp. 636-638.

doctrina, en las que se enseñara a leer y escribir, sobre todo a los niños indígenas. Para éstos, la doctrina se enseñaba tanto en las mañanas como en las tardes²³⁷, puesto que se consideraba que serían mejores receptores que los adultos. Algunos individuos de las reducciones, mejor conocidos como fiscalitos²³⁸, apoyaban a los padres en cuanto a la vigilancia de los aprendices, quienes debían permanecer atentos cuando se les enseñaban algunas oraciones.

Otra de las principales dificultades con las que se toparon los jesuitas de Maynas, fue la gran variedad de lenguas indígenas que existían en la región. Sin embargo, recordemos que para los jesuitas el establecimiento de una misión “[incluía] la familiarización con la cultura y el aprendizaje de la lengua hasta la puesta en práctica de habilidades artesanas y pericia catequística”.²³⁹ Además de esto, como ya señalamos en el capítulo primero, el Tercer Concilio Limense de 1582 había establecido que era necesario que los misioneros aprendieran algunas de las lenguas locales de las regiones en donde realizaran su labor. Había lenguas específicas que los padres generalizaban entre los distintos grupos locales, para facilitar, en primer lugar, la comunicación, y en segundo, para hacer más práctica la enseñanza de la doctrina cristiana.

Como veíamos anteriormente, en la región existían siete lenguas matrices, pero a su vez se podrían desprender distintos dialectos. Javier Baptista señala, por ejemplo, la existencia de alrededor de 40 lenguas distintas.²⁴⁰ Así pues, los padres de la Compañía se valieron de dos alternativas: el uso de indígenas intérpretes que les tradujeran los mensajes, sobre todo cuando se realizaban nuevas entradas, y la escritura de vocabularios, gramáticas y catecismos²⁴¹ en lengua quechua, la cual fue impuesta como lengua oficial al interior de las

²³⁷ Waldemar Espinoza, “Cuarta Parte: Época de grandes problemas internos y externos”, en *Amazonía del Perú. Historia de la Gobernación y Comandancia General de Maynas (Hoy regiones de Loreto, San Martín, Ucayali y Provincia de Concorcanqui). Del siglo XV a la primera mitad del siglo XIX*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2006, p. 313.

²³⁸ Chantre, “Capítulo XV: De la doctrina de niños y niñas y de la extraordinaria a los adultos para recibir los sacramentos”, *op. cit.*, p. 641.

²³⁹ Sievernich, *op. cit.*, p. 3.

²⁴⁰ Javier Baptista, “Los jesuitas y las lenguas indígenas”, en Congreso Internacional de Historia, *La Compañía de Jesús en América, Evangelización y Justicia. Siglos XVII y XVIII. Actas*, Córdoba, Ayuntamiento de Córdoba, 1993, p. 19.

²⁴¹ Feliciano Delgado “Los jesuitas y las lenguas amerindias”, en *Ibíd.*, p. 59. Javier Baptista menciona también que en la región de Maynas destacaron los catecismos de los jesuitas Guillermo Grebmer, en quechua, el de Raimundo de Santa Cruz, en cocama, el de Enrique Richter en cuniva, y los de José Bahamonde y Manuel Uriarte en iquitana y omagua. Baptista, *op. cit.*, p. 19.

reducciones. La mayoría de los intérpretes eran educados en el seminario establecido en Borja por los jesuitas, desde que eran niños; así aprenderían con mayor facilidad la lengua castellana o quechua. El obispo González Suarez señala que “los intérpretes eran casi siempre los indígenas ya convertidos y bautizados [...] procuraron los jesuitas allanar esta dificultad [la de la multitud de lenguas], recogiendo niños tiernos que más tarde les sirvieran de intérpretes”.²⁴²

Pero a pesar del establecimiento de la lengua quechua como oficial, hubo jesuitas que si eran capaces de aprender otras lenguas, por lo que en algunas reducciones se mantuvo un catecismo en el idioma específico del grupo que habitaba en ellas, y otro en quechua.²⁴³ También los religiosos fueron escritores de gramáticas indígenas, pero los más destacados se situaron en el segundo y el tercer período misional de Maynas. Sin embargo, a pesar del aprendizaje de las lenguas locales, podían existir problemas para la correcta enseñanza de la doctrina. Por ejemplo, había algunos conceptos que no existían en el contexto lingüístico, como las nociones de pecado o salvación del alma. Explicar los fundamentos del cristianismo representaba, pues, un gran problema.²⁴⁴

Respecto al tema de las dificultades en el primer período misional de Maynas, no se puede dejar de lado los constantes conflictos entre los religiosos de las misiones y algunos encomenderos que residían en la ciudad de Borja. Por un lado, la intención de los jesuitas era mantener a las reducciones aisladas, y no veían con buenos ojos el trato que podrían tener sus neófitos con algunos sectores civiles, puesto que podían sufrir malos tratos por estos mismos, o porque podían ser atraídos a otras opciones laborales con los encomenderos. Esta situación la ejemplifica el padre José Jouanen en el siguiente párrafo:

[...] el estado espiritual de los españoles de Borja, dejaba no poco que desear. Según el mismo padre Ignacio Jiménez, reinaba en Borja mucha inmoralidad, y eran incesantes las calumnias que se levantaban contra los misioneros [...] La causa principal de la inquina contra los padres era el defender a los indios de los atropellos de los españoles.²⁴⁵

²⁴² González Suarez, *op. cit.*, p. 93. El autor señala que la dificultad en el aprendizaje de las lenguas nativas, no solo se dificultaba por su cantidad, sino por la variedad abrumadora que existía en los sonidos nasales, guturales, dentales y paladiales.

²⁴³ Véase José Jouanen, Tomo II, *op. cit.*, p. 543.

²⁴⁴ Peter Downes, *op. cit.*, p. 74.

²⁴⁵ Jouanen, *op. cit.*, p. 480.

Por otro lado, había encomenderos que podían estar en contra del sistema misional, puesto que afectaba sus intereses en cuanto a la mano de obra que pudieran obtener para el trabajo en sus propiedades. Si los indígenas ya no asistían a trabajar con ellos, los terrenos ya no darían ningún fruto. A pesar de que no tenemos información suficiente respecto a nombres específicos de algunos de estos personajes civiles, si se puede encontrar en la historiografía la mención de dicho problema.

El abandono de las misiones jesuitas por parte de los indígenas fue otra dificultad constante, la cual podía ser una estrategia de resistencia al modelo reduccional implementado por los padres de la Compañía. Éste podía ser ocasionado por la incitación de amotinamiento de ciertos miembros de la reducción sobre el resto de la población, como los caciques, o por grupos indígenas que no se encontraban reducidos. En el primer período misional, fueron tres las rebeliones que se presentaron. La primera fue la de los indios cocamas, y duró aproximadamente seis años, entre 1660 y 1666.²⁴⁶ Esta rebelión culminó con el martirio de los jesuitas Tomás Majano y Francisco de Figueroa; este último ocupaba el puesto de superior de las misiones de Maynas. El año 1664 representó el punto álgido de la rebelión, puesto que los cocamas se aliaron con los grupos de los maparinas y los chepeos, los cuales no se encontraban reducidos, y atacaron las misiones de Concepción de Xéveros y Santa María del Ucayale.

La segunda rebelión ocurrió en la reducción de San Sebastián, compuesta por la etnia de los avijiras; según Juan de Velasco, en este amotinamiento fue asesinado el jesuita encargado, el padre Pedro Suárez, y además el pueblo fue incendiado y los tres mil indígenas que lo habitaban huyeron a los bosques.²⁴⁷ La última rebelión acaeció en el año de 1677, y fue promovida por los oas, quienes se encontraban bajo la administración del jesuita Esteban Caicedo.²⁴⁸

Un reto más que se tuvo que superar para la estabilidad de las misiones amazónicas fue la presencia de epidemias y pestes de viruela y sarampión, las cuales azotaron constantemente a las reducciones. Eran la causa de que muchas de ellas quedaran

²⁴⁶ Velasco, *op. cit.*, p. 533.

²⁴⁷ *Ibíd.*, p. 534.

²⁴⁸ *Ibíd.*

abandonadas por la gran cantidad de muertes que lógicamente provocaban. En la primera época se presentaron cuatro importantes epidemias. La primera apareció cuatro años después de la llegada de los dos primeros jesuitas a Maynas, es decir, en 1642. La enfermedad fue descrita por el padre Francisco de Figueroa en uno de sus informes; señala que tuvo una duración de seis meses, entre julio y diciembre.²⁴⁹ A pesar de que no indica cifras de muerte, podemos suponer que no fue tan devastadora puesto que solo existían las primeras reducciones. La segunda, la cual se hizo presente en 1660, dio principio en la ciudad de Borja y afectó principalmente a la población mayna; de allí se extendería a las poblaciones establecidas a orillas del río Pastaza. Juan de Velasco menciona que en esta epidemia murieron aproximadamente 44 mil indios de 100 mil que se encontraban ya reducidos, y también murió el jesuita Lucas Majano.²⁵⁰ La tercera se presentó nueve años después, en 1669, en la cual morirían 20 mil nativos, y once años después apareció otra que se extendería entre las poblaciones asentadas sobre el río Huallaga; según el padre Juan Lorenzo Lucero, en esta última morirían 66 mil indios y quedarían con vida 34 mil.²⁵¹ Después de que las epidemias terminaban, los misioneros jesuitas debían refundar las misiones que se perdían, o recogían a los nativos sobrevivientes de las reducciones más afectadas y los congregaban en otras que habían logrado resistir.

Para concluir con este capítulo, es necesario señalar las últimas fundaciones que se construyeron en el primer período misional. Juan de Velasco retoma el informe del superior de Maynas, Francisco de Figueroa, el cual señala que para 1663 las misiones del oriente ecuatoriano se encontraban divididas en siete partidos. Estos eran el del Alto Marañón que se situaba en las inmediaciones de Borja, el del Marañón bajo con tres, el del río Pastaza con seis reducciones, en la parte sur del río Huallaga con dos y en la parte norte con cuatro, el de la gran Cocama y la misión del río Ucayali; posteriormente se estableció un octavo partido en la parte del alto Napo, con tres reducciones.²⁵² Para este momento, se calcula la existencia de 33 pueblos de misión y un total de cien mil indios reducidos. El padre Chantre y Herrera señala que los años ubicados entre 1660 y 1670 representaron un período floreciente para las

²⁴⁹ Jouanen, "Capítulo Cuarto: Primeros ministerios en Borja", *op. cit.*, p. 347.

²⁵⁰ Velasco, *op. cit.*, p. 537.

²⁵¹ *Ibidem.*

²⁵² *Ibid.*, p. 481.

reducciones de Maynas²⁵³, además de que se contaba con la presencia de once jesuitas laborando en ellas.

En 1670, el jesuita Juan Lorenzo Lucero fundaría el pueblo de Santiago de la Laguna o Nueva Cartagena en las orillas del río Huallaga.²⁵⁴ Esta misión sería muy importante por tres razones. La primera, era su gran extensión y la cantidad de distintas familias lingüísticas que se encontraban en ella. El padre Lucero congregó a diversos grupos locales como los cocamas, los chepeos, los jitipos y los panos, los cuales provenían de la región del río Ucayali.²⁵⁵ También de aquí se atenderían a otras etnias como la omagua y la yurimagua, quienes solicitarían, durante la segunda etapa misional, la presencia de un misionero que los atendiera de forma más exclusiva. El padre Manuel Rodríguez, misionero de Maynas, señala que Lucero salía del poblado de la Laguna a atender espiritualmente grupos indígenas que solicitaban voluntariamente su presencia, como los yameos, los payaguas y los omaguas.²⁵⁶ Siguiendo a este mismo autor, el grupo omagua se encontraba a ocho días de distancia de la reducción de Nueva Cartagena. Cabe mencionar que este grupo buscaba la protección de los misioneros, puesto que las invasiones de portugueses se volvían cada vez más frecuentes.

La segunda razón de la importancia de La Laguna sería su localización en el Huallaga, la cual la convertía en un punto de paso para los jesuitas encargados de los otros partidos y para la entrada de los nuevos operarios. Este motivo se encuentra relacionado con el tercer aspecto de relevancia, el cual se ve reflejado en la sustitución de Borja como la cabeza administrativa y eclesiástica de las misiones de Maynas por el pueblo de Santiago de la Laguna. Durante la segunda etapa misional, el superior jesuita debía residir ahora en esta extensa reducción.

La primera etapa misional en Maynas tuvo avances importantes en cuanto a la fundación de pueblos y al número de sus habitantes. Sin embargo, había cosas que los

²⁵³ Chantre destaca la fundación de los pueblos de San Xavier de Chamicuro y San Antonio de Aguanos, en la región del Huallaga, y las reducciones de Angeles de Romainas, San Salvador de Zapas y Nombre de Jesús de los Coronados en el partido del Pastaza. "Capítulo XI: Dase el curato de Archidona a la Compañía, y estado de la misión del Marañón en el año de 1660", p. 201.

²⁵⁴ Jouanen, "Capítulo 22: Primeros trabajos del padre Juan Lorenzo Lucero", *op. cit.*, p. 476.

²⁵⁵ *Ibidem.*

²⁵⁶ Manuel Rodríguez, "Capítulo V. Prosiguen las nuevas noticias de naciones, sus calidades y sucesos en ellas", en *El descubrimiento del Marañón*, Madrid, Alianza Editorial, 1990, p. 592.

jesuitas debían mejorar para que las misiones tuvieran una mejor sustentabilidad y estabilidad. Cuando hablo de estos dos conceptos, me refiero a la duración de las misiones, a su autosuficiencia y a la cantidad de población que habitaban en su interior. En un informe escrito en 1661, por el padre Francisco de Figueroa superior de las reducciones²⁵⁷, escribe algunos elementos y sugerencias que permitirían mejorar las condiciones materiales y espirituales de las comunidades; algunas de ellas son la llegada de más operarios jesuitas a la región amazónica, la generalización de la lengua quechua o del “Inga” para la enseñanza de la doctrina y la comunicación cotidiana, que el gobierno civil de Borja obligara a los encomenderos a pagar salarios altos a los grupos indígenas que trabajaban dentro de sus encomiendas, que dicha ciudad se cambiara de sitio leguas más abajo, en la intersección entre los ríos Marañón y Pastaza, para que existiera una cercana comunicación entre la capital de Maynas y las misiones y, finalmente, abrir nuevos caminos entre la Real Audiencia de Quito y los pueblos misionales. De esta tarea se encargó específicamente el jesuita Raimundo de Santa Cruz.²⁵⁸

Es preciso mencionar que después de la epidemia de viruela de 1680, las misiones de la Amazonía quedarían reducidas a cuatro partidos: el del Alto y Bajo Marañón, el del Pastaza y el del Huallaga. Para el año de 1678, se encontraban evangelizando solamente cuatro jesuitas: Juan Lorenzo Lucero, quien era el superior, Ignacio Jiménez, Francisco Fernández e Ignacio Cáceres.²⁵⁹ Así pues, durante el inicio del segundo período del desarrollo misional en la Amazonía española, la Compañía de Jesús tendría el objetivo de gestionar el envío de nuevos operarios europeos que llegaran a fortalecer la labor y el mantenimiento de las reducciones ya existentes, así como también a expandir y constituir otras nuevas.

²⁵⁷ Francisco de Figueroa, “De alguno medios necesarios para el fomento de estas santas misiones”, en Francisco de Figueroa, Cristóbal de Acuña (et. al.), *Informes de jesuitas en el Amazonas (1660-1684)*, Iquitos, Monumenta Amazónica, 1986, pp. 307-309.

²⁵⁸ El padre Figueroa señala el camino por el río Bobonaza hacia Quito, el cual podía tener tres salidas: por la Canela a la región de Baños, por el pueblo de San Javier, por el de San Miguel o por el Napo y a la ciudad de Archidona.

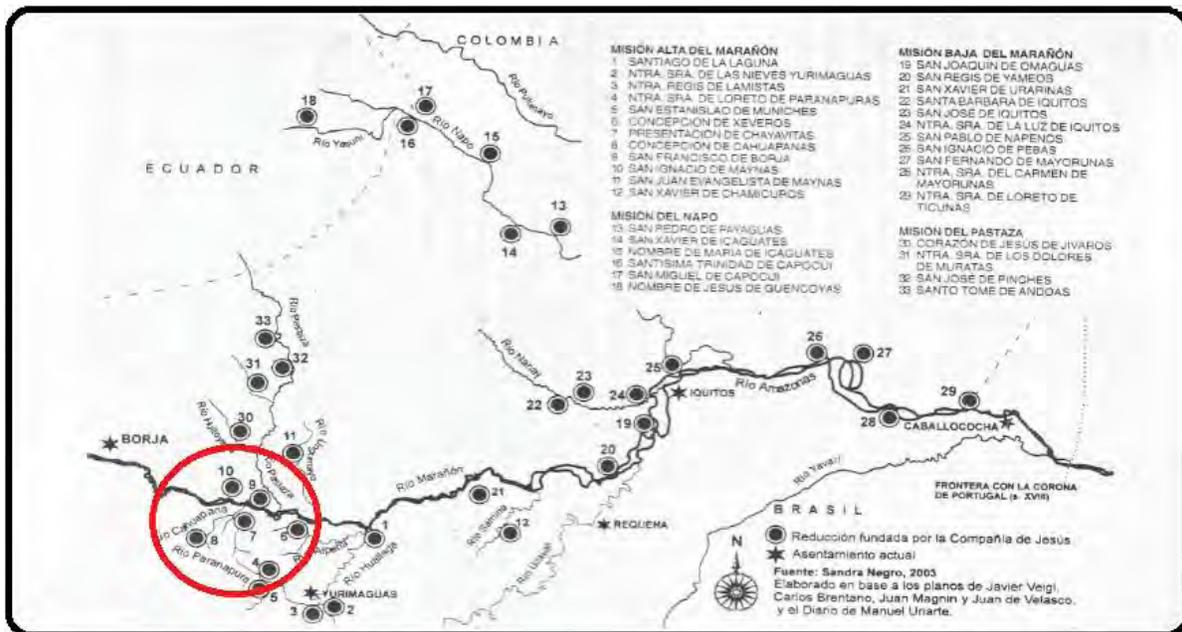
²⁵⁹ José Jouanen, *op. cit.*, p. 478.

Las misiones de Maynas en 1681²⁶⁰

MISIÓN	MISIONERO A CARGO	PUEBLOS BAJO LA MISIÓN
Borja	Juan [Ignacio] Jiménez	San Luis Gonzaga, San Ignacio, Santa Teresa de Jesús
Pastaza	Francisco Fernández	Santos Ángeles de Romainas, Nombre de Jesús de Coronados, San Francisco Javier de los Gayes
Huallaga	Pedro [Ignacio] Cáceres	Concepción de Jéberos, Nuestra Señora de Loreto de Parapuras, Anexos de Chayanavitas y Muniches
Bajo Marañón/La Laguna	Juan Lorenzo Lucero	Santa María de Ucayales, Santiago de Jitipos y Chepeos, San Lorenzo de Tibilos, San Javier de Chamicuros, San Antonio de Aguanos, Santa María de Guayaga, San José de Maparinas, San Ignacio de Mayorunas, San Estanislao de Otanabis

²⁶⁰ Jorge Juan Santacilia y Antonio de Ulloa, *op. cit.*, p. 354. Se basan en el informe del padre Figueroa; sin embargo hay ocho pueblos que en este último no aparecen.

Mapa 9. La región de las primeras misiones establecidas en Maynas (mapa modificado). En color rojo, podemos apreciar la zona misional en donde se asentaron las primeras reducciones jesuitas. Sin embargo, como apreciamos en el mapa, pocas de ellas sobrevivieron. Fuente: Sandra Negro, 2003. Consultado en: María Eugenia Codina, “Haciendas y misiones: el caso de Maynas”, en Sandra Negro y Manuel M. Marzal (comps.), *Esclavitud, Economía y Evangelización. Las haciendas jesuitas en la América Virreinal*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005, p. 249.



CAPÍTULO TERCERO: LA LLEGADA DEL PADRE SAMUEL FRITZ A LAS MISIONES DE MAYNAS

El segundo período misional en Maynas (1683-1727)

El presente capítulo comenzará con un breve análisis del segundo período de consolidación en las misiones de Maynas, establecido por el jesuita Juan de Velasco, entre los años de 1683 y 1727. El motivo por el cual debemos dedicar un apartado a explicar dicha temporalidad, es porque en ella ocurrió la llegada de nuestro jesuita en estudio, Samuel Fritz, a la región amazónica. Es necesario conocer la situación de la organización eclesiástica y civil en las reducciones durante los años en que el alemán estuvo adoctrinando a los indios omaguas, lo cual nos permitirá comprender las maneras en que actuaba, las estrategias misionales utilizadas o las dificultades en que se pudo haber visto envuelto.

Esta una etapa duró 44 años, y arribaron a la región 43 misioneros, en su mayoría extranjeros, quienes llegaron a fundar hasta 75 reducciones.²⁶¹ En este caso, la palabra extranjero hacía referencia a sujetos que provenían de otros sitios europeos, fuera del territorio español. Más adelante, señalaremos algunos motivos por los cuales los religiosos podían ser insuficientes para atender satisfactoriamente a todas las reducciones existentes. Según Juan de Velasco, “esta segunda época fue entre todas la de mayor aumento. En ésta, destacó la llegada de misioneros provenientes de otros territorios europeos, en su mayoría alemanes, y al final del período tuvieron todos el grande alivio del real estipendio que les señaló la piedad del Sr. Felipe V, habiendo hecho hasta entonces todos los exorbitantes gastos el Colegio Máximo de Quito”.²⁶² Es decir, durante la temporalidad que se estudiará, hubo dos crecimientos: uno en cuanto al número de misioneros que arribaron a la región, puesto que al final del primer período solo estaban presentes cuatro religiosos, y otro de tipo económico, en el cual las misiones ya no dependerían totalmente de los ingresos que recibía el colegio jesuita de la Real Audiencia de Quito. Ambos elementos ocasionarían que los pueblos de misión se extendieran a otros rincones de la región del Marañón-Amazonas. De esta manera, podemos decir que la segunda etapa enunciada por Velasco representa un período de consolidación y establecimiento definitivo de las misiones.

²⁶¹ Velasco, *op. cit.*, p. 510.

²⁶² *Ibidem.*

Pasemos ahora a mencionar a los operarios jesuitas que distinguieron a este período. En primer lugar, se mantuvo el trabajo del jesuita Juan Lorenzo Lucero, superior que radicaba en el centro misional de Santiago de la Laguna. El padre se valió del recurso de congregar a diversas etnias en esta reducción. Era, pues, una comunidad multiétnica, en la que se encontraban reunidos distintos grupos indígenas como el cocama, chepeo, jitipo y pano. Al inicio del segundo período, Lucero se encargaría de atender personalmente a otros grupos indígenas que se encontraban más allá de la Laguna. Estos serían los grupos cunivo, piro y omagua. Respecto al primero, habitaba a las orillas del río Ucayali, y se ubicaban a treinta días de navegación; siguiendo la descripción del padre José Jouanen, los cunivos recibieron de buena manera al padre y se convencieron de establecer una reducción, así como también se encargaron de reunir a los piros en otro pueblo.²⁶³ Respecto a los omaguas, Lucero también se encargó de visitarlos y administrarles algunos sacramentos; estos habitaban en las orillas del bajo Marañón y en algunas de sus islas.²⁶⁴ Sin embargo, estas etnias no se congregaron en la capital de las misiones como si lo hicieron otras. Conformaron algunas reducciones que eran visitadas por el padre Lucero en distintos períodos. Es decir, no tenían un misionero fijo que residiera con ellos. Esta situación podía afectar, a la larga, a estos pueblos, puesto que al no tener religioso propio que los vigilara, los indígenas podían volver a dispersarse. De esta manera, podemos darnos cuenta que había una característica importante en la organización interna de las misiones jesuitas de Maynas: muchas comunidades, al no tener un jesuita que las administrara individualmente, se convertían en pueblos de visita, en los cuales el religioso los visitaba esporádicamente. Pocas misiones se conformaban como centros misionales.

También es importante señalar el trabajo realizado por otro jesuita alemán que llegó a la región de Maynas: el padre Enrique Richter. En el presente apartado haremos mención únicamente de la labor de dicho operario, puesto que junto con el padre Samuel Fritz, serían los primeros en establecer reducciones dentro de la segunda etapa misional.

²⁶³ Jouanen, *op. cit.*, p. 477.

²⁶⁴ El padre Jouanen señala que los omaguas ya eran conocidos por los religiosos desde el año de 1647 en las primeras exploraciones realizadas por Gaspar de Cugía, pero nunca habían tenido un misionero propio. *Ibid.*, p. 478.

La misión de Richter²⁶⁵ tendría comienzo en el año de 1685 y finalizaría abruptamente diez años después, en 1695. Este individuo, cuyo trabajo es muy reconocido por la historiografía del sistema misional, se haría cargo de los indios cunivos y piros en la región del Ucayali. Como mencionamos anteriormente, esta etnia ya era atendida por el superior Juan Lorenzo Lucero, pero carecía de un misionero propio que residiera con ellos. Así pues, este mandaría a Richter a atender espiritualmente a dicho grupo. Al principio, el religioso sería recibido de buena manera, y llegaría a fundar hasta siete reducciones, de las cuales destacarían la de Trinidad de Cunivos, Los Comavos de Zepa y Trinidad de Mochovos.²⁶⁶ Sin embargo, en 1695, un grupo llamado *campa*, el cual habitaba en la misma región del Ucayale y que aún no había sido reducida por los jesuitas, incitó a los cunivos y a los piros a rebelarse y ponerse en contra del padre.

Estos dos grupos estaban en cierto desacuerdo respecto a la creación y participación de milicias para la defensa de los pueblos cristianos, las cuales fueron creadas por los mismos misioneros para salvaguardar a estos últimos de agentes externos que pudieran atentar contra su estabilidad. Aparte de esto, dichos grupos tenían la obligación de realizar “capturas” de indígenas no reducidos para llevarlos a las reducciones y que pudieran recibir la doctrina cristiana, por lo menos una vez por año.²⁶⁷ Según fuera la reacción de los pueblos, podían ser a través de convencimiento, persuasión o con acciones de mayor violencia. Aprovechando el amotinamiento que planeaban algunos *campas*, los cunivos y piros apoyaron la rebelión, a través de la representación de los caciques Piro Upatarinaba y Piro Manatinava²⁶⁸, y aparte de ello decidieron asesinar a Richter el 1 de octubre de 1695. Con este hecho, la Compañía perdía las misiones establecidas en la región del Ucayale, puesto que los habitantes se dispersaron completamente.

Después de haber visto este antecedente para el contexto de la llegada del padre Samuel Fritz, es preciso mencionar las estrategias utilizadas por los jesuitas para lograr la estabilidad de las misiones y las dificultades por las cuales tuvieron que pasar en esta segunda época de consolidación civil y espiritual. Una dificultad importante que se presentó

²⁶⁵ Revisar Velasco, *op. cit.*, pp. 502-505.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 511.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 503.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 504.

desde el primer período misional, fue la falta de operarios jesuitas que atendieran eficazmente a las reducciones existentes. Cada padre estaba a cargo de cuatro pueblos o más²⁶⁹, por lo que tenían que delegar funciones hacia algunos miembros de las comunidades; para ello se valía de la ayuda de los caciques que presidían el cabildo indígena que se instalaba en cada una de las reducciones, y se nombraban fiscales que apoyaran en la enseñanza de la doctrina.

Entre los años de 1678 y 1686, las misiones se mantuvieron vigiladas por solo cuatro religiosos. Era prácticamente imposible que pudieran atender espiritual y administrativamente a todas las comunidades de la misma manera. Existían algunas razones por las que no había operarios en la región que satisficieran las necesidades espirituales de cada una de los indios. En primer lugar, es posible pensar que los jesuitas presentes en el colegio de Quito eran insuficientes para atender las necesidades espirituales de las reducciones. Si bien no he encontrado una fuente que lo refute, es una posibilidad latente. Además, no todos los miembros podían ser enviados a misionar a la provincia de Maynas, puesto que algunos debían quedarse para atender las necesidades internas del Colegio, como la atención pastoral y educativa en la ciudad quitense. Así, se volvía necesario que llegaran miembros de la Compañía, provenientes de Europa, para resolver lo más pronto posible este inconveniente. Siguiendo la narración del padre Manuel Rodríguez, serían siete operarios los que llegarían al Marañón, en 1684. Cinco era jesuitas ya ordenados y los otros dos eran hermanos legos.²⁷⁰ Dos de ellos eran los alemanes Richter y Fritz, mientras que los otros misioneros eran José Cases, valenciano, Juan Gastel, austriaco, Gaspar Vidal, catalán, Domingo Martínez, aragonés, y Juan Bautista Justo, también español.²⁷¹ Estos siete jesuitas se embarcarían en el puerto de Sevilla, en un buque llamado San Juan y San Francisco en septiembre de 1684; este llegaría a Cartagena de Indias el 7 de diciembre.²⁷² Posteriormente pasarían a Quito y de allí a las reducciones de Maynas.

²⁶⁹ Francismar Alex Lopes de Carvalho, *op. cit.*, p. 104.

²⁷⁰ Manuel Rodríguez, *op. cit.*, pp. 558 y 559. En el texto de Chantre podemos apreciar que el procurador de la Compañía en el Nuevo Reino de Granada, Manuel Rodríguez, se encargó de hacer la gestión del envío de nuevos jesuitas europeos a los territorios americanos. Entre estos, algunos serían destinados a Maynas. Chantre, "Capítulo VII. Vienen nuevos misioneros de Europa. Carta notable de uno de ellos a su provincia de Nápoles", *op. cit.*, 285.

²⁷¹ González Suárez, *op. cit.*, p. 110.

²⁷² *Ibidem.*

Como lo habíamos adelantado, es importante destacar algunas razones por las cuales no había la suficiente cantidad de misioneros que se encargaran de atender a las misiones. En primer lugar, podía haber religiosos que no querían venir a la región de la Amazonia, por las difíciles condiciones físicas, climáticas y de escasez material que persistían²⁷³, y en segundo, la Corona española había prohibido por un buen tiempo el paso de jesuitas europeos no españoles a los territorios americanos. Respecto a esta dificultad, el padre José Jouanen señala lo siguiente:

La razón principal de la escasez relativa del fruto fue la falta de operarios [...] este daño recae sobre el Consejo de Indias por su terca oposición a que pasasen a América los misioneros necesarios para el progreso de las misiones entre infieles [...] limitaba sin modo pausable la entrada de misioneros extranjeros. La falta de misioneros se agravaba con la enorme distancia que mediaba entre una reducción y otra.²⁷⁴

Si bien la entrada de religiosos extranjeros se encontraba permitida desde el año de 1571 por la Corona Castellana²⁷⁵, el rey Felipe IV emitiría una nueva cédula el 12 de marzo de 1674²⁷⁶, la cual reforzaba el ingreso de más jesuitas provenientes de otras regiones europeas, sobre todo de los territorios del Sacro Imperio. Por esta razón, el segundo período de establecimiento misional Maynas es conocido por la presencia de jesuitas, en su mayoría, alemanes. A los jesuitas alemanes que tenían deseos de evangelizar en las misiones del Nuevo Mundo, se les conocía con el nombre de “indípetas.”²⁷⁷

Aparte de estas dos razones, otro problema que se sumaba era el de las grandes distancias existentes entre cada uno de los pueblos misionales. Era lógico que aquellos que sufrían más la falta de misioneros propios, eran los que se encontraban más distantes respecto de la ciudad de Borja y de la misión de Santiago de la Laguna, cabecera del conjunto misional. A la vez, esta situación representó uno de los motivos por el que los jesuitas recurrieron a la congregación de diversas familias locales en una sola reducción,

²⁷³ Revisar Lopes de Carvalho, *op. cit.*, p. 105.

²⁷⁴ Jouanen., “Capítulo 12: Principales dificultades en la evangelización de los indios”, *op. cit.*, p. 403.

²⁷⁵ Salvador Bernabéu, *op. cit.*, p. 180.

²⁷⁶ Lopes de Carvalho, *op. cit.*, p. 105.

²⁷⁷ Vicente D. Sierra, “Capítulo Tercero: Los jesuitas germanos en las Indias de España”, en *Los jesuitas germanos en la conquista espiritual de Hispanoamérica. Siglos XVI-XVIII*, Prólogo de Ricardo W. Staudt, Buenos Aires, 1944, p. 67.

porque de esta manera se atendía al mayor número posible de indígenas en un solo lugar, y los padres no tendrían que realizar innumerables traslados.

Por otro lado, un asunto que sirvió como estrategia a los jesuitas de Maynas para buscar la protección y seguridad de sus misiones: la creación de milicias con la ayuda de los “indios amigos”. Si bien esta medida pudo haber sido realizada por los misioneros desde el primer período de establecimiento, durante el segundo se desarrolló aún más, puesto que se crearon nuevos pueblos, y las necesidades demandaban una mayor vigilancia de agentes externos que podían afectar la estabilidad de estos últimos. Aparte del motivo principal por el cual se constituían milicias, es preciso señalar también que la participación de los indios en las milicias era tomada en cuenta como si fuera el pago de tributo, que las misiones debían realizar a la Corona española anualmente. Así pues, estas se encontraban divididas por capitanes, alféreces y sargentos. Es decir, existían ciertas jerarquías en su interior. Todos los indios mayores de 18 años hasta los 50 debían alistarse en la milicia, y cada grupo usaba algunas armas en específico. Por ejemplo, los omaguas manejaban la estolica, como lo vimos en el capítulo primero, mientras que los xeveros eran expertos en elaborar lancillas y dardos envenenados.²⁷⁸

El término de “indios amigos” se encuentra íntimamente relacionado con el asunto de las milicias. Consistía en valerse de la ayuda de algunos miembros indígenas para persuadir a otros grupos de reducirse, o podían también conformar grupos que protegieran a las reducciones de invasiones de etnias hostiles o de individuos externos al sistema misional. Serían dos grupos los que se convertirían en indios amigos por excelencia: los xeveros, evangelizados desde el primer período y ubicados en la reducción de Limpia Concepción, y los omaguas, con quienes se tuvo un mayor contacto en el segundo. En algunas fuentes, podemos encontrar algunos indicios de los motivos por los cuales estos indígenas fueron elegidos por los religiosos para conformar grupos de milicia, y convertirse en una especie de aliados para buscar la evangelización de grupos que no habían sido adoctrinados. El padre Chantre y Herrera nos ofrece una breve descripción sobre las características y el trabajo que debía hacer la etnia xevera:

²⁷⁸ Chantre, “De las milicias de los pueblos”, *op. cit.*, p. 606.

Para recoger los fugitivos y castigar a los alzados, siempre se contaba con los Xeveros [...] Las calles del pueblo las tienen siempre limpias y bien aseadas [...] se esmeran en el despejo y compostura de la delantera y costados de la iglesia, en que hay puertas diferentes para los barrios respectivos de las diversas naciones [...] Los xeveros andan decentemente vestidos de mantas que tejen las mujeres [...] Saben las mujeres hacer con primor todo género de loza, ollas platos, tinajas [...] ²⁷⁹

Así pues, los famosos indios “amigos” también tendrían la tarea de realizar algunas exploraciones o entradas a regiones desconocidas por los padres, y se encargaban de invitar persuasivamente a distintas agrupaciones locales a reducirse. Sin embargo, también podían utilizar medios violentos sobre aquellos indígenas que se negaban, eran hostiles o ya habían huido anteriormente de otra reducción. Este tipo de entradas podían ser como una forma de castigo o escarmiento para aquellas tribus que se rebelaban al sistema misional, quienes asesinaban misioneros o si incitaban a grupos ya reducidos a abandonar los pueblos.²⁸⁰ Es importante mencionar que el grupo xevero mantuvo algunas de sus antiguas costumbres cazadora-recolectoras y guerreras; recibían herramientas por parte de los religiosos como pago a sus servicios, y podían considerar que su alianza con los frailes era una garantía de supervivencia.²⁸¹ De esta manera, se mantendrían como fieles aliados de los jesuitas.

Por su parte, la nación omagua logró reducir a los indios zameos o yameos²⁸², quienes también habitaban en la región del Bajo Marañón. Respecto a la tribu omagua, gracias a su buena alianza con los misioneros, pudo conservar el control comercial en la región del Alto Amazonas. Sin embargo, se ganaron el odio de algunos individuos. Según Chantre y Herrera, los omaguas eran un grupo odiado por otros grupos vecinos, ya que al aliarse con los españoles podían tener mayores ventajas que ellos. Evidentemente los indios aliados podían gozar de algunos privilegios. Uno de estos lo podemos ver ejemplificado por el padre Jouanen, el cual señala que incluso los indios xeveros fueron reconocidos por el gobierno de Maynas como “soldados del rey”, por los servicios que habían prestado a los misioneros y por la defensa de las reducciones:

²⁷⁹ “Libro III. Capítulo 8: Fundación de nuevos pueblos y descripción de la nación xevera”. *Ibid.*, p. 143.

²⁸⁰ “Capítulo VIII: De las entradas que se hacían a los montes”, *Ibid.*, p. 609.

²⁸¹ Peter Downes, *op. cit.*, p. 85.

²⁸² Chantre, “Capítulo IV. Reducción sólida de los zameos por medio de los omaguas”, *op. cit.*, pp. 329 y 330.

Una vez asegurada la fidelidad de los jeveros por medio de la civilización cristiana, para recompensarlos y asegurar todavía mejor; sus servicios, el Gobernador de Mainas los declaró soldados del rey, con cuyo título quedaban exentos de mitas y tributos, y tenían solamente la obligación de servir en las cosas de guerra y expediciones militares, cuando se trataba de algún descubrimiento, pacificación o reducción. Acompañaban a los padres [...] como una especie de escolta.²⁸³

A pesar del uso de las milicias y de la persuasión ejercida por los indios amigos y los mismos misioneros, siguió representando un problema poder convencer a los grupos locales amazónicos de reducirse durante esta segunda época. Recordemos que la mayor parte de ellas practicaban un estilo de vida nómada y representaba un gran cambio cultural poder cambiarlo. Por otro lado, podían existir algunos conflictos bélicos entre las naciones indígenas previos a la labor misionera. Esto ocasionaba que en las reducciones que reunían diversas naciones indígenas, como por ejemplo el caso de La Laguna, la convivencia fuera tensa.

Para el caso de los grupos que llevaban un estilo de vida semisedentario, como el de los omaguas, tal vez fue un poco más factible el acostumbrarse a la nueva forma comunitaria. Retomando al historiador Peter Downes, quien se basa en la narración de un jesuita del Marañón, las etnias que se ubicaban en la parte del Alto Marañón fueron más fáciles de convertir²⁸⁴, por este mismo motivo. Recordemos que en las misiones, se creaba un nuevo régimen del tiempo sobre la vida cotidiana de los indígenas²⁸⁵: debían asistir a recibir la doctrina cristiana, tenían que trabajar en sus propios cultivos, en los del misionero y en los de la comunidad, y el resto de las actividades se repartían según la edad y los sexos. Respecto a esta misma situación, González Suárez señala que los jesuitas buscaban los lugares más apropiados para establecer poblados sedentarios, donde los terrenos fueran más fértiles y los nativos se sintieran más cómodos; sin embargo, había ocasiones en que se mostraban reacios a mudarse a otro lugar.²⁸⁶ Posiblemente, uno de los motivos por los cuales no querían trasladarse era porque no querían dejar el territorio al cual se sentían arraigados.

²⁸³ Jouanen, *op. cit.*, p. 370.

²⁸⁴ Downes, *op. cit.*, p. 78.

²⁸⁵ David Sweet, *op. cit.*, p. 16.

²⁸⁶ González Suarez, *op. cit.*, p. 93.

A pesar de que en el segundo período se llegaron a conformar hasta 75 poblaciones, la baja demográfica en las reducciones se presentó como consecuencia de las fugas y los levantamientos o amotinamientos indígenas.²⁸⁷ Por otro lado, no todos los indígenas amazónicos estaban convencidos de establecerse en pueblos, ni estaban interesados en adoptar otra religión. Esto también pudo representar un motivo para que algunos individuos abandonaran los pueblos; según Santos Granero lo que más les importaba era obtener productos y bienes materiales que les entregaban los religiosos. Es decir, los veían más que nada como socios comerciales.²⁸⁸ De esta manera, algunos nativos podían presentar una enérgica resistencia frente a la imposición de una nueva fe religiosa, que les era totalmente ajena²⁸⁹, mientras que otros la apropiaron con mayor facilidad al experimentar las ventajas que les ofrecía el sistema misional, como el mantenimiento de cierta organización social, la protección y la obtención de nuevas herramientas para el desarrollo agrícola.

Retomando el tema de los métodos de convencimiento hacia los indígenas para reducirse, la estrategia de regalarles herramientas, practicada desde la primera época misional, se mantuvo para este segundo período. Recordemos que estos objetos eran, en su mayoría, para realizar trabajos de cultivo y para volver más eficientes el resto de las actividades productivas. Al parecer resultaban ser objetos atractivos, puesto que la mayoría desconocía sus usos y podía ser la primera vez que los veían. Para David Sweet, la posesión de estos utensilios benefició a los nativos, puesto que se mejoraron las técnicas del trabajo.²⁹⁰ Es importante subrayar que esta estrategia era de convencimiento; por un lado se lograba que los indios se mantuvieran en las misiones y asistieran a la doctrina, mientras que por otro se mantenían las alianzas entre los misioneros y los indios “amigos”.

Para el obispo González Suárez, los nativos eran hombres codiciosos que solo se mantenían en las reducciones si recibían regalos. Lo señala de la siguiente manera:

²⁸⁷ Carlos Oswaldo Aburto Cotrina, “Políticas y métodos de evangelización en Maynas durante el siglo XVIII” Definiendo los elementos de la cultura misionera”, en Sandra Negro y Manuel Marzal, *Un reino en la frontera...*, *op. cit.*, p. 50.

²⁸⁸ Santos Granero, *op. cit.*, p. 162.

²⁸⁹ Lorgio Guibovich del Carpio, “Asentamientos evangelizadores y las misiones en la Amazonía Peruana”, en *Asentamientos colonizadores y comunidades nativas de la Amazonía Peruana*, Lima, Universidad Nacional Federico Villareal, 2013, p. 64.

²⁹⁰ Sweet, *op. cit.*, p. 34.

Los indios [...] son también muy interesados y por demás codiciosos [...] mientras el misioneros les hacía obsequios [...] para tener contentos a los salvajes [...] una suma considerable de los fondos de la misión se empleaba en regalos, hachas, cuchillos, machetes, agujas, alaborios [...].²⁹¹

Me parece que es muy complicado conocer, realmente, cuál era la intención de los indígenas al recibir estas herramientas. Es importante rescatar que con ellas, efectivamente, el sistema productivo en las misiones pudo desarrollarse de una mejor manera. Un punto importante de la segunda etapa misional, fue el cambio en la administración de las reducciones por parte de la Compañía. Como se señaló en el capítulo anterior, la residencia del superior de las misiones, se encontraba en San Francisco de Borja. Sin embargo, para este segundo período, la cabecera misional se trasladaría a la reducción de Santiago de la Laguna, fundada en 1670 por el superior Lucero. Recordemos que esta se encontraba más cerca de los nuevos pueblos establecidos, por lo que hacía más factible los viajes que, en ocasiones, debían realizar los misioneros hacia el centro misional. El superior tenía que visitar los pueblos dos veces en su bienio, y debía examinar la conducta de sus misioneros, el modo de vivir de la gente y su participación en la doctrina; a él se le avisaba sobre los desórdenes presentes en un pueblo de misión.²⁹²

Otro asunto que no debe dejarse de lado es el financiamiento y la economía con la que se sustentaban las reducciones. Si bien desde el primer período misional ya existían algunas bases económicas, me parece que es en el segundo donde se fortalecen. De ahí el motivo por mencionarlo hasta el presente apartado. Como en todas las misiones jesuitas en América, la Corona debía entregar un subsidio; para este caso, a través de la Audiencia de Quito. Para el caso de Maynas, esta donación se vería mayormente reflejada a fines del siglo XVII, sobre todo con la gestión realizada por el jesuita Samuel Fritz en la corte del virreinato limense. Anteriormente, estos recursos no siempre llegaban a su destino, sobre todo por falta de fondos; realmente no se cubrían siempre. Por esta razón, el financiamiento principal para el mantenimiento de las misiones amazónicas recaía mayoritariamente en los recursos brindados por el Colegio jesuita de Quito. Aparte de esto, los misioneros mantuvieron la venta de algunos productos que se producían en las reducciones, como canela, cera y

²⁹¹ González Suarez, *op. cit.*, p. 96.

²⁹² Chantre, *op. cit.*, pp. 589 y 590.

hamacas artesanales. Con las ganancias obtenidas se podían comprar ropa, cuchillos y carne que provenía de Quito y de la ciudad de Lamas.²⁹³ A pesar de estos nuevos recursos, las quejas de los religiosos sobre las dificultades económicas estarían presentes durante la mayor parte del establecimiento misional de Maynas. Los jesuitas daban noticia de todas las carencias que tenían a la Real Audiencia de Quito y le solicitaban ayuda económica. De esta manera se enviaba un despacho anualmente en donde se solicitaban los bienes y recursos que hacían falta en las misiones.²⁹⁴ Durante el segundo período misional se desarrolló otra actividad económica que favorecía a las misiones: el comercio de la sal. Algunas salinas fueron descubiertas por los jesuitas en la región del Pongo de Manseriche, en las cercanías del río Guallaga y del Paranapurás.²⁹⁵ Gracias a esto, dicho producto pudo ser comercializado con las ciudades de Quito, Borja y Lamas.

Es importante recordar que los indios de las reducciones de Maynas se encontraban exentos de pagar el tributo a la Corona española en especie o en dinero²⁹⁶; este lo remuneraban a través de su servicio en las milicias defensoras de las misiones, o a través de la construcción de los edificios civiles y eclesiásticos de las mismas congregaciones. Esta medida fue establecida por el gobierno civil, puesto que existían difíciles condiciones para mantener una buena economía en la región amazónica.

Un tema que es tratado ampliamente por la historiografía misional de Maynas, dentro del segundo período, es el de la celebración de festividades cristianas que se realizaban en las reducciones. Los jesuitas las utilizaron como una estrategia de persuasión hacia los indígenas, puesto que en ellas permitieron que se integraran algunos elementos indígenas. De esta manera el impacto cultural de cambio podía ser más o menos intenso. Lopes de Carvalho, quien toma como referencia un escrito del padre Wenceslao Breyer, misionero de los omaguas en 1699, señala que las festividades religiosas se introducían en el calendario ritual usado por los nativos.²⁹⁷ En estas celebraciones, los jesuitas permitían a los indios

²⁹³ Klaiber, *op. cit.*, p. 122.

²⁹⁴ Chantre, "Capítulo IX. De los despachos y ordinarios a Quito, Moyobamba y Lamas", *op. cit.*, p. 617.

²⁹⁵ "Capítulo XI. De la economía de la sal, su descubrimiento y su calidad". *Ibid.*, p. 622. Chantre menciona el descubrimiento de las salinas, pero no especifica el año exacto de este hecho.

²⁹⁶ María Eugenia Codina, "Haciendas y misiones: el caso de Maynas", en Sandra Negro y Manuel M. Marzal (comps.) *Esclavitud, Economía y Evangelización. La haciendas jesuitas en la América Virreinal*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005, p. 244.

²⁹⁷ Lopes de Carvalho, *op. cit.*, p. 118.

realizar algunas danzas rituales y expresiones artísticas, como el uso de pinturas sobre el cuerpo. Dentro de todas las conmemoraciones cristianas, eran obligatorias las fiestas de Corpus Christi y la Semana Santa, en las cuales grupos como los omaguas y yurimaguas se dedicaban a decorar con flores las iglesias de sus pueblos.²⁹⁸ Al inicio o al final de estas celebraciones, se realizaban también vistosas procesiones, en las cuales los indígenas se adornaban a sí mismos con pinturas y flores.

En cuanto a las dificultades, es imposible no señalar las consecuencias que provocaron algunas rebeliones perpetradas por ciertos grupos indígenas. Durante este segundo período, fueron cuatro amotinamientos indígenas los que se presentaron en las reducciones de Maynas. El primero fue el que se presentó entre los indios yetes, quienes habitaban la reducción de San Simeón de Yetes, ubicada a las orillas del río Putumayo. Como consecuencia de esta situación, 2700 indígenas²⁹⁹ abandonarían la reducción y se dispersarían en la selva.

La segunda rebelión fue la que se desarrolló en las misiones del Ucayale, en el año de 1695. En ésta murieron los jesuitas Enrique Richter y el hermano Francisco Herrera, el cual se encargaba de socorrer al primero en las tareas espirituales. Según Juan de Velasco, con esta rebelión se perdieron 175 leguas del territorio misional ya fundado, además de que fueron treinta mil neófitos los que se dispersarían de nuevo al interior de la selva amazónica.³⁰⁰

La tercera fue encabezada por el cacique omagua Payoreva, en la reducción de San Joaquín de los Omaguas en 1697. Puesto que esta misión fue fundada por el padre Samuel Fritz, veremos esta situación con más detalles en el capítulo siguiente. Finalmente, la cuarta rebelión se presentó entre los indios gaes en el año de 1707³⁰¹; en ella murió asesinado el jesuita Nicolás Durango.

²⁹⁸ Vease Chantre, "Capítulo XIX. De la fiesta de Corpus, del Sagrado Corazón de Jesús y del patrono del pueblo", *op. cit.*, pp. 661-664.

²⁹⁹ Velasco, *op. cit.*, p. 535.

³⁰⁰ *Ibidem.*

³⁰¹ *Ibidem.*

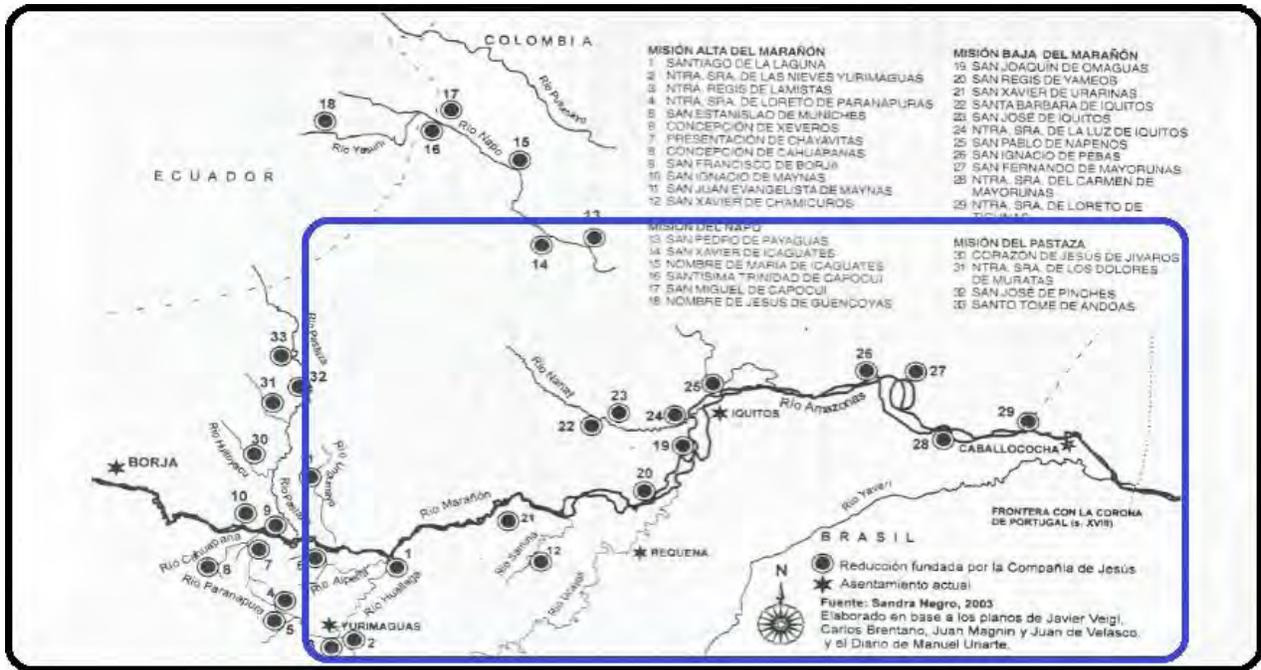
Misiones y misioneros durante la segunda época misional de Maynas (1683-1727)³⁰²

MISIONEROS	REDUCCIONES
Enrique Richter	1686: Trinidad de Cunivos 1689: Los Comavos de Zepa. Los Piros Manatinabas, Los Piros Cusitinabas 1690: Trinidad de Mochovos, Trinidad de Chepeos
Samuel Fritz	1686: San Joaquín de Omaguas 1687: Nuestra Señora de Guadalupe de Omaguas 1687: San Pablo de Omaguas 1687: San Cristóbal de Omaguas 1687: San Francisco Javier de Omaguas 1687: Fracuatua de Omaguas 1687: 27 pueblos anejos de Omaguas 1688: Nuestra Señora de las Nieves de Yurimaguas 1688: San José de Yurimaguas 1688: Tefé de Aisuaris 1688: San Pedro de Ticunas 1688: Los Iluros 1688: Los Ibanomas
Juan Lorenzo Lucero	1686: Encarnación de Parapuras
Francisco Feijoo	1688: Concepción de Cahuapanas 1697: Nueva Concepción de Cahuapanas
Simón de Rojas	1690: San Simón de Yetes
Nicolás Durango	1696: San Javier de Gaes 1698: San José de Pinches

³⁰² *Ibíd.*, pp. 510 y 511.

	1699: Santa Cruz de Simigas, Todos Santos de Zaparras 1701: Andoas de Anguilayaco 1705: San Miguel de Maynas
Francisco Vidra	1700: 3ª. Concepción de Cahuapanas
Juan Narvaez	1702: Naranjos de Jíbaros
Matías Lazo	1703: San Martín de Payaguas
Wenceslao Breyer	1709: Santo Tomé de Andoas, Gaes y Simigaes
Joseph Jiménez	1711: Nueva Nuestra Señora de las Nieves Yurimaguas y Aisuaris
Gaspar Vidal	1716: Yameos de Yarapa
Gregorio Bobadilla	1718: San Regis de los Lamistas
Luis Coronado	1721: Reina de los Ángeles de Payaguas
Bernardo Zumillen	1723: San Miguel de Yameos, San Regis de Yameos
Juan Bautista Julián	1724: San Simón de Nahuapo
Diego Gutiérrez	1726: San Javier de Icaguates

Mapa 10. Las reducciones de Maynas en el segundo periodo (mapa modificado). En color azul, podemos apreciar la región hacia donde se extendió el establecimiento misional. Fuente: Negro, 2003. Consultado en María Eugenia Codina, *op.cit.*, p. 249.



Datos biográficos sobre Samuel Fritz

Después de haber analizado el establecimiento y desarrollo misional de la provincia de Maynas, es necesario analizar la vida y obra del jesuita alemán que es ampliamente reconocido por la historiografía jesuita de la región: Samuel Fritz. Así pues, retomando los datos que nos ofrece el texto de Hernán Rodríguez Castelo, el cual se encuentra redactado en forma de introducción del diario de viajes escrito por el religioso, el padre Samuel Fritz nació en Bohemia, actual territorio de la República Checa, tal vez en el pueblo de Ornavia, entre los años de 1650 y 1656. Otro pueblo en el que también pudo haber nacido era Trautenau o Turnov³⁰³, ubicado en la misma provincia bohemia. Hasta el momento no he encontrado alguna fuente que nos indique rastros de cómo fue su niñez. Solo sé que ingresó a la Compañía de Jesús en 1673 y pasaría al continente americano en 1684³⁰⁴, aproximadamente. Aunque no he encontrado información que lo ratifique, puede intuirse que el padre Samuel pertenecía a la provincia que la Compañía de Jesús tenía en Bohemia. Para tener presente el dato, recordemos que las principales provincias que los jesuitas tenían en el Sacro Imperio eran cinco: la ya mencionada de Bohemia, Austria, Germania Superior, Renania Superior y Renania Inferior.³⁰⁵ Así pues, el alemán tendría que trasladarse de su provincia al puerto de Sevilla para posteriormente embarcarse y llegar al territorio del Nuevo Mundo.³⁰⁶

Podemos afirmar que el arribo de Samuel Fritz a las misiones de Maynas no fue una mera casualidad. Respondía a la necesidad de fortalecer el número de operarios de la Compañía que se encontraban evangelizando en los diversos pueblos cristianos de la región amazónica. Puesto que la mayoría de las fuentes antiguas no nos ofrecen datos precisos, es difícil establecer una fecha exacta de su llegada al oriente ecuatoriano. Los años son

³⁰³ Luis Hernán Ramírez, "Samuel Fritz (1654-1725). Defensor de la peruanidad en el territorio amazónico", en *Alma Mater*, Vol. 13-14, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1997. Disponible en: <http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/publicaciones/Alma_Mater/1997_n13-14/defensor.htm>

³⁰⁴ Rodríguez Castelo, *op. cit.*, p. 12. Según Federico González Suárez, el padre Fritz nació en 1654 y murió en 1726. González, *op. cit.*, p. 111.

³⁰⁵ Bernd Hausberger, "Las publicaciones alemanas de misioneros jesuitas", en *Miradas a la misión jesuita en la Nueva España*, México, Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México, 2015, p. 265.

³⁰⁶ Retomando a Vicente D. Sierra, los jesuitas germanos del sur debían atravesar el norte de Italia para reunirse en Génova y de allí dirigirse a Sevilla. Por otro lado, los germanos del norte se dirigían al mar del Norte para de ahí viajar por tierra al puerto español. Como consecuencia de las grandes distancias, podían tardar hasta dos años en embarcar. Véase Sierra, *Los jesuitas germanos...*, *op. cit.*, p. 114.

aproximados; estos se sitúan entre 1684 y 1686.³⁰⁷ Podemos darnos cuenta de que se trata de tres cifras distintas, y cada una de ellas hace referencia a hechos diferentes. Por esta razón, es importante aclararlo: en 1684 Fritz arriba a América, en 1685 a Quito y en 1686 al territorio misionero. En la crónica del padre Manuel Rodríguez, quien también fue misionero en el Marañón, podemos encontrar de manera más explícita la razón principal por la que el padre Fritz, junto con otros jesuitas, tuvieron que llegar a la región:

Quedó cargando todo su peso [de la labor misional] sobre cuatro misioneros [...] y más desproveya de sugetos la parte de provincia de Quito aquel año de [mil seiscientos] setenta y ocho, con ocasión de haber concurrido a Santa Fe en el Nuevo Reino a su congregación provincial algunos que debían ir a ella.³⁰⁸

El trabajo de todo el conjunto misional de Maynas, repartido entre tan solo cuatro jesuitas, al final del primer período resultaba abrumador. Estos cuatro religiosos, como ya habíamos señalado anteriormente, eran los padres Jiménez, Fernández, Cáceres y el superior Lucero. Los jesuitas que se encontraban en el colegio de Quito eran insuficientes para atender las necesidades espirituales de las reducciones. Era necesario que llegaran miembros de la Compañía, provenientes de Europa, para resolver lo más pronto posible este inconveniente.

El padre Samuel Fritz junto con el resto de sus compañeros, lograrían pasar a América al estar convencidos de que sus ministerios serían útiles en estas tierras. Sin embargo, no siempre era fácil realizar el traslado de nuevos misioneros que provenían de Europa. Chantre y Herrera señala que “[...] los hermanos y deudos que llevaban muy a mal la partida a las Indias [...] empezaron a poner estorbos e impedimentos al viaje, alegando la falta de salud y otras razones [...]”.³⁰⁹ Esto nos hace comprender que no todos los religiosos españoles de la Compañía tenían el deseo de venir a las Indias; tal vez porque no se sentían preparados para realizar una labor de servicio, por el desconocimiento que tenían de las

³⁰⁷ Siguiendo un orden, de la fuente más antigua a la más contemporánea, podemos establecer tres opciones: Juan de Velasco ubicó su llegada a las misiones en 1686, González Suarez situó su llegada a Quito en 1685; por su parte, Rodríguez Castelo señaló que en 1684 llegó a América, sin especificar a qué parte, y a Maynas en 1686. No he encontrado otra fuente que coloque la llegada de Fritz años antes o después de estas fechas.

³⁰⁸ Manuel Rodríguez, *op. cit.*, p. 558. Los jesuitas que eran destinados a las provincias de Nueva Granada o Quito, debían arribar al puerto de Cartagena de Indias, para de ahí partir por tierra a su destino final. Véase Sierra, *op. cit.*, p. 118.

³⁰⁹ Chantre, *op. cit.*, p. 286.

lenguas indígenas o por condiciones de salud poco favorables. Otra razón por la cual no querían venir era por los padecimientos que sus compañeros sufrían y que relataban en las crónicas misioneras, las cuales llegaban al viejo continente. En otras ocasiones, sucedía lo contrario, y preferían venir por las buenas noticias que se describían en estos escritos. Así pues, los textos jesuitas se convertían en una especie de propaganda vocacional en la cual los misioneros en el territorio de Indias convencían a sus compañeros para reforzar la labor evangelizadora. Al convencerse, los nuevos operarios debían arribar primero a los colegios jesuitas de las provincias americanas para después pasar a las misiones que quedaran bajo las respectivas jurisdicciones.³¹⁰ Para el caso del padre Fritz, es probable que haya conocido algunas crónicas escritas por algunos jesuitas de Maynas que le antecedieron, puesto que en Alemania los informes de los jesuitas que se encontraban en el Nuevo Mundo tenían una gran difusión y se recibían con mucho interés.³¹¹ Para el caso de las reducciones de Maynas pudo haber conocido la crónica escrita por el superior Francisco de Figueroa o la obra del padre Manuel Rodríguez.

Otra de las razones por la cual había religiosos que no querían venir a América era porque preferían asistir a otros lugares en donde también podían evangelizar y salvar almas que se consideraban perdidas, como por ejemplo la región de China. Sin embargo, podía haber posiciones contrarias. Por ejemplo, existe un documento anónimo que el padre Chantre y Herrera nos muestra en su historia misional, en el que un jesuita que arribó a la región de Maynas, justifica su decisión de venir a misionar a América en lugar de las regiones orientales. El fragmento que encuentro más destacable es el siguiente:

Últimamente no puedo dejar lo que siento el poco concepto que se tiene de los empleos gloriosos de estas misiones [Maynas], y responderé a muchos padres de Nápoles que de ningún modo querían que yo viniese acá, sino que fuese a la China si quería ganar almas [...] ¿quién duda que el trabajar por estos indios pobres [...] es causa de grande mérito y efectos de mucha virtud, más que trabajar por los ricotes de la China? En esto se imita más a Jesucristo [...] En el trato con los pobres se conserva mejor la humildad [...].³¹²

³¹⁰ Beltrán Moya, *op. cit.*, p. 173.

³¹¹ Sierra, *op. cit.*, p. 63.

³¹² Chantre, *op. cit.*, p. 289.

Después de analizar el párrafo anterior, podemos darnos cuenta de que el trabajo que la Compañía realizara con los grupos locales del Nuevo Mundo, tendría un mayor mérito; entre más difícil fuera la labor evangelizadora mayor reconocimiento tendría, y si esta actividad triunfaba, el jesuita cumpliría satisfactoriamente el objetivo de su ministerio. De igual manera, en territorios donde el contacto con la autoridad española era mínimo, el misionero tendría mayor autonomía respecto a la organización y el funcionamiento de su misión. Esta podría ser otra motivación por la cual los miembros de la Compañía prefirieran arribar a América y sobre todo a la región amazónica, caracterizada por la poca presencia civil. El difícil acceso a las poblaciones, las mantenía alejadas de los principales centros urbanos, inclusive de San Francisco de Borja. Tanto el padre superior como los distintos religiosos administradores de las misiones, podían convertirse en una especie de “patrón”³¹³ al interior de las mismas y representarían la principal autoridad, incluso sobre la del cacique o gobernador civil. Por otro lado, había religiosos que, a pesar de haber llegado al territorio de las reducciones, no soportaban estar demasiado tiempo. Tal fue el caso del padre José Cases³¹⁴, quien según el padre Jouanen no aguantó las fatigas, las dificultades geográficas y climáticas adversas de la Amazonía, por lo que debió regresar al continente europeo.

Primeras fundaciones del jesuita alemán

Para pasar a las misiones del Marañón, Fritz tuvo que salir de Quito y embarcarse en el río Napo, de ahí navegaría a la ciudad de Borja, y después a Santiago de la Laguna. Waldemar Espinoza menciona que en este lugar lo recibieron “30 canoas de omaguas para llevarlo a su nuevo pueblo”.³¹⁵ Los principales pueblos fundados por el alemán serían San Joaquín de Omaguas³¹⁶, el más grande e importante de todos, Nuestra Señora de Guadalupe, San Pablo y San Cristóbal, en los años de 1686 y 1687. En 1688, establecería la reducción de Nuestra Señora de las Nieves Yurimaguas, a orillas del río Huallaga. Ésta, junto con San

³¹³ *Ibíd.*, p. 290.

³¹⁴ Jouanen, “Capítulo 23: Expedición a los jíbaros de Juan Lorenzo Lucero. Visita de las misiones”, *op. cit.*, p. 488.

³¹⁵ Waldemar Espinoza, *op. cit.*, p. 214.

³¹⁶ Es importante mencionar que Fritz decide tomar la advocación de San Joaquín porque llevaba consigo un lienzo de dicho santo, el cual le fue regalado por la Duquesa de Arcos y Aveiro, durante su paso por Madrid. *Ibíd.*, p. 214.

Joaquín, se conformarían como los dos centros misionales por excelencia. También entre este grupo indígena, el cual pertenecía a la familia omagua, fundaría los pueblos de Santa Ana y Tefe de Aisuaris o Aizuares, cerca de una laguna llamada Coari.³¹⁷ Si bien hay poca información sobre dicho grupo nativo, es probable que perteneciera a la misma familia omagua. Según Chantre y Herrera, la capital de los omaguas, San Joaquín, se establecería a orillas de un río llamado Guaraní, cercanamente al curso principal del Marañón.

Hasta el año de 1710 lograría formar hasta 38 reducciones³¹⁸, de las cuales dos eran centros misionales. La mayoría de estos pueblos eran comunidades pequeñas atendidas probablemente por fiscales indígenas. Es difícil pensar que al jesuita alemán le daba el suficiente tiempo para visitarlas regularmente. Los omaguas recibieron con amabilidad al padre Fritz, puesto que ellos habían solicitado al superior de La Laguna la presencia de un misionero que los atendiera particularmente, puesto que este los visitaba solo en algunas ocasiones.

A su llegada, el jesuita se dio cuenta de que la etnia omagua tenía “un corazón generoso, dócil y atento que no se había descubierto en otras naciones”.³¹⁹ Lo primero que realizó fue impartirles el sacramento del bautismo, sobre todo a los que eran más jóvenes. Al igual que los jesuitas que lo precedieron, Fritz aplicaría una política eclesiástica común: los indígenas debían aceptar libre y voluntariamente la fe cristiana, por lo que no se les podía imponer forzosamente. También debía buscar que el indígena se alejara de su vida semisedentaria para reducirse en pueblos, y que la autoridad de los jefes caciques se mantuviera, al igual que algunas de sus costumbres, y debía entregar su persona completamente al trabajo misionero, para que el proyecto pudiera desarrollarse y subsistir de la mejor manera.³²⁰ Así pues, según la antropóloga Betty J. Meggers, con el establecimiento de los pueblos misionales de Samuel Fritz, se extinguiría parte de la vida original de los omaguas.³²¹ Sin embargo, la forma en que se construían las casas se mantuvo, así como sus cultivos y las técnicas que usaban para la pesca. Esto será visto con mayor detenimiento en el

³¹⁷ Chantre, *op. cit.*, p. 298.

³¹⁸ Sandra Negro, “Maynas, una misión entre la ilusión y el desencanto”, en Negro, Sandra y Marzal, Manuel, *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América Colonial*, *op. cit.*, p. 190.

³¹⁹ Chantre, *op. cit.*, p. 297.

³²⁰ Villalba, Jorge, “Las misiones jesuíticas en la Amazonía”, en Jorge Salvador Lara (coord.), *Historia de la Iglesia Católica en el Ecuador*, Tomo II, Quito, Ediciones Abya Yala, 2001, pp. 774 y 775.

³²¹ Betty J. Meggers, *op. cit.*, p. 182.

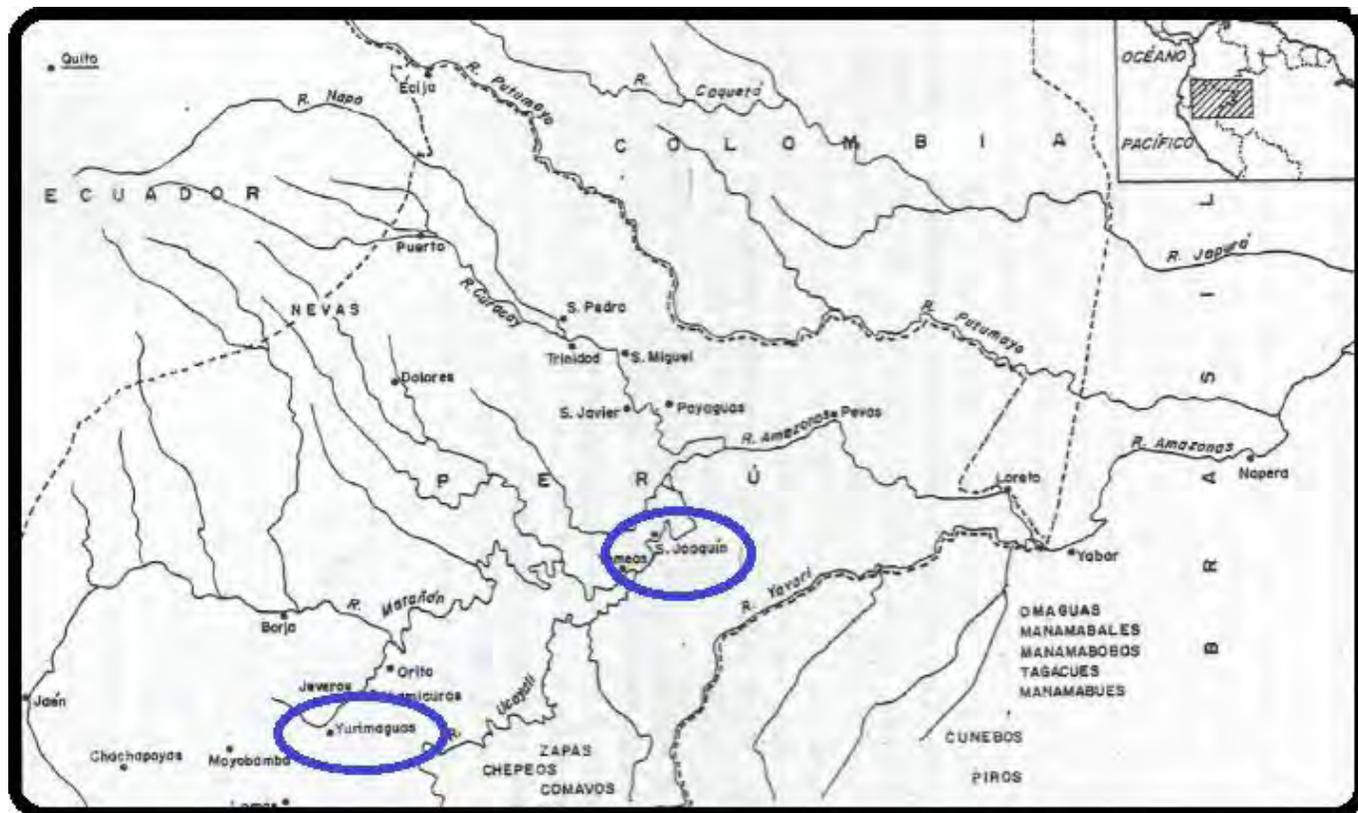
siguiente capítulo, en el cual analizaremos algunas novedades en las estrategias misionales del alemán, así como también las dificultades que le impedían conservar la estabilidad de sus reducciones omaguas.

Las fundaciones misionales del padre Samuel Fritz³²²

1686	San Joaquín de Omaguas
1687	Nuestra Señora de Guadalupe de Omaguas
1687	San Pablo de Omaguas
1687	San Cristóbal de Omaguas
1687	San Francisco Javier de Omaguas
1687	Fracuatua de Omaguas
1687	27 pueblos anejos de Omaguas
1688	Nuestra Señora de las Nieves de Yurimaguas
1688	San José de Yurimaguas
1688	Tefé de Aisuaris
1688	San Pedro de Ticunas
1688	Los Iluros
1688	Los Ibanomas

³²² Velasco, *op. cit.*, p. 510.

Mapa 11. Localización de San Joaquín de Omaguas y Nuestra Señora de las Nieves Yurimaguas, principales misiones de Samuel Fritz (mapa modificado). Fuente: Santos Hernández, Ángel, *op. cit.*, p. 228.



CAPÍTULO CUARTO: LAS ESTRATEGIAS MISIONALES DE SAMUEL FRITZ Y LAS DIFICULTADES

Novedades en las estrategias misionales.

El presente capítulo tiene la intención de destacar las estrategias y las dificultades que llevaron a cierta estabilidad misional de las reducciones de nuestro jesuita alemán. Muchas de ellas ya habían sido experimentadas por los misioneros presentes en la región desde épocas anteriores. Sin embargo, considero que gracias a la información que se encuentra en el diario del jesuita, podemos darnos cuenta de que pudo haber algunas novedades para su caso en particular. Por otro lado, como consecuencia de la coyuntura sobre los conflictos entre las fronteras de los territorios españoles y portugueses, las misiones del padre Fritz se encontrarían más vulnerables que las que se encontraban más cercanas a la Audiencia de Quito. Esta situación daría ciertas particularidades a la labor de nuestro religioso. Comencemos, pues, con el análisis de las estrategias en las reducciones omaguas.

Al igual que en el caso del padre Lucero en la misión de Santiago de la Laguna, Fritz se valió del recurso de congregar distintas etnias amazónicas en el poblado mayor de San Joaquín de los Omaguas. En el diario del alemán, podemos apreciar que se valió de dicha forma de persuasión hacia los caciques de estas familias. De esta manera podía suplir el problema de la falta de misioneros en la región y podía vigilar con más cuidado a las tribus:

Antes de llegar yo a los Yurimagas, los caciques de Aizuares ó Ibanomas habían encargado al de Nuestra Señora de las Nieves les avisase cuando yo llegase a ese pueblo que querían venir a verme y hablarme [...] Llegados dichos caciques, a ellos también explique aparte los misterios de nuestra xristiana religión [...] pero cómo vivían tan remotos los unos de los otros, en islas tan malas donde no se podía edificar iglesia fija, y a más de esto se veían tan perseguidos por los portugueses, les aconsejaba se transportasen para arriba cerca de San Joachim de Omaguas, en donde los asistiría y doctrinaria con mucho amor.³²³

Por otro lado, algunos de los yurimaguas aceptaron mudarse con el padre Samuel Fritz, puesto que este los podía proteger de aquellos invasores extranjeros que perturbaban a la región, como los bandeirantes portugueses. Esta situación se explicará con más

³²³ Samuel Fritz, "III. Carta del P. Samuel al P. Diego Francisco Altamirano, visitador de la Provincia de Quito, en que se refiere lo sucedido en la misión de Omaguas, Yurimaguas, etc., desde septiembre de 1693 hasta fines de julio de 1696" en *El Padre Samuel Fritz: diario, op. cit.*, p. 111.

detenimiento en un apartado exclusivo a dicho problema. También los nativos lograron conseguir nuevas herramientas entregadas por el padre que les facilitarían las prácticas agrícolas.³²⁴ Esta práctica de convencimiento para la congregación se mantendría hasta el siglo XVIII, ya que por ejemplo, en el año de 1707, el padre Fritz invitaría a miembros de la etnia Icaguata a pasar a la población de Nuestra Señora de las Nieves de Yurimaguas, para que también recibieran el sacramento del bautismo y aprendieran la doctrina cristiana.³²⁵

Como vimos anteriormente, un recurso al cual podían recurrir los jesuitas de Maynas para controlar a los grupos ya reducidos, era el uso de las milicias indígenas que se encargaban de convencer o someter a etnias más hostiles; existían entradas de castigo o escarmiento sobre los indígenas que se rebelaban, que asesinaban misioneros o que incitaban a grupos ya reducidos a abandonar las reducciones.³²⁶ Sin embargo, podemos señalar que el padre Fritz se valió de otro recurso que le pudo ser muy efectivo: la entrada a sus reducciones de pequeñas tropas de soldados provenientes de San Francisco de Borja, de manera anual, para mantener el control interno en sus reducciones. Aunque esta medida no representaba siempre una entrada de escarmiento, si le servía para mantener a sus neófitos más apaciguados.³²⁷ Hasta el momento no he encontrado, en la historiografía misional de Maynas, otro caso en particular de algún jesuita que haya solicitado grupos armados para sofocar o evitar amotinamientos indígenas, anterior a Fritz. Por esa razón, quizá sea posible atribuir de manera individual dicha medida a nuestro jesuita en estudio.

A pesar de esto, en la provincia de Maynas existió siempre el debate sobre si las entradas debían hacerse con hombres civiles armados. Por un lado se podía persuadir a los indígenas a través del temor, para que se convencieran de reducirse. Sin embargo, también podría suceder lo contrario, ya que al toparse con las armadas podían atemorizarse y huir hacia el interior de la selva amazónica. Samuel Fritz resalta, en su diario, la recomendación que le hizo el superior Gaspar Vidal sobre entrar acompañado a sus reducciones, en ocasiones, con grupos armados. Este hecho lo señala el alemán en su diario, y se encuentra situado en el año de 1697:

³²⁴ Waldemar Espinoza, p. 219.

³²⁵ Ver Fritz, *op. cit.*, p. 138.

³²⁶ Chantre, *op. cit.*, p. 609.

³²⁷ Jouanen, Tomo II, *op. cit.*, p. 398.

Habiendo dado cuenta al Padre Superior Gaspar Vidal, catalán, del estado de mi misión [...] tuvo por acertado el que llevase conmigo un cabo con algunos soldados a visitar aquellas provincias. El cabo señalado para esta jornada fue D. Alonso de Borja [...] Llegué con la armadilla a San Joachim a principios de noviembre, y de allí pasamos a Guadalupe y San Pablo [...] No dejaron de asustarse lo bastante los Omaguas, muy temerosos de gente española [...].³²⁸

Así pues, estas pequeñas armadas actuaban como un agente intimidatorio que convencería a los indígenas de mantener el orden dentro de las misiones. En el año de 1701, posterior a un viaje que realizó a Quito, obtuvo que la Audiencia gestionara el envío de soldados de Borja una vez por año. Esta situación podría considerarse como una estrategia que Fritz perfeccionó y utilizó para evitar la inestabilidad misional, así como también le servía como protección a su persona por sí algunos grupos se amotinaban en contra suya. Fritz señala:

Lo que negocié estando en Quito, a más de algunas limosnas, fue una provisión de la Real Audiencia en que se manda al gobernador de Mainas envíe todos los años tropa de visita a las misiones bajas, para el resguardo de los misioneros y corrección de los indios que estuviesen culpados.³²⁹

Otra estrategia utilizada por el jesuita alemán, era convencer a las tribus de reducirse a través de la entrega de regalos o herramientas metálicas. El padre Fritz se valió de ella para convencer a algunos grupos que eran más hostiles y que no estaban adoctrinados, los cuales podían incitar rebeliones o podían saquear las reducciones. En una carta escrita y dirigida por nuestro jesuita al padre visitador Diego Francisco Altamirano, la cual podemos encontrar en el diario, se señala la entrega de herramientas que brindó a los indios caumaris, para convencerlos de que no destruyeran las misiones omaguas y para que no asaltaran el pueblo mayor de San Joaquín. Esto lo podemos apreciar en el siguiente párrafo:

Yo, para no tener a unos enemigos tan de cerca, fui dos veces con escolta a sus tierras, para ver si podía apaciguarlos y convidarlos con la amistad; pero el remordimiento de lo que habían intentado parece los obligó a retirarse aun de sus propias tierras, pues hallamos las casas vacías; y porque no sospechasen que habíamos ido con ánimo de vengarnos, dejamos algunos regalos de

³²⁸ Fritz, "IV. Diario del P. Samuel, en que se refiere lo sucedido en esta misión desde el año de 1697 hasta el año de 1703", *op. cit.*, p. 118.

³²⁹ *Ibíd.*, p. 127.

abalorios, cuchillos, etc., colgados dentro de las mismas casas, para que, en volviendo a ellas, conociesen nuestros ánimos no era el hacerles daño.³³⁰

Retomando la carta anterior, el padre Samuel dio cuenta al visitador Altamirano sobre la mudanza de la reducción de San Joaquín de Omaguas a un territorio más alto, en 1693, para evitar posibles inundaciones que afectaran los cultivos de la misión o a la infraestructura eclesiástica y civil. Es imprescindible, pues, señalar el interés que tenía el alemán para conservar sus reducciones de manera íntegra. De esta manera, Fritz trasladó la reducción principal a territorios más altos. En el diario se destaca también la molestia que podía originar entre los pobladores realizar estos movimientos:

El año de 1693, habiendo vuelto a estas montañas, bajé luego a mi misión con ánimo de pasar las principales aldeas a tierras firmes y altas, donde estuvieran más seguras de las inundaciones del Maraón y fabricar en ellas iglesias y casas de más subsistencia. Empecé por San Joachim, aunque con alguna repugnancia de sus moradores, que muchos recelan vivir en tierra firme, por estar entrambas bandas como aradas de diversos caminos por donde bajan al rio los gentiles que viven en el interior del bosque, deseosos de matar Omaguas [...] Pasé pues, San Joachim a tierra de Caumaris [...].³³¹

Con esta situación, nos damos cuenta de que las inundaciones fueron causa de muchas refundaciones, lo más probable es que desde el inicio de la existencia misional de Maynas ocurriera este problema. Otra dificultad era la precariedad material en las reducciones, incluyendo las de nuestro jesuita en estudio. En el año de 1692, el padre Fritz visitó al virrey Conde la Monclova en Lima para contarle sobre la precariedad en que se encontraban sus misiones y del peligro que significaban las entradas portuguesas en esa región. Dicha visita tenía el objetivo de buscar la protección de las misiones omaguas y de fortalecer los ingresos económicos que otorgaban recursos materiales a las reducciones. Las misiones de Fritz se habían visto privadas de medios económicos que satisficieran algunas de sus necesidades. Recordemos que este problema se encontraba presente desde el establecimiento de las primeras reducciones amazónicas. Los padres intentaban solventarlo con el comercio y la producción de ciertos recursos locales que se obtenían gracias al medio geográfico.

³³⁰ Fritz, *op. cit.*, p. 113.

³³¹ *Ibíd.*, p. 109.

Así pues, nuestro jesuita se encargó de redactar un memorial, el cual se encargaría de enviar al virrey de Lima, Melchor Portacarrero y Laso de la Vega, Conde de Monclova. En éste le solicitó el envío de una ayuda económica, la cual provino de la Real Hacienda, así como también que entregara el documento a la Corona española.³³² El gobernador limense determinaría entregarle 2000 pesos en oro de las Cajas Reales. Al darse cuenta de los frutos obtenidos en la evangelización dentro de las misiones que el jesuita había mencionado en su texto, no dudó en enviar otra ayuda monetaria a la Real Audiencia de Quito, para que posteriormente se la entregaran al religioso. Gracias a este hecho, se puede apreciar la gran capacidad de gestión que el padre Samuel poseía para conseguir recursos económicos que solventara el desarrollo interno de sus misiones. Los antiguos operarios jesuitas no habían podido obtener una ayuda financiera de la misma magnitud que la del alemán.

Al igual que en otras reducciones, el padre Fritz se valió de la ayuda de “indios amigos” o milicias. La etnia omagua, al igual que la xevera, constituyó un grupo “amigo” por excelencia para los misioneros. Conformaron grupos sobresalientes de milicias. Los omaguas lograron que algunos grupos indígenas se congregaran en reducciones, como el caso de los indios zameos o yameos, quienes no vivían muy lejos de la zona en donde se encontraba San Joaquín.³³³ Como ya vimos, las milicias omaguas utilizaban algunas armas específicas como la estolica³³⁴, la cual era un artefacto característico de la tribu, y es importante recordar que la participación de los indios en las milicias podía ser tomada en cuenta como un tributo, lo cual sustituía al pago en especie.

Las milicias omaguas participaban también en algunas entradas de castigo. Fritz señala el envío de tropas milicianas, en 1698, a la región del río Ucayale. Estos grupos tendrían el objetivo de enfrentar a algunos miembros de la etnia cuniva, quienes habían dado muerte al alemán jesuita Enrique Richter, amigo y paisano de nuestro jesuita. El religioso lo relató en su diario de la siguiente manera:

[...] recibí carta del P. Superior, quien me convidaba le fuese acompañando con algunos Omaguas de los más esforzados, al castigo de los Cunivos y Piros del río Ucayale, quienes habían

³³² Fritz, “II. Pasa el P. Samuel del Marañón a la Corte de Lima y de allí vuelve otra vez a su misión de Omaguas”, *op. cit.*, p. 102.

³³³ Chantre, *op. cit.*, pp. 329 y 330.

³³⁴ *Ibid.*, p. 606.

muerto alevosamente al P. Enrique Richter y amenazaban de querer bajar al Marañón a matarnos a todos.³³⁵

Recordemos también que los omaguas se convirtieron en socios comerciales de los españoles y se caracterizaron por controlar el comercio de herramientas y artículos novedosos en la región del Alto Amazonas. Por este motivo, constituyeron un grupo odiado por otras tribus vecinas, quienes veían con recelo los beneficios o ventajas de las cuales gozaban.

El “carisma” y la personalidad de Fritz. ¿Posible auxiliar para la evangelización?

Buena parte de la historiografía misional de Maynas, destaca las virtudes y personalidad que caracterizaban al padre Samuel. Ambos elementos han sido considerados esenciales para el desarrollo y efectividad de las reducciones fundadas por él. Una de estas cualidades, es que Fritz “se dio a sí mismo”³³⁶, es decir, se entregó por completo a su labor misional y no tenía intereses particulares que le estorbaran en la misma. Por otro lado, Jorge Villalba menciona que Fritz curaba a los indios de algunas de sus enfermedades y los defendía de los portugueses, que constantemente los acechaban. Por esta razón, a manera de correspondencia, los indios le llevaban regalos o lo transportaban cuando necesitaba trasladarse a otros pueblos. Hubo indígenas que hasta lo llegaron a considerar como una especie de “semidios”.³³⁷ Esta última característica con la cual Fritz logró convencer y poner de su lado a los indios, se encuentra en un fragmento de su diario, el cual indica lo siguiente:

Es de reparar, que en esta mi bajada se levantó acerca de mí un alboroto grande, no sólo entre los gentiles comarcanos sino que llegó (sic) hasta el Pará y San Luis del Marañón (sic). Otros me decían santo e hijo de Dios, otros me decían diablo. Unos, por la cruz que traía, decían que había venido un patriarca o un profeta, otros, que un embajador de Persia; hasta los negros del Pará decían que había venido su libertador, que había de ir a Angola a libertarlos. Otros, de miedo, se

³³⁵ Fritz, *op. cit.*, p. 123.

³³⁶ Villalba, Jorge, “Las misiones jesuíticas en la Amazonía”, *op. cit.*, p. 768.

³³⁷ *Ibíd.*, p. 769.

retiraban, diciendo que traía fuego conmigo y que venía quemando cuantos pueblos y gente encontraba.³³⁸

Los adjetivos con los cuales los indígenas se referían al padre eran variados. Podían tener connotaciones tanto positivas como negativas. A su vez, el jesuita Wenceslao Breyer quien trabajó un tiempo con el padre Fritz señalaba que “muchos de los indios llegaron a reconocer en el padre [Fritz] una especie de divinidad; se le atribuían los eclipses, las crecientes de los ríos y otros efectos prodigiosos de la naturaleza”.³³⁹ Otros más no lo veían como un santo ni como un enviado de Dios, pensaron que él era un “diablo” o espíritu maligno, que había venido a perturbar y a destruir a sus comunidades.

Hernán Rodríguez Castelo señala que la cualidad más importante del jesuita era su serenidad, y después le seguían su mortificación y su virtud.³⁴⁰ En cuanto a la primera, el jesuita hacía su labor con paciencia y amor hacia sus neófitos. Tuvo que aprender, como mínimo, la lengua quechua para transmitirles la doctrina cristiana y trataba de atenderlos en todas las necesidades físicas y espirituales que tenían. Es probable que también haya aprendido la lengua omagua, puesto que era la única presente entre los límites del territorio en donde se encontraba laborando. Siguiendo al mismo autor, a pesar de las dificultades, el padre Fritz soportó todas las privaciones y sacrificios que tenía que realizar para poder cumplir su misión, como por ejemplo el aislamiento, la dificultad de caminos y los problemas internos de la misión. De igual manera, Castelo señala que la humanidad de Fritz era admirable y destaca el gran odio que le tenía a la ociosidad.³⁴¹ Finalmente, la virtud representaba la realización de las actividades misionales sin interés propio, así como también el ánimo con el que realizaba su ministerio. Su fama fue tan grande que incluso en las ciudades de Quito, Lima y el Pará lo llegaron a aclamar como “hombre verdaderamente apostólico y varón santo.”³⁴² Es preciso recordar que en el Segundo Concilio Limense de 1567 se estableció que los misioneros que llegaban al Nuevo Mundo debían ser

³³⁸ Samuel Fritz, “I. Diario de la bajada del P. Samuel Fritz, misionero de la corona de Castilla, en el río Marañón, desde San Joachim de Omaguas hasta la ciudad del Gran Pará, por el año de 1689, y vuelta del mismo padre desde dicha ciudad hasta el pueblo de la Laguna, cabeza de las misiones de Mainas, por el año de 1691”, *op. cit.*, p. 84.

³³⁹ Rodríguez Castelo, *op. cit.*, p. 38.

³⁴⁰ *Ibíd.*, pp. 35 y 36.

³⁴¹ *Ibidem.*

³⁴² *Ibíd.*, p. 37.

seleccionados según sus virtudes, méritos y cualidades. Gracias a esto, se pensaba que los pueblos cristianos lograrían afianzarse en cuanto a su permanencia y a la buena enseñanza de la doctrina cristiana. Si el religioso era carismático, podía convencer con mayor facilidad a los grupos indígenas de congregarse. Es probable que el padre Fritz haya entrado en esta categoría. Sin embargo, se me hace poco atinado afirmar que esta haya sido la razón de la relativa estabilidad de las misiones omaguas.

Rebeliones indianas en las misiones del alemán

Como hemos visto ya en apartados anteriores, el problema de las rebeliones indianas al interior de las reducciones podía ocasionarse por distintas situaciones. Estas podían ir desde conflictos entre los habitantes locales de las reducciones y los misioneros, por problemas de creencias, por la aceptación del nuevo régimen cotidiano establecido por los jesuitas, por las acciones de caciques que incitaban a las poblaciones a abandonar las comunidades o por la perturbación de grupos no reducidos sobre aquellos que si estaban congregados.

En las misiones del jesuita Fritz se presentaron también estos tipos de rebelión indígena. Es importante mencionar que algunas tuvieron consecuencias mayores que otras, en cuanto a la pervivencia de la estabilidad misional. Sobre todo aquellas que provocaban el abandono de los pueblos misioneros. Por esta razón, encontramos en la mayoría de la historiografía misional nociones de estas últimas. Sin embargo, en el caso del diario escrito por el alemán, se puede encontrar información sobre otras más pequeñas. A continuación daré cuenta de ellas.

Rebelión yurimagua de 1691

Casi al inicio de su texto, el padre Fritz señala el alborotamiento de algunos yurimaguas, generado por un cacique llamado Manota, quien alentaba a los demás a abandonar el pueblo, puesto que había descubierto que algunos soldados portugueses venían destruyendo algunos pueblos. Si bien hemos denominado a esta situación como una

rebelión, más bien se trató de una huida alentada por un solo individuo. El fragmento dice así:

A 13 encontramos dos Yurimaguas que iban huyendo y decían que todos estaban huidos en los cercanos pueblos, porque un indio Ibanoma llamado Manota, cojo y tuerto, los había alborotado, diciendo no venía más el Padre, sino los portugueses quemando, cautivando y matando.³⁴³

Es complicado saber con exactitud si lo afirmado por el cacique era verdad. Pero es probable que los bandeirantes portugueses intimidaran en cierta manera, a los indígenas para que abandonaran las reducciones. Independientemente de esto, existe un punto importante en este párrafo que nos permite entender otro de los motivos por los cuales los indígenas podían huir a la selva: creían que habían sido abandonados por el misionero a cargo, y se sentían desprotegidos. Ante esta situación, era muy probable que huyeran. Por otro lado, es posible que existiera una relación entre las rebeliones y las invasiones extranjeras.

Es posible que el padre Samuel Fritz haya vivido esta situación en muchas ocasiones, por los constantes viajes que realizaba a las misiones de las que se hacía cargo, y a otros lugares más alejados, como el pueblo de La Laguna, Quito o Lima. Podía estar ausente durante largos períodos. Además, las reducciones más pequeñas podían ser las menos visitadas, por lo que eran las más vulnerables en cuanto a su estabilidad.

Rebelión caumari de 1696

En una carta que se encuentra presente en el diario, escrita por Fritz en 1696 y dirigida al padre visitador Diego Altamirano, podemos apreciar otra rebelión indiana, encabezada por los indios caumaris, los cuales no se encontraban reducidos. Éstos atacaron e invadieron la población de San Joaquín de Omaguas. El padre Fritz intentó convencer a dicho pueblo de reducirse, a través de la entrega de regalos, y así enseñarles la doctrina cristiana. Podría ser también una estrategia para mantenerlos como aliados. Respecto al hecho, la carta escrita por nuestro misionero, señala lo siguiente:

³⁴³ Fritz, *op. cit.*, p. 94.

A 7 de septiembre, los Caumaris infieles asaltaron de repente al pueblo de San Joachim. Al ruido de la pelea y clamor de las mujeres y niños, acudí yo también con mi cruz a morir con o por mis neófitos, mandando al mismo tiempo tocar las campanas. Como hallaron resistencia, no obstante que pocos eran los Omaguas que se hallaban a la sazón en el pueblo y, lo que tengo por muy probable, al sonido de las campanas que nunca habían oído, huyeron los agresores, habiendo quedado de los míos dos solos heridos con lanzas envenenadas. Después que se juntaron algunos Omaguas más, fueron en seguimiento dellos hasta un riacho y de allí revolvieron al pueblo. Aquella noche toda la gente durmió parte dentro y parte alrededor de mi casa, en especial los niños, lo cual me causo mucha ternura.³⁴⁴

Así pues, se ve claramente que Fritz tenía la intención de convencer a dicho grupo de reducirse con ellos, y de mostrarles la doctrina cristiana. Tenía que buscar convencerlos, para que no se volviera a presentar esta situación en sus misiones. Era una estrategia que el jesuita utilizó para mantener la estabilidad de las misiones, así como también extenderlos. Estos intentos no siempre llegaban a buen término, pero al parecer la intención del padre se mantenía. Retomando el texto anterior, Fritz señala lo siguiente:

A 2 de noviembre vinieron segunda vez los caumaris con ánimo de acometernos [...] Yo, para no tener a unos enemigos tan de cerca, fui dos veces con escolta a sus tierras, para ver si podía apaciguarlos y convidarlos con la amistad; pero el remordimiento de lo que habían intentado parece los obligó a retirarse aun de sus propias tierras, pues hallamos las casas vacías [...].³⁴⁵

Al final, los caumaris no lograron ser reducidos completamente por el padre Samuel, por lo que fracasaría dicho proyecto.

Rebelión del cacique Payoreva (1701-1702)

En 1701 daría inicio la tercera rebelión indiana en las reducciones del alemán, la cual fue la más desastrosa en cuanto a la estabilidad de las misiones. Además de eso, fue la que tuvo mayor duración. El diario registra el proceso entre los meses de agosto del año mencionado y marzo de 1702. Esta rebelión fue la que encabezó el cacique omagua Payoreva. En la historiografía misional de la región podemos encontrar descrito

³⁴⁴ Fritz, *op. cit.*, p. 113.

³⁴⁵ *Ibidem*. El padre señala que les dejó algunos presentes a los indios caumaris, para intentar convencerlos de ir con él a la reducción.

ampliamente este problema, y el padre Fritz se encargó de describirlo con detalle en su diario. Algunos como el padre Jouanen, señalan que la planificación del cacique para su amotinamiento, comenzaría desde el año de 1699. Este cacique indígena había convidado a los omaguas, así como a otros grupos indígenas de las inmediaciones como los mismos caumaris y los pevas, grupos no reducidos, a que lo apoyaran a rebelarse en contra del sistema misional establecido por el jesuita.

Para solventar el problema, el padre Fritz pidió ayuda a la ciudad de Borja, y solicitó la entrada de una pequeña armada de soldados e intimidara al cacique. A pesar de que el gobernante indígena sería aprehendido y trasladado a la cárcel de la ciudad de Borja, lograría escapar al año siguiente y regresaría a retomar la rebelión. Según el diario del jesuita, una gran cantidad de miembros de las reducciones omaguas se unieron al motín y la misión de San Joaquín quedaría prácticamente abandonada. Respecto a este acontecimiento, Fritz describe lo siguiente en su diario:

A 23 de agosto llegó a San Joachim la armadilla con 20 españoles y más de 200 indios de arriba. Por cabo vino el teniente Antonio Manrique y el P. Pedro Seruela por capellan [...] Se supo, que el cacique principal, llamado Payoreva, con sus allegados, habían convidado a los Caumaris y Pevas infieles a que, viniendo de repente, pegasen fuego a la iglesia y casa del Padre, que ellos estarían prontos para matarlo a macanazos, cosa que saliese vivo de la quema; y lo mismo harían con los indios que estuviesen de su parte [...] El teniente, averiguado el caso, mandó prender al cacique Payoreva y a Fabian Camura, quien era reo de muchos delitos.³⁴⁶

Como se puede apreciar, las intenciones de Payoreva no se limitaban a la destrucción del pueblo de San Joaquín y a la disolución del sistema misional, sino también planeaba atentar en contra de la vida del alemán. En otro fragmento del diario, en el que se refiere a la huida del cacique, se señala que la mayoría de los habitantes indígenas abandonaron la reducción:

Habiéndose huido de Borja Payoreva, caudillo de los alzados, llegó a principios de febrero a este pueblo de San Joachim a escondidas, y habiendo juntado de noche a toda la gente, fueron tantas las mentiras que les dijo, que los más resolvieron desamparar la reducción y retirarse al río Urúa. Dentro de pocos días quedé aquí con solo diez indios [...].³⁴⁷

³⁴⁶ *Ibíd.*, p. 129.

³⁴⁷ *Ibíd.*, p. 131.

Como consecuencia de este problema, el padre Fritz tuvo que trasladar a los neófitos que se mantuvieron fieles a él, a otro de sus poblados principales; es decir, al de Nuestra Señora de las Nieves de Yurimaguas. Sin embargo, en ese mismo año, el alemán se encargaría de convencer a Payoreva de abandonar sus intentos de rebelión, y a cambio obtendría su libertad y ya no sería perseguido por las autoridades de Borja. De esta manera, nuestro jesuita lograría llevar a buen término este importante conflicto, y lograría darle fin en marzo de 1702.

La “destrucción” misional. El problema de las invasiones portuguesas y el mapa de Fritz

Considero que es válido dedicar un apartado para analizar el problema que evitó, en mayor medida, la estabilidad de las misiones creadas por el padre Samuel Fritz. Es importante estudiar esta situación aparte, puesto que fue un fenómeno histórico característico de las misiones de Samuel Fritz. La historiografía misional de la región amazónica no muestra a otro jesuita que haya padecido este problema con tal magnitud. Las invasiones eran realizadas por bandeirantes portugueses, quienes buscaban indígenas que se pudieran comerciar como esclavos en las ciudades amazónicas de Manaus y el Gran Pará.³⁴⁸ Es importante recordar que el propósito por el cual los lusitanos permitían un sistema esclavista con los indígenas amazónicos, era la posesión de mano de obra que trabajara los campos de cultivo de caña de azúcar³⁴⁹, la cual sería una de las principales actividades económicas de la Corona portuguesa en América. Así pues, las bandeiras estaban representadas por exploraciones locales, cuyo fin era encontrar mano de obra esclava. Es pertinente destacar este aspecto, pues las entradas eran permitidas por los gobernadores lusitanos en el Brasil, los cuales podían declarar “guerras justas” a las individuos hostiles

³⁴⁸ Para entender la fundación del Gran Pará, es necesario conocer algunos elementos de la fundación de las primeras colonias portuguesas en Brasil. El territorio fue descubierto por Pedro Álvares Cabral el 22 de abril de 1500. Revisar el texto de H. B. Johnson, “La colonización portuguesa del Brasil, 1500-1580”, en Leslie Bethell, *Historia de América Latina. Volúmen 1: América Latina Colonial: la América precolombina y la conquista*, Barcelona, Crítica, 1990, p. 206. Sin embargo, al inicio solo se establecerían factorías, al estilo colonizador en el continente africano. Sería hasta 1530 cuando se asentaría la primera colonia, con la expedición realizada por Martín Alfonso de Sousa. En ella arribarían 400 colonos. *Ibid.*, p. 212.

³⁴⁹ *Ibid.*, pp. 216 y 217.

que habitaban en el interior de las selvas amazónicas, para posteriormente comerciar a los individuos capturados; entre los años de 1572 y 1578, bajo el gobierno de Luis de Brito, se comenzaron a autorizar las entradas de portugueses esclavistas en el territorio brasileño.³⁵⁰ Respecto a la región de Maynas, estas invasiones comenzarían después de la fundación de la ciudad o capitanía de Belém o Gran Pará en 1616³⁵¹ y con esta, la Corona portuguesa comenzaría con la colonización de la baja Amazonía.

Una situación que nos permite entender con mayor claridad este fenómeno en la región amazónica de Maynas, es la siguiente: para los lusitanos, estas entradas al interior de la selva amazónica eran totalmente legítimas. Consideraban que el territorio en donde se encontraban las reducciones jesuitas era, originalmente, de la Corona portuguesa. La legitimación sobre esta parte de la extensa región del Marañón-Amazonas provenía del viaje que el capitán portugués Pedro de Texeira había realizado sobre el curso del mismo, entre los años de 1637 y 1639. Es por ello que la Corona Portuguesa se había adjudicado la mayor parte del río.

Sin embargo, como respuesta, el gobierno de la Real Audiencia de Quito se vio obligado a enviar a un par de individuos que acompañaran al capitán portugués de regreso al Pará. Éstos tendrían la obligación de registrar la información de los ríos y territorios por los cuales pasarían. Ésta sería una manera de evitar que los portugueses rebasaran los territorios que eran propiedad de la Corona Castellana, puesto que los encargados se encargarían de revisarlos. los responsables serían los jesuitas Cristóbal de Acuña y Andrés de Artieda. El informe escrito por el primero, el famoso “Nuevo descubrimiento del gran río de las Amazonas”, sería enviado a España, a través del conde Duque de Olivares, como un obsequio para el rey Felipe IV.³⁵² Así pues, este otorgaría la licencia a la Compañía de Jesús, para que tuvieran el derecho a evangelizar a los grupos que habitaban la región amazónica del oriente ecuatoriano. De esta manera, la legitimidad que tenían los religiosos sobre el establecimiento de sus misiones en la zona amazónica, también era válida.

³⁵⁰ *Ibíd.*, p224.

³⁵¹ Frédéric Mauro, “Portugal y Brasil: estructuras políticas y económicas del imperio, 1580-1750”, en Leslie Bethell, *Historia de América Latina. Volúmen 2: América Latina Colonial. Europa y América en los siglos XVI, XVII y XVIII*, Barcelona, Crítica, 1990, p. 131. Es preciso mencionar que la ciudad de Pará se encontraría administrada jurídicamente por el Estado de Maranhao, junto con esta misma capitanía y la de Ceará. El gobernador portugués residía en la pequeña capitanía de Sao Luis de Maranhao.

³⁵² *Ibidem.*

Por estos motivos, los conflictos de límites entre las posesiones americanas españolas y portuguesas se mantuvieron durante un buen tiempo, incluso hasta el siglo XVIII. Tanto los portugueses como los misioneros patrocinados por la Corona española creían tener la razón respecto a la legitimidad de sus acciones. Sin embargo, la Corona española nunca desarrollaría una verdadera política colonizadora sobre el territorio amazónico³⁵³, por lo que el reino de Portugal aprovecharía esta situación para hacerse de mayores posesiones territoriales. En cierta medida, la primera descuidaría mucho las posesiones en esta región, por lo que las reducciones jesuitas quedaban a merced de agentes externos, y en algunas ocasiones no contarían con el apoyo suficiente para contrarrestarlo. Respecto a este punto, es posible intuir que la presencia de sujetos castellanos en la Amazonía ecuatoriana, se limitaba muchas veces a los religiosos jesuitas y a algunos individuos que vivían en las pequeñas ciudades, como lo fue el caso de San Francisco de Borja, y de otras más grandes, como Archidona o Jaén de Bracamoros. Sin embargo, eran lugares con escasos recursos económicos, y nunca desarrollaron un fuerte progreso material. Por otro lado, es imposible pensar que los misioneros se hicieran cargo de los invasores portugueses, sin el apoyo civil y militar.

Es importante resaltar que la presencia de portugueses en la región se remonta años atrás a la llegada del padre Fritz a la región de Maynas. No lo mencionamos en los capítulos anteriores, puesto que consideramos que las invasiones representan una situación que merece ser vista individualmente, por las repercusiones que tuvo sobre las comunidades misioneras. Recordemos que en el año de 1640, el reino de Portugal decide separarse de la Corona castellana.³⁵⁴ Dicha coyuntura provocó que el problema de los límites fronterizos en la región amazónica se acrecentara, ya que al año siguiente es cuando se tienen noticias de la presencia de portugueses en la región. También es probable que estas primeras incursiones no tuvieran la intención de la captura de esclavos, sino más bien fueran entradas de exploración de las zonas que colindaban con las posesiones portuguesas. Otras entradas portuguesas, según Santos Granero, se presentaron en 1661, es decir, pocos años antes de la

³⁵³ Fernando Rosas Moscoso, "Las fronteras de la fe y de las Coronas: jesuitas españoles y portugueses en el Amazonas (S. XVII-VIII)", en Manuel M. Marzal y Luis Bacigalupo, *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica 1549-1773*, Volúmen 1, Lima, 2007, Pontificia Universidad Católica del Perú, p. 372.

³⁵⁴ Véase el texto de Fernando Torres Londoño, "Visiones jesuíticas en la Colonia: de la misión como dominio espiritual a la exploración de las riquezas de no vistas como tesoro", en *ACHSC*, Vol. 39, No. 1, enero-junio de 2012, p. 195.

llegada del padre Fritz. En mi opinión, las primeras presencias portuguesas en la región del oriente amazónico, han sido poco abordadas por la historiografía misional, puesto que no representaban un fenómeno constante para las misiones jesuitas, ni tampoco tuvieron consecuencias mayores. Posteriormente, las entradas que se presentaron cuando el jesuita alemán estaba en la provincia de Maynas, serían más constantes. Podemos decir que desde el último decenio del siglo XVII, hasta la segunda década del siglo XVIII hay mención de ataques portugueses en el diario. En el caso de las reducciones omaguas, principalmente en aquellas donde habitaban grupos yurimaguas, las invasiones portuguesas se acrecentarían en gran medida, ya que estas se encontraban más cercanas al límite con el lado portugués. Si los lusitanos pretendían remontar el curso amazónico, evidentemente entrarían en contacto, en primer lugar, con estas misiones. En contraparte, los pueblos asentados en la región del Huallaga, del Napo o del Pastaza se encontraban más alejados, y si querían arribar hasta ellos debían pasar primero el territorio de la Gran Omagua. Comencemos pues a establecer una cronología de las principales invasiones portuguesas que se encuentran registradas en el diario de nuestro jesuita.

El Viaje al Pará y el comienzo de la tensión portuguesa

Retomando el diario de viajes del jesuita Fritz, el problema entre él y los portugueses comenzaría en el año de 1689³⁵⁵, cuando el religioso realizó un viaje en canoa a la ciudad del Pará. Dicha travesía tendría como motivo curar una enfermedad, no muy bien especificada en el texto, que aquejaba al misionero. Así pues, el padre había decidido trasladarse a la ciudad portuguesa y no a Quito, puesto que la distancia entre esta y sus reducciones era menor. Así pues, el alemán llegaría a la fortaleza de Curupá el 30 de agosto de 1689, punto de entrada al Gran Pará y en el cual se encontraba la misión de los indios engaibas y guaricurúes, administrada por el jesuita Antonio de Silva, y el 10 de septiembre arribaría a la hacienda de Ibarari³⁵⁶, la cual pertenecía al colegio jesuita de Sao Alexandre,

³⁵⁵ Durante la penúltima década del siglo XVII, la producción azucarera en el Brasil decreció en gran medida. Es curioso que es precisamente en dicha temporalidad cuando comenzarían las primeras invasiones en las misiones de Fritz. Ver el texto de Frédéric Muro, "Portugal y Brasil...", *op. cit.*, p. 145.

³⁵⁶ Fritz, *op. cit.*, p. 85.

establecido por miembros de la Compañía de Jesús en el Pará, quienes estaban al servicio de la Corona portuguesa.

Sin embargo, el gobernador portugués del Gran Pará, Antonio Sa de Meneses, llegó a la conclusión de que el jesuita no era más que un espía enviado por la Corona española para vigilar los territorios portugueses, y posteriormente pensar en una posible invasión sobre sus posesiones. Por este motivo, a través del oidor Miguel Rosa, ordenó que no se dejara regresar al jesuita hacia el territorio de sus misiones, pues debía investigar bien el motivo de su presencia. Esta orden fue indicada un jesuita de nombre Orlandini³⁵⁷, quien era rector del colegio portugués. De esta manera, el padre quedó recluso en este lugar por año y medio. A pesar de su situación, el padre Fritz escribiría a la Corte de Lisboa y al Procurador General de Indias de Madrid, para dar cuenta de que la región en donde se encontraban sus misiones se encontraba en el lado español. Así pues, pedía que se ordenara su liberación. De esta manera, las relaciones entre el jesuita y la administración civil portuguesa en la Amazonía brasileña, comenzaron de una manera tensa.

Una vez aprobada la salida del jesuita de la colonia lusitana, la cual ocurrió el 8 de julio de 1691, regresaría a su misión de Yurimaguas, en compañía del cabo portugués Antonio de Miranda.³⁵⁸ De allí se trasladaría a San Joaquín de Omaguas, para posteriormente trasladarse a Santiago de la Laguna a dar cuenta al padre superior sobre el motivo de su viaje, y de ahí a Lima, en julio de 1692.

El viaje a Lima de 1692

El motivo de esta travesía fue para informar al virrey sobre la presencia de portugueses en la región de las misiones jesuitas españolas, quienes planeaban capturar indígenas reducidos, por lo que solicitaba que el gobierno limense se mantuviera atento y que pudiera ofrecerles a los religiosos cierta protección. El provincial de la Compañía en Lima sería quien lo presentaría ante el Virrey Melchor Portacarrero Lasso de la Vega, Conde

³⁵⁷ *Ibíd.*, p. 86.

³⁵⁸ *Ibíd.*, p. 88. Este cabo tendría la intención, por mandato del gobierno de Gran Pará, de apoderarse del territorio en donde se encontraban las reducciones de Fritz. Sin embargo, este lograría que desistiera en sus intenciones y lo convencería de regresar a su capitanía portuguesa.

de la Monclova, y le entregaría parte de su diario, en el cual daba cuenta del trabajo misional que había realizado a lo largo de siete años. De esta forma, también justificaba su presencia y sus acciones en la región de Maynas, la cual se sobreponía a la presencia portuguesa. Así pues, el fragmento en donde da cuenta de la jurisdicción de sus reducciones y los frutos evangelizadores obtenidos, dice así:

Las conquistas que a V. Excela [...] son las de mi misión desde el río Napo comenzando por los Omaguas, hasta el río Negro [...] campo cerca de 500 leguas. [...] Y al presente tengo ya sujetas al Evangelio de Cristo treinta y ocho aldeas de la provincia de Omagua, la reducción de N. a. S. a. de las Nieves de la nación Yurimagua y dos aldeas de la nación Aizuari.³⁵⁹

Por otro lado, el padre también le entregaría al virrey peruano unos apuntes sobre el asunto de los límites entre ambas Coronas, que a su juicio debía considerar. Para elaborar este escrito, Fritz recurrió a algunas normas establecidas en los tratados de Tordesillas, de 1493 y en el de Lisboa de 1681, en el que se habían establecido, tentativamente, los límites en la región amazónica entre ambas coronas. En el documento, titulado “Apuntes acerca de la línea de demarcación entre las conquistas de España y Portugal en el río Marañón”, se señalan algunos puntos en los que también se ofrece una legitimación del establecimiento de los pueblos misionales, especificando las medidas y extensión de los territorios que correspondían a cada corona. Los puntos que retoma del Tratado de Tordesillas, se encuentran redactados en el siguiente párrafo de sus apuntes:

Lo primero, que como los portugueses no pretenden ni pueden pretender más desde la boca deste río de Amazonas que cuatro grados y dos tercios en longitud, solamente llega el derecho de su conquista y demarcación hasta el meridiano que pasa por la boca del río de Vicente Pinzón [...] Lo segundo: las posesiones que desde el dicho meridiano de la Demarcación que pasa por la boca del río de Vicente Pinzón, han tomado hasta ahora hacia el Occidente los Portugueses, son inválidas y nulas [...].³⁶⁰

En el mismo texto, el padre Fritz da cuenta de la postura contraria que mantenía respecto a la legitimación de la esclavitud, la cual era fomentada por los portugueses. Veía con malos ojos el modelo esclavista que estos practicaban sobre los indígenas capturados, lo cual representaba el motivo principal por la que atacaban las reducciones jesuitas. Además,

³⁵⁹ Fritz, *op. cit.*, p. 101.

³⁶⁰ Samuel Fritz, *op. cit.*, p. 98.

esta intención ocasionaba que las invasiones fueran aún más injustificadas. Ya no sólo se trataba de una cuestión puramente territorial, sino era un acto contrario al respeto y a la dignidad humana. Respecto a este acto ilegítimo para nuestro jesuita, se menciona el siguiente punto:

Lo tercero: se sigue que la esclavitud de los indios que sacan los portugueses de esas tierras para su servicio, despachando cada año una tropa para el efecto, y rescatando de mano de otros infieles los cautivos que adquirieron en sus guerras, es ilegítima y contra todo derecho, y mucho más las vejaciones y crueldades que han padecido y padecen los indios que viven en las islas y riberas del río, por no querer largarles los cautivos y mantener guerra con los de tierra firme.³⁶¹

Sin embargo, la Corona portuguesa también buscaba proteger a los indios que estuvieran dispuestos a recibir la doctrina cristiana³⁶², y solo aquéllos que se mostraban reacios y quienes atentaban en contra de los colonos podían ser esclavizados justificadamente, aunque es importante mencionar que esto no siempre se cumplía. A pesar de esto, en el caso de las acciones de los bandeirantes que invadían las reducciones del padre Fritz, parecía que la búsqueda del interés económico superaba a las medidas políticas, puesto que muchas veces se tomaban como prisioneros a todos los miembros de las familias omaguas que encontraban en los pueblos. De esta manera, podríamos afirmar que algunos lusitanos actuaban de manera contradictoria respecto a lo que su gobierno manifestaba.

El mapa del padre Fritz

Antes de continuar con el problema de las invasiones portuguesas, me parece pertinente retomar un asunto relacionado con los límites geográficos de las misiones establecidos por el jesuita alemán. Aparte del texto escrito, en donde indicaba su postura

³⁶¹ *Ibid.*, p. 108.

³⁶² El rey Sebastiao, quien gobernó la Corona Portuguesa entre 1554 y 1578, decretó una ley que determinaba el status de los indios. Según esta, los grupos nativos podían ser esclavizados en dos situaciones: en el curso de una "guerra justa" declarada por el rey o un gobernador, o si eran sorprendidos cometiendo actos de canibalismo. Respecto a la evangelización, es importante mencionar que la Corona Portuguesa se decantó por la Compañía de Jesús para que ejerciera esta tarea espiritual. El primer grupo de jesuitas llegaría en 1540, y estaría encabezado por los padres Manuel de Nóbrega y Tomé de Sousa. Para el año de 1598, habría en el territorio brasileño alrededor de 128 jesuitas. Entre los años de 1557 y 1561, habría un crecimiento importante de las reducciones jesuitas, patrocinadas por el gobierno portugués. Véase H. B. Johnson, "La colonización portuguesa del Brasil, 1500-1580", *op. cit.*, pp. 220 y 223.

respecto al problema de los límites entre Coronas, el padre se encargó de elaborar un mapa del curso amazónico y de sus afluentes principales. A través de éste, también estaba justificando los territorios que pertenecían a la Corona española y no a la portuguesa. Se sospecha que en los viajes que realizaba iba perfeccionando su carta geográfica. La primera versión del mapa la terminaría en el año de 1690, y se basaría en otros mapas para perfeccionar el suyo, como el de Enrique Richter quien había elaborado uno sobre el río Ucayale.³⁶³ El mapa se realizó en dos partes. Según Constantino Bayle, la sección inferior del mapa la perfeccionó cuando se encontraba recluido en el colegio del Pará, por orden del gobernador Meneses, y la superior se realizó en Lima, durante el viaje que realizó en 1692.³⁶⁴ El mapa se grabaría hasta el año de 1707 por el jesuita del colegio de Quito, Juan de Narvaez, quien lo redujo de su tamaño original. Retomando a Rodríguez Castelo, se realizó con una medida de 422.5 por 314 milímetros. La finalidad del mapa fue establecer el curso principal del río, de los afluentes y de los grupos indígenas presentes; posteriormente se añadirían las misiones jesuitas. El mapa reposaría en la biblioteca del Colegio de Quito, y después sería llevada por el naturalista francés Charles Marie La Condamine³⁶⁵ a París, e inclusive llegaría también a Londres y España. Según el historiador español Jiménez de la Espada, el mapa de Fritz, “es el primero científicamente trazado con observaciones astronómicas y llevando por miras principales la más exacta descripción hidrográfica de aquel vastísimo territorio”.³⁶⁶ Por otro lado, es preciso mencionar que el mapa de Fritz no fue el único elaborado por jesuitas presentes en la región amazónica. Como ya señalamos, el padre Richter realizó uno del curso del Ucayale, y ya en el siglo XVIII el padre Francisco Javier Veigl realizaría otro, durante su exilio en Portugal. Además, citando al padre Maroni, es posible que el padre Fritz haya elaborado otros mapas u otros borradores.

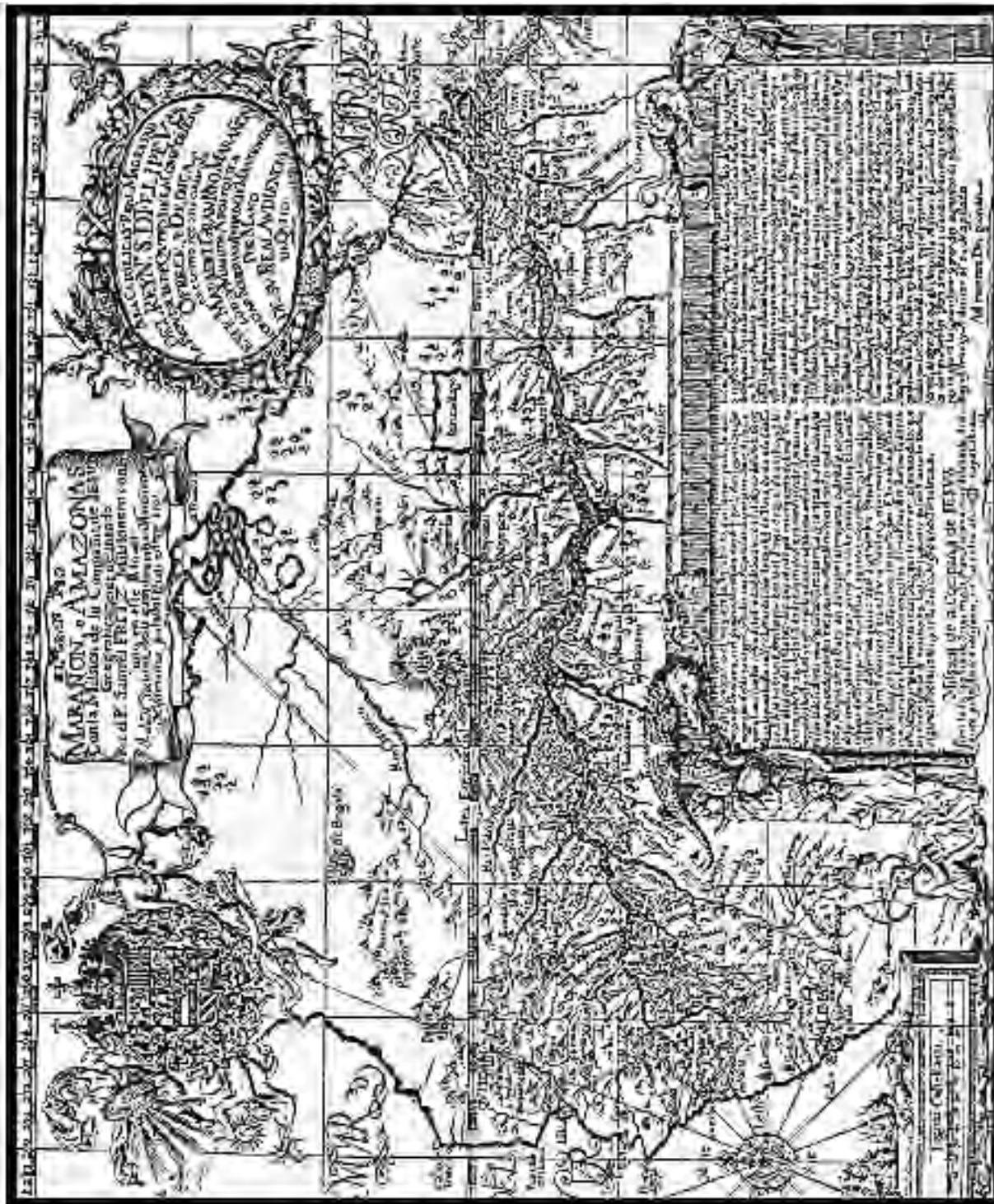
³⁶³ Rodríguez Castelo, *op. cit.*, p. 57.

³⁶⁴ Constantino Bayle, *Descubridores jesuitas del Amazonas*, Madrid, Ed. Yagues, 1940, p. 17.

³⁶⁵ La Condamine fue un científico francés, nacido en 1701. Bajo su dirección llegó al territorio ecuatoriano la famosa Misión Geodésica de Francia en 1736, la cual tenía la intención de realizar estudios botánicos y geográficos de la región. Es famoso por haber navegado sobre todo el curso amazónico, hasta la ciudad del Gran Pará. Aquí se embarcaría de regreso a Europa en el año de 1745. Véase Efrén Avilés., *Enciclopedia del Ecuador*. Disponible en: <<http://www.encyclopediadelecuador.com/personajes-historicos/charles-marie-la-condamine/>>

³⁶⁶ Rodríguez Castelo, *op. cit.*, p. 64.

Mapa 12. El mapa del Amazonas, realizado por el padre Samuel Fritz. Fuente: Samuel Fritz, El P. Samuel Fritz: diario, presentado por Hernán Rodríguez Castelo, Quito, Academia Ecuatoriana de la Lengua, Academia Nacional de Historia del Ecuador, 1997, p. 78.



Como ya habíamos señalado, las entradas portuguesas se seguirían presentando en las misiones de Fritz, e incluso irían en aumento. A continuación analizaré las que se presentaron al final del siglo XVII

Invasión de 1695 y 1696

Esta invasión no es mencionada en el cuerpo del diario, pero Fritz la menciona en una carta que escribió al padre visitador Diego Francisco de Altamirano, la cual el padre Maroni adjuntó como un capítulo del diario. El alemán informa a dicho religioso de los hechos ocurridos durante esta entrada, es muy preciso en cuanto a la fecha en que tuvo lugar. En la carta, se expresa lo siguiente:

Mientras estaba entendiendo en la fundación y enseñanza destes tres pueblos, tuve noticia de cómo habían subido unos portugueses hasta a los Yurimaguas y aún más de treinta leguas arriba en la provincia de Omagua, hasta el pueblo Uaté, a comerciar y rescatar cautivos. [...] Salí de San Joachim á 24 de febrero de 1695 [...] A 14 de marzo llegué al pueblo de Nuestra Señora de las Nieves de los Yurimaguas. Cuatro días antes que yo llegase, se habían ido río abajo los portugueses con el cacao que habían cogido y algunos esclavos. Decía el cacique de Yurimaguas que habían salido de allí muy enojados, amenazando a ellos y a los Aizuares volverían cuanto antes á llevarlos todos presos por abajo, porque rehusaban darles sus hijos á que los llevaran consigo al Pará, y cautivos que rescatar.³⁶⁷

En el párrafo anterior se señala otra de las razones por las cuales los portugueses realizaban exploraciones en la región amazónica: la búsqueda de algunos productos naturales como el cacao, el cual podría convertirse en un producto importante para ser comercializado en las ciudades brasileñas. Sin embargo, es posible pensar que para el jesuita alemán, esta situación se tratara sólo de un pretexto para acercarse, de manera cautelosa, hacia sus neófitos. Al siguiente año, en 1696, Fritz vuelve a dar cuenta en su escrito sobre la presencia de estos mismos portugueses, quienes habían regresado a buscar más cacao. En esta ocasión, nuestro jesuita se toparía con el portugués Francisco Sosa, quien efectivamente solo quería obtener dicho producto. Por otro lado, el lusitano actuaría como mensajero al informarle al padre que la captura de esclavos había sido prohibida por el rey de Portugal. Este hecho,

³⁶⁷ Fritz, *op. cit.*, p. 110.

narrado en la carta ya citada, ocurriría justo después de que la Corona lusitana decidiera utilizar esclavos negros provenientes de Guinea, en lugar de los indios amazónicos. Respecto a esta situación podemos encontrar dentro del texto lo siguiente:

De mi Diario de este año 1696 apunto lo siguiente. Por febrero, estando yo previniéndome para subir a las misiones de arriba, llegaron a San Joachim unos indios Yurimaguas enviados de su cacique, pidiéndome con muchas instancias bajase luego con ellos a sus pueblos, porque habían subido otra vez unos portugueses en busca de cacao y cautivos [...] Llegué esta vez a Nuestra Señora de las Nieves el día 5 de marzo. Aquí encontré tres indios Taromas del río Negro enviados de su cacique á ver, como ellos dicen, los hijos del Padre y también a mí, diciendo quedaban muy agradecidos de las paces que había hecho entre ellos al volver desde el Pará.

De allí bajé tres jornadas más abajo, a donde me encontré con un portugués llamado Francisco Sosa, hombre pacífico, quien me aseguró no llevaba más intento que beneficiar un poco de cacao, y no haría el menor agravio a los indios [...] Con esta ocasión me comunicó algunas noticias [...] son, que después de mi vuelta del Pará, su rey piadosísimo, prohibió de que hubiese tropas de rescate y esclavos; solo los permitía el cautivar los que injustamente, sin ser provocados, matasen algún portugués. Y porque no les faltase gente de servicio, había mandado se llevasen al Pará esclavos de Guinea y se vendiesen baratos.³⁶⁸

Gracias a la llegada de esclavos africanos que sustituyeran la mano de obra indígena en las plantaciones azucareras brasileñas, las entradas portuguesas sobre las misiones jesuitas se encontrarían prohibidas a partir del año de 1696. Sin embargo, dicha prohibición tendría algunos elementos de fondo que se debían considerar, como por ejemplo, existirían excepciones en las que las capturas podrían volverse legales. Es probable que los portugueses hayan justificado sus acciones al manifestar que algunos omaguas los agredían. De esta manera, podrían seguir ejerciendo las capturas legítimamente, y no cambiaría prácticamente nada respecto a las supuestas medidas restrictivas.

Invasión de 1697

La siguiente invasión fue la de 1697 en la cual los portugueses llegaron a la reducción conformada por la etnia de los aizuares, establecida también por el padre Fritz.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 114.

Sobre esta etnia no he encontrado información muy específica; solo podemos saber que se encontraban cerca de donde habitaban los yurimaguas. En esta ocasión, los lusitanos se aprovecharon de la ausencia del padre en esa pequeña comunidad, e intentaron convencer a algunos miembros indígenas de la conveniencia de estar de su lado, puesto que tendrían mayor protección con ellos. Además, en esta invasión se encontraría presente un religioso de la orden carmelita, quien acompañó a tomar posesión del territorio en donde se encontraba dicha reducción. Respecto a la invasión, nuestro jesuita da cuenta de lo siguiente:

Habiendo llegado a los Yurimaguas, luego al punto me dieron noticia cómo en San Ignacio de los Aizuares estaba un capitán portugués con algunos soldados con ánimo de subir más arriba. Al día siguiente bajé a encontrarlos y topé en dicho pueblo un cabo llamado Josef Antúnez de Fonseca, seis soldados y el provincial del Carmen calzado fray Manuel de la Esperanza, con otro religioso, quienes habían venido a tomar posesión de aquellos pueblos por orden de su gobernador y a petición de los mismos indios [...] Después supe que habiendo subido poco antes hasta el Rio Negro, llamó a los caciques de Yurimaguas e Ibanomas, y habiendo acudido á su llamada uno de ellos, llamado Arimavana, preguntole si quería Padre; respondiolo el indio que ya tenían Padre [...] pues si vuestro padre, replicó el gobernador, no está de continuo con vosotros, señal es que no os quiere; yo os daré Padre que os asista y no se aparte de vosotros. Y este fue el motivo que tuvo el fraile de decir que habían venido a petición de los mismos indios.³⁶⁹

Como podemos apreciar, también había cabos portugueses, como Fonseca, que podrían ejercer algunas acciones de convencimiento para atraer la atención de algunos caciques nativos. Al ofrecerles un misionero que los atendiera espiritualmente, se realizaba una persuasión no violenta. Después de revisar este caso en particular, podemos notar que tal vez las acciones lusitanas no hayan sido del todo violentas. Sin embargo, faltarían más testimonios o casos que pudieran sustentar con firmeza este argumento. Por otra parte, en la cita anterior, encontramos otro elemento que nos permite entender el ofrecimiento del cabo portugués hacia el cacique indígena: la ausencia y la poca asistencia de Fritz a sus pueblos de misión, por los constantes viajes que realizaba. Esta situación los hacía más vulnerables a sufrir mayor cantidad de invasiones.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 120.

Invasión de 1700

Tres años después, el Padre Wenceslao Breyer, quien había llegado poco tiempo atrás para apoyar al jesuita Fritz en sus labores misionales, se encargó de recibir a un grupo de indios yurimaguas en San Joaquín de Omaguas, en el mes de agosto, puesto que venían huyendo de un grupo de portugueses que había amenazado con capturarlos. El padre Fritz se encontraba en La Laguna preparando un viaje a Quito para traer más operarios misioneros. Por este motivo, pediría permiso al superior para poder visitar y reconfortar a este grupo. El padre menciona que:

El día 24 quiso Dios consolarme con una noticia muy favorable que me trujeron unos indios Omaguas en carta del P. Wenceslao; y fue, que poco después de mi salida de San Joaquin, llegaron a ese pueblo huyéndose de las garras de los portugueses muchos Yurimaguas en más de 25 canoas [...] Luego que recibí esa noticia, con licencia del P. Superior bajé á recibirlos [...] Encontre los algunas cuadras más abajo de la boca del Napo, donde habían ya hecho algunos ranchos para vivir; los consolé y regalé lo que pude [...].³⁷⁰

Cuatro años después, en 1704, Samuel Fritz sería nombrado superior de las misiones jesuitas de Maynas por el entonces provincial Juan de Tobar. Por dicho motivo, el alemán tendría que residir a partir de ese año, en el pueblo de Santiago de la Laguna, que para ese momento era el centro administrativo de las reducciones. Por este motivo, ya no atendería personalmente ni a la reducción de San Joaquín de Omaguas, ni al resto de los pueblos que había fundado. Así pues dejaría al jesuita Juan Bautista Sanna, quien había llegado con él en 1700, desde Quito, durante la gestión de nuevos operarios que se realizó en dicho año. Así pues, Sanna sería el nuevo responsable de las reducciones omaguas.

Por otro lado, este jesuita se encargaría también de recoger a algunos miembros de la etnia caumari, la cual años antes había ocasionado un motín en la misión de San Joaquín, y establecería con ellos la misión de San José, muy cercana a la de San Joachim.³⁷¹ Así pues, con el traslado del padre Fritz a La Laguna, la mayor parte de sus reducciones quedarían a merced de los portugueses. A partir de la invasión de 1707, las entradas serían más violentas que las anteriores.

³⁷⁰ *Ibíd.*, p. 126.

³⁷¹ *Ibíd.*, p. 134.

Invasión de 1707

El padre José Jouanen relata que en el año de 1707, una tropa portuguesa apareció en el pueblo de Yurimaguas; se encontraba al mando del capitán José Pinheiro Marqués y de un fraile carmelita llamado Fray Antonio de Andrade.³⁷² Dicha tropa estaba compuesta por 11 soldados portugueses, y aproximadamente 100 indios “amigos”. La justificación que estos individuos daban para su ingreso en el territorio de las misiones fundadas por Fritz, es que estaban buscando a ocho de sus indios remeros que se habían fugado. Sin embargo, asaltaron al pueblo de Nuestra Señora de las Nieves Yurimaguas y capturaron a dieciocho familias para vender a sus miembros como esclavos. En enero de 1708, el jesuita Pedro Bollarte, quien era el nuevo encargado de esta reducción, viajó al pueblo de la Laguna a dar cuenta al padre Fritz, quien ya era superior, de lo sucedido con los yurimaguas. Respecto a este hecho, el padre Samuel relata en su diario lo siguiente:

El día 15 de enero llegó a este pueblo de la Laguna el P. Pedro Bollarte, avisando de las violencias que han hecho los portugueses en el partido de Omaguas; y son, que á 10 de diciembre próximo pasado llegó al pueblo de los Yurimaguas el corista Fr. Antonio Andrade con tropa de once soldados y cien indios, en busca de los Ibanomas. Entraron al pueblo con bandera batida. Despacharon luego canoas hasta el río de la Coca. Á los ocho días que habían buscado, volvieron, y como no hallaron a ninguno, hizo el corista que el cabo de la tropa Jose Pineiro acometiese a la media noche las casas de los Yurimaguas. Prendieron la mitad dellos y aunque al día siguiente soltaron la mitad dellos, llevaron consigo por abajo 18 familias [...] El corista delante de todos dijo, que a mí me buscaba, y que si algo hubiese sucedido, plata tenía para ir a Roma a negociar la absolución. De la provincia de los Omaguas llevaron por esclavos con violencia de armas más de cien piezas, y éstas, fueron de unas dos, todas cristianas.³⁷³

Para solucionar el problema, Fritz consideró necesario dar aviso a la Real Audiencia de Quito, para que brindara apoyo de tipo militar. De esta manera, enviaría al padre Bollarte a Quito, para solicitar dicha gestión. Allí se formaría un cuerpo expedicionario de cien soldados españoles que podrían contener el avance portugués.³⁷⁴ Con la llegada de esta armada española, las tropas portuguesas se retirarían. Ante esta situación, Fritz lograría recuperar algunos de los indios yurimaguas y aizueros prisioneros, y los llevaría consigo para

³⁷² José Jouanen, *op. cit.*, p. 403.

³⁷³ Samuel Fritz, “VI. Prosigue el diario del P. Samuel hasta el año de 1723” *op. cit.*, p. 139.

³⁷⁴ Jouanen, *op. cit.*, p. 402.

establecer un nuevo asentamiento, ubicado en las inmediaciones del río Huallaga, cerca de la misión de Santiago de la Laguna. De esta manera, logró resolver por un tiempo el problema. Por otro lado, Fritz recibió la carta de un misionero del Pará, en el que se le sugería la negociación con el gobernador del Pará, para que ya no ocurrieran más estas invasiones. Recordemos que estas ya habían sido prohibidas. Respecto a la carta, en el diario se menciona que:

A 11 de marzo subió para La Laguna el P. Pedro Savela á curarse de los ahogos y desvelos que padecía estando entre Omaguas. Trájome la carta del P. Xavier Malovez, bohemio de nación, misionero del Pará, para que negociase con el Gobernador de aquel estado prohibiese las subidas violentas de los suyos.³⁷⁵

Sin embargo, en años posteriores, las excursiones portuguesas seguirían ocurriendo, y tendrían consecuencias más graves.

Invasión de 1709 y 1710. La más destructora

En febrero de 1709, hubo otra expedición encabezada por el capitán portugués Ignacio Correa al territorio omagua, el cual entró a la región con la compañía de 12 soldados y 60 indios aliados. Éste amenazó al padre Juan Bautista Sanna, encargado de la reducción de San Joaquín, con llevarlo preso si no se retiraba del territorio de las misiones³⁷⁶, puesto que afirmaba que esta zona pertenecía al lado lusitano. Al enterarse de esto, el padre Fritz solicitó hombres armados al teniente de Borja para que ayudaran a rescatar a los misioneros que se encontraban en el territorio invadido. Como medida preventiva, algunos yurimaguas se trasladaron a la laguna de Yarapa, para que no fueran capturados como dos años antes.

En agosto de 1709, la tropa española llegaría al poblado de Zuruité, lugar en donde se encontraban los invasores, y en ese territorio Fritz lograría recuperar a algunos indios cautivos. El capitán Correa fue hecho prisionero por la armada española, y el alemán trasladó a los indígenas hacia nuevas reducciones, que estableció a las orillas de los ríos Huallaga y Ucayale. Sin embargo, en junio de 1710, otra expedición portuguesa llegó al territorio de los

³⁷⁵ Fritz, *op. cit.*, p. 140.

³⁷⁶ Jouanen, *op. cit.*, p. 404.

omaguas, específicamente al poblado de Muyuité.³⁷⁷ En esta ocasión, el padre Sanna sería hecho prisionero por los invasores, tal y como lo habían advertido. Sería enviado a la ciudad del Gran Pará, donde le esperaba una embarcación que lo trasladaría hasta Lisboa. En dicha ciudad se le negaría el permiso de regresar a las misiones del Marañón, por lo que decidiría finalmente emigrar al continente asiático, a continuar con su labor misionera en aquellas lejanas tierras. Sin embargo, ya no tenemos mayor información sobre lo que pasó con este jesuita. La noticia sería recibida por el padre Fritz de la siguiente manera:

A 8 de junio [1710] llegó de Quito a esta Laguna Stanislao Vázquez; trajo lastimosas noticias de la misión de Omagua. Al subir dice [...] se encontró de noche con dos indios, los cuales le dijeron como habían venido los portugueses con el corista Fray Antonio de Andrade en diez canoas, y al mismo tiempo que el P. Sanna se iba mudando a Yarapa con la de gente de San Joaquin, dieron con ellos en Muyuité, a donde el padre estaba detenido por falta de canoas. Al querer los portugueses amarrar a los Omaguas, estos les mataron un popero, por lo cual con tiros de pedreros mataron a muchos, y a otros llevaron presos juntamente con el Padre y 8 bogas que le acompañaban, y dejaron dicho que no han de parar hasta cogerme a mi [...].³⁷⁸

Durante la invasión de 1710, la Real Audiencia de Quito no sería capaz de enviar ayuda militar al padre Fritz, como lo había hecho en el año anterior, puesto que argumentaba no tener los recursos materiales, económicos y físicos que lo permitieran. Los resultados para las misiones jesuitas en la región omagua fueron extremadamente graves, ya que la mayor parte de los territorios pasaron a manos portuguesas. Respecto a los naturales que lograron huir de la invasión, el jesuita alemán da cuenta de la situación en la que quedó la región omagua:

Llegaron también unos Omaguas huidos y dicen que toda la Omagua está despoblada. Unos pueblos se huyeron, otros llevaron los portugueses que están al presente con los frailes en los Aizuares. Allí mismo están aún los B. (bogas) presos con el P. Sanna, quien quiso bajar al Pará a hablar en persona con el gobernador sobre estas violencias que han sucedido.³⁷⁹

Debido a la invasión portuguesa ocurrida en el año de 1710, la mayor parte de los pueblos que el padre Fritz había logrado establecer por más de veinte años desaparecieron.

³⁷⁷ *Ibíd.*, 406. Esta invasión es la más grande y desastrosa, pues es ampliamente señalada por la historiografía misional de la región.

³⁷⁸ Fritz, *op. cit.*, p. 148.

³⁷⁹ *Ibíd.*, p. 149.

Las consecuencias serían graves, puesto que un año después, de las 38 reducciones fundadas, solo lograrían subsistir cinco.³⁸⁰ Hasta el momento no he encontrado fuentes que señalen con exactitud cuáles fueron las reducciones que se pudieron mantener en pie. Hay textos que nos pueden dar algunas pistas, como por ejemplo, la crónica del padre Manuel Uriarte, misionero de Maynas durante la segunda mitad del siglo XVIII, en donde se describe la misión de San Joaquín de Omaguas como uno de los pueblos más prósperos del sistema misional amazónico.³⁸¹ Podríamos pensar que dicha reducción logró salvarse de la depredación portuguesa. Sin embargo, no podemos tener claro si se trataba de la misma reducción que Fritz había fundado, o si se trataba de una refundación.

A causa del abandono de los territorios en donde se asentaron las primeras reducciones omaguas y yurimaguas, para 1711 y 1712 algunos omaguas se habían dispersado a la región del río Ucayale. Citando a Rosas Moscoso, con la invasión portuguesa de 1710, la Corona española perdió casi todos los territorios que tenía en la Amazonia³⁸², ya que la demarcación de la provincia de las misiones jesuitas de Maynas se recorrería de oriente a occidente, desde el río Negro hasta el río Yavarí. Así pues, tal y como señala Carlos Aburto³⁸³, la región amazónica en donde se encontraban las reducciones se mantendría como un conjunto de límites fronterizos en constante movimiento, y estas seguirían jugando el papel de la protección de los territorios españoles.³⁸⁴ El problema de la pertenencia y límites del territorio se mantendría hasta el tercer decenio del siglo XVIII, en el cual las misiones amazónicas volverían a extenderse, pero al mismo tiempo, las incursiones esclavistas se seguirían manifestando.

Durante su último año de superior, en 1712, Fritz se encargaría de gestionar la refundación del pueblo de Nuestra Señora de las Nieves de Yurimaguas a orillas del río Huallaga, y quedaría al frente de dicha población el padre José Jiménez.³⁸⁵ Dos años

³⁸⁰ Santos Granero, *op. cit.*, p. 168.

³⁸¹ Manuel Uriarte, *Diario de un misionero de Maynas*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, pp. 130 y 131.

³⁸² Rosas Moscoso, *La Amazonía en conflicto...*, *op. cit.*, p. 57.

³⁸³ Aburto Cotrina, "Régimen político y economía en un espacio fronterizo colonial. Maynas durante la Segunda Mitad del Siglo XVIII, en *Histórica*, Vol. XX, No. 1, Julio de 1996, Pontificia Universidad Católica del Perú, p. 7.

³⁸⁴ Véase David Sweet, *op. cit.*, p. 32.

³⁸⁵ Jouanen, *op. cit.*, p. 406.

después, en 1714, el padre decidiría retirarse a la misión de Concepción de Xeveros para ayudar en los ministerios espirituales entre este grupo nativo. De esta forma, ya no estaría más a cargo de los omaguas, a los cuales había adoctrinado por bastantes años. El diario ya no nos ofrece información sobre las nuevas actividades misionales o pastorales que nuestro jesuita alemán realizó en esta reducción. Solo sabemos que su muerte ocurrió en este mismo lugar el 25 de marzo de 1725³⁸⁶, donde se le encontró muerto y recostado en el suelo. Una de las posibles causas de su muerte era la picadura de niguas³⁸⁷, las cuales eran una especie de pulgas que producían tifo. Sería enterrado en el altar de la iglesia de Xeveros, y de esta manera, la obra evangelizadora de nuestro jesuita en las misiones amazónicas llegaba a su fin.

Para concluir con el último capítulo, es importante señalar que el padre Jouanen menciona que otro grupo de omaguas que había logrado escapar de la invasión portuguesa, se asentarían en las orillas de la laguna de Yarapa, cerca del Ucayale, y se reunirían con algunos grupos yurimaguas que ya se habían asentado ahí. En el año de 1715 se le enviaría como misionero al jesuita Juan de Saldarriaga, el cual moriría prematuramente. Posteriormente, llegaría el padre Luis Coronado, quien los trasladó a la orilla izquierda del curso del Marañón, arriba de la desembocadura del río Nanay.³⁸⁸ En 1726, se reinstalaron dos leguas más arriba, y allí se congregaron de manera definitiva.

³⁸⁶ Waldemar Espinoza, *op. cit.*, p. 253.

³⁸⁷ Luis Hernán Ramírez, *op. cit.* Disponible en: http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/publicaciones/Alma_Mater/1997_n13-14/defensor.htm

³⁸⁸ Jouanen, *op. cit.*, p. 407.

CONCLUSIONES

La presente tesis nació por motivo de la curiosidad y el interés de conocer el funcionamiento de las misiones jesuitas en América. Sobre todo para llegar a una conclusión respecto al sistema innovador de la metodología ignaciana en la evangelización, respecto a las otras órdenes religiosas que lo precedieron. Así pues, era importante revisar los métodos evangelizadores de un caso en particular para poder delimitar nuestra investigación y para hacerla más rica. La delimitación se centró en dos vías: una región determinada como lo era Maynas, en la Amazonía peruana y ecuatoriana, y en el trabajo de un misionero jesuita que dedicó la mitad de su vida a esta tarea: el padre Samuel Fritz. Gracias al análisis particular de la labor de dicho personaje, me he dado cuenta de que las regiones en donde se asentaban las reducciones jesuitas tenían características particulares que las distinguían unas de otras. Por otro lado, la complejidad en las costumbres de la gran cantidad de las tribus amazónicas provocaba que la organización interna de cada una de las misiones funcionara de manera distinta. También la actitud particular de los misioneros podría influir en el funcionamiento de sus respectivas misiones.

Para lograr nuestro objetivo, se utilizó historiografía particular sobre el complejo misional de Maynas y sobre la obra particular de Fritz. A partir de ésta, logré ver algunas variaciones en los discursos historiográficos que reconocen y dan cuenta de la labor del alemán: por un lado, se reconoce su trabajo religioso, que se basaba en el adoctrinamiento cristiano de los grupos indígenas, y por el otro la implicación política que sus acciones tuvieron, como la defensa territorial de sus misiones, que estaba bajo la administración del gobierno castellano, de la Corona portuguesa.

Al padre Samuel le tocó realizar su labor espiritual en un territorio inhóspito, lleno de dificultades ecológicas y con habitantes indígenas con cualidades y costumbres variables. Es posible afirmar que las características físicas de la Amazonía peruana y ecuatoriana tenían algunas particularidades que influían en los modos de vida de las diversas etnias. Por ejemplo, gracias a la fertilidad de los suelos, algunos pueblos como el mayna o el omagua, pudieran desarrollar prácticas agrícolas más sustentables. Esto les permitió conformar comunidades semisedentarias, lo cual podía facilitar su adaptación al sistema misional, implantado por los jesuitas. También había otras etnias que practicaban el nomadismo, lo

cual podía dificultar la persuasión de los ignacianos para que se congregaran. Estudiar a los pueblos presentes en la región de la Amazonía, fue fundamental para comprender su proceso de evangelización. La tarea fue ardua por la existencia de una gran cantidad de pueblos, los cuales pudimos agrupar a partir de sus familias lingüísticas. Sin embargo, tuvimos que enfocarnos en el análisis particular de las características y organización del grupo omagua.

También era indispensable conocer el desarrollo y funcionamiento del complejo misional jesuita de Maynas, anterior a la llegada de Samuel Fritz a dicho territorio, para conocer la situación en que se encontraba y a la cual se debía adaptar el alemán. Para tener una visión teórica más profunda de este tema, se necesitó destacar la complejidad del término “misión”, puesto que posee distintos significados. De éste se desprenden múltiples implicaciones, que nos llevaron a definir los objetivos de la misión en tres fines: el puramente religioso, el político y el cultural. Recordemos ideas importantes de algunos expertos en el tema, como David Sweet, quien argumenta que “el propósito central [de las misiones] era convertir, civilizar y explotar a los indígenas, quienes estarían al servicio de la Corona española”,³⁸⁹ o como Herbert Bolton, quien alababa la política de los misioneros porque consideraba que estos ayudaban a los grupos nativos a vivir en una forma más humanitaria³⁹⁰, o más civilizada. En estas definiciones podemos encontrar aspectos que se relacionan con los tres fines señalados anteriormente. En cuanto al religioso, que es el más conocido, podemos simplemente señalar que correspondía a la enseñanza de la doctrina cristiana hacia los indígenas. Respecto al ámbito político de la misión, podemos afirmar que los padres de la Compañía se convertían en “agentes” de la Corona, puesto que eran ellos quienes administraban las comunidades en sus distintos ámbitos, y en ocasiones, conformaban la única presencia de españoles en las regiones donde se conformaban los pueblos cristianos.

En cuanto al fin cultural, se puede mencionar que los grupos locales que conformaban una misión podían sufrir un gran impacto social, puesto que con el nuevo sistema, tuvieron que modificar algunos de sus modos y costumbres de vida. De esta manera, tuvieron que someterse a nuevos regímenes de tiempo, alimentación y de sociabilidad establecidos por los

³⁸⁹ Sweet, *op. cit.*, p. 3.

³⁹⁰ Bolton, *op. cit.*, p. 4.

religiosos, tal y como lo veíamos también con Sweet. Pero no fueron los únicos grupos en sufrir cambios. También hubo ciertos elementos a los cuales los jesuitas tuvieron que adaptarse a las antiguas costumbres indígenas, como en el caso de algunas creencias o en la modificación de fiestas rituales con las religiosas. De esta manera, se puede notar un proceso de aculturación, en el que los indígenas se apropiaron de algunas creencias y bienes materiales ofrecidos por los misioneros, y lo adaptaron a su propio desarrollo vital y cotidiano.

Teniendo todos estos elementos en cuenta, es posible ofrecer conclusiones específicas sobre el caso de las misiones de Maynas, las cuales nos llevarán a comprender la actuación y la labor de nuestro jesuita Samuel Fritz. En el primer período de establecimiento los jesuitas se encargarían de buscar buenos asentamientos para fundar sus pueblos, por lo que tuvieron que buscar caminos lo más directos posibles para ingresar a ellos desde Borja y Quito, y tendrían que persuadir a los indígenas a través de la entrega de regalos y herramientas para que se congregaran. Éstas podían facilitar sus prácticas agrícolas. Por otro lado, los jesuitas tuvieron que organizar la administración política y religiosa de sus reducciones. La organización civil les podía servir para tener un mayor control sobre los grupos nativos, puesto que existían caciques indígenas que podían controlar mejor al resto de la población.

Es importante recordar que no todos los pueblos fundados tenían un religioso propio, que residiera allí todo el tiempo. Si bien la historiografía misional define a todas las fundaciones como misiones o reducciones, considero que es necesario especificar cuáles eran centros misionales, en donde residía permanentemente el misionero, de aquellos que se podrían enunciar como pueblos de visita. Por la falta de religiosos fijos en estos últimos, los jesuitas se encargaron de formar algunos fiscales indígenas, los cuales podían tener la autoridad de enseñar la doctrina, así como también debían vigilar el buen comportamiento de los miembros de la comunidad. Esta situación es un claro ejemplo del fenómeno de la aculturación dentro de las reducciones amazónicas, puesto que estos indígenas parecían aceptar el modelo de cambio cultural traído por los padres de la Compañía. En cambio, para aquellos que no mostraban disposición en recibir la nueva fe o incitaban a otros individuos a realizar motines o rebeliones, les podían esperar algunos castigos, como azotes, corte de

cabellera, humillaciones en público, etc. Estas acciones eran totalmente válidas para los jesuitas, si se presentaban dichos casos.

Las misiones de Maynas sufrieron problemas y dificultades constantes. Entre ellas destacan algunas rebeliones indígenas, ampliamente discutidas por la historiografía misional de la región, las cuales podían ser incitadas por caciques o miembros que vivían en la misión, o por sujetos externos, los cuales pertenecían a grupos indígenas que aún no habían sido evangelizados. Por este motivo, muchas de las primeras reducciones amazónicas desaparecieron y tenían que ser refundadas. Los pueblos de visita se encontraban más propensos a esta situación, ya que no había un religioso que vigilara el comportamiento de los indígenas la mayor parte del tiempo y era más factible que se promoviera la dispersión. Otra de las dificultades eran las epidemias de viruela o sarampión que se desataban y diezmaban a la población india. Si bien las fuentes no nos permiten distinguir con exactitud el origen de estas, son una constante que también se mencionan de manera recurrente en la historiografía misional.

El segundo período misional de Maynas es esencial para nuestra investigación, puesto que en ella arribó el padre Samuel Fritz al continente americano. Precisamente, entre este período, arribaría una gran cantidad de jesuitas que provenían de otras regiones europeas, principalmente del Sacro Imperio Romano Germánico. El principal motivo por el que ocurrió esta situación era la falta de misioneros suficientes que atendieran todas las reducciones y pueblos de visita. Es probable que en el Colegio de Quito existiera una escasez de futuros operarios. Pero por otro lado, tal y como lo vimos en la investigación, también se daba el caso de que algunos jesuitas se podrían mostrar reacios en dedicarse a la labor misional en una región donde existían carencias de todo tipo. Esto es importante, porque para el segundo período se mantiene la constante de un escaso progreso material en las reducciones amazónicas. Es por ello que la historiografía ha definido a la economía de este sistema misional como de subsistencia, puesto que el colegio de la Compañía en Quito se hacía cargo de su mantenimiento. Los padres realizaban también algunos intercambios de productos naturales que se podían obtener en la selva amazónica, como la vainilla, la canela y la cera. Sin embargo, las ganancias no eran del todo suficientes.

Durante este segundo período se fortaleció la estrategia del uso de milicias indígenas, las cuales tenían la función de proteger a las reducciones. También podían realizar entradas de “castigo”, en donde se enfrentaban a etnias hostiles que incitaban rebeliones o que destruían pueblos de misión. Los principales indios amigos y aliados de los misioneros para realizar estas funciones fueron los xeveros, desde el primer período misional, y los omaguas en el segundo. Dichos grupos podían obtener ciertas ventajas por realizar estos servicios, como la entrega de regalos y la exención de tributos por parte del gobierno español.

En cuanto a Fritz, la historiografía lo ha caracterizado como un personaje de grandes virtudes y con algunos méritos individuales. Desde su gran serenidad y paciencia en su trato con los omaguas, hasta su incansable valor para defender sus reducciones de los invasores portugueses. Es por ello que su labor ha sido analizada desde un punto de vista nacionalista, puesto que se le ha otorgado el calificativo del gran defensor del territorio ecuatoriano. Sin embargo, considero peligroso afirmar que las virtudes y cualidades de Fritz fueron el único motivo por el cual sus reducciones consiguieron una relativa estabilidad. Existen otros factores que hicieron esto posible.

Gracias a la consulta del diario escrito por el jesuita alemán, hemos podido reconstruir algunas de las maneras en que Fritz realizó su labor misional. Tal y como señala María Cristina Bohn, en este documento aparecen los nombres de varias autoridades civiles coloniales, como soldados y gobernadores, así como también de autoridades eclesiásticas³⁹¹, lo cual hace posible analizar su trabajo espiritual desde otra perspectiva. Es una lástima que el documento se encuentre incompleto. Sin embargo, gracias a la labor del misionero Pablo Maroni, se ha podido completar la información faltante con cartas escritas por el mismo Fritz y con la narración de este otro religioso.

Es posible distinguir algunos elementos particulares de la obra del padre Samuel. Primero que nada, se debe tener en cuenta la etnia a la que le tocó evangelizar: la omagua y, otra que se desprendía de ésta, la yurimagua. Si bien en el diario se menciona el nombre de algunos otros grupos indígenas con los cuales trató, no he encontrado información que explique a grandes detalles sus características y costumbres. Pienso que es probable que

³⁹¹ María Cristina Bohn Martins, “Misionarios, indígenas e a Negociacao da Autoridade Maynas no diario do Pe. Samuel Fritz”, en *Revista Territorios e Fronteras*, Vol. 2 No. 2, julio-diciembre de 2009, p. 130.

hayan pertenecido también a la familia lingüística tupí-guaraní al igual que los omaguas de la Aparia Mayor. Este grupo tenía algunas características que lo distinguía de otras etnias de la región: se encontraban ya establecidos en pueblos semisedentarios, comerciaban con otros grupos locales, usaban armas específicas, tenían creencias animalistas y en fenómenos naturales, etc. Es probable que alguno de estos elementos haya facilitado un poco la labor del alemán. Por ejemplo, era más factible establecer misiones entre nativos que habitaban un solo lugar que aquellas que se encontraban dispersas en la selva amazónica. Por otro lado, recordemos que los omaguas eran excelentes guerreros, por lo que conformaban grandes milicias; esto les podía traer grandes ventajas puesto que se convertían en aliados directos de los religiosos, como la exención del tributo a la Corona y el recibimiento de herramientas y regalos. Esta situación podía influir para su permanencia y buen comportamiento en el interior de las reducciones.

Respecto a sus estrategias misionales jesuitas utilizadas por Fritz se puede afirmar que utilizó la mayoría de sus predecesores. Gracias a la lectura del diario pudimos ejemplificar algunas de éstas, como la congregación de grupos indígenas que se encontraban inmersos en la selva, para que pudieran recibir el adoctrinamiento cristiano. A éstos, los convenció para que se mudaran a la reducción de San Joaquín de Omaguas en donde residía. Al igual que el superior Juan Lorenzo Lucero en la misión de Santiago de la Laguna, tuvo que congrega diferentes familias omaguas en una sola misión. De esta manera, es probable que haya podido atender a la mayoría.

Otra novedad que podemos encontrar dentro de su gestión, es el uso de pequeñas armadas españolas que provenían de las ciudades de Borja y Quito, las cuales ejercían actos de intimidación hacia los grupos indígenas. Es probable que otros jesuitas de la región amazónica hayan utilizado esta medida. Por otro lado, no podemos confirmar el funcionamiento de dicha estrategia, puesto que es probable que la presencia de grupos civiles en las reducciones generara cierto temor o pánico entre sus habitantes, y en lugar de ayudar se podía afectar la tranquilidad de los pueblos cristianos. Además de esto, la presencia de estas armadas era una situación temporal, por lo que las misiones volvían a quedar desprotegidas.

El padre Samuel también utilizó la estrategia de entregar regalos y herramientas a sus neófitos para convencerlos de formar parte de alguna misión. Sin embargo, un asunto que se pudo apreciar en el diario es que no solo entregaba herramientas a los grupos omaguas, sino también a grupos indígenas más hostiles que amenazaban con invadir sus reducciones y destruirlas, o que podían convencer a miembros internos de las reducciones para ocasionar un amotinamiento en contra del padre.

Otra acción importante realizada por Fritz fue la gestión de tipo económica, que resolvió en el virreinato de Lima. Gracias a sus viajes, pudo conseguir que el virrey peruano, mejor conocido como el Conde de la Monclova, le entregara una buena cantidad de dinero para el sostenimiento de las misiones omaguas. Es curiosa la relación que existía entre ambos personajes, aunque la falta de fuentes no nos permita profundizar en ello. Sin embargo, tampoco encontré en algún documento un acuerdo entre un religioso jesuita y un gobernador civil como fue este caso. Por otro lado, gracias a sus viajes a Quito, pudo tramitar también la llegada de nuevos operarios jesuitas a la región, lo que permitiría una extensión mayor respecto a la fundación de nuevos pueblos. Esta acción la realizaría ya con el cargo de superior de la provincia de Maynas. Estas razones nos dan la posibilidad de concluir que el padre Samuel poseía una gran capacidad de gestión para poder obtener la ayuda económica que sus misiones requerían.

También resultó interesante analizar la manera en que actuaron las milicias omaguas que estuvieron bajo la responsabilidad del padre Fritz. Gracias a esto, nos dimos cuenta de que la función de las milicias iba más allá de la defensa de las reducciones establecidas por el alemán. Aparte de esto podían enfrentarse a grupos hostiles que alteraban la estabilidad misional, o que asesinaban religiosos. Esto lo revisamos con el caso de la muerte del padre Enrique Richter, paisano de Samuel Fritz, quien fue asesinado por el grupo indígena de los cunivos. Para dar castigo a los responsables, nuestro jesuita tuvo que enviar un contingente de milicia a la región del río Ucayale, lugar donde se encontraban las misiones del jesuita asesinado.

Por otro lado, también es importante ofrecer conclusiones respecto a las dificultades que sufrió Fritz a lo largo de los años que estuvo misionando en Maynas. Podemos decir que al igual que sus antecesores, padeció las complicaciones “clásicas” que todo jesuita debía

soportar al entrar a la región de Maynas, como el problema de encontrar buenos y fértiles terrenos para fundar reducciones, el incesante clima caluroso que afectaba sobre todo a los europeos, las carencias económicas ocasionadas generalmente por las grandes distancias entre las misiones y los centros de poder civil, la enseñanza de lengua quechua a las etnias amazónicas, o en su caso, aprender la lengua local, la dificultad de explicar la doctrina cristiana, entre otras. Sin embargo, para el caso particular del jesuita alemán, yo remarcaría dos problemas constantes que le aquejaron bastante: las rebeliones indígenas y el acecho de los bandeirantes portugueses, quienes veían a los indígenas como mano de obra esclava.

En cuanto a las rebeliones indianas que sufrieron las misiones de Fritz, podemos clasificarlas en dos tipos: aquellas que eran provocadas por grupos indígenas externos a las reducciones y otras que eran planeadas por individuos que sí habitaban en estas últimas. A pesar de que Fritz logró establecer algunas alianzas con algunos caciques omaguas y yurimaguas, no logró convencer a otros de acoplarse al sistema misional. La rebelión del cacique Payoreva fue la que más originó problemas para el religioso. Este gobernante indígena logró su objetivo, puesto que convenció a la mayoría de sus neófitos de abandonar la misión de San Joaquín de Omaguas. Afortunadamente, para su tranquilidad, Fritz lograría convencerlo de abandonar su objetivo. Al revisar el problema de las rebeliones y huidas indígenas dentro de todo el complejo amazónico, se puede llegar a la conclusión de que también existían individuos que no estaban de acuerdo en el nuevo orden misional traído por los jesuitas europeos, y por lo tanto era una manera de mostrar cierto descontento.

El otro problema, más grave, fueron las invasiones de tropas portuguesas que capturaban a los omaguas para venderlos como esclavos en el Pará. Puesto que las misiones de Maynas se encontraban en una región de frontera, entre los límites poco definidos de las posesiones españolas y portuguesas, es probable que desde su fundación hayan sufrido la presencia de individuos que venían de algunas ciudades brasileñas. Es necesario tener en cuenta el contexto de la separación entre la Corona portuguesa y la española. Esta situación podía influir en la actitud que tomarían los gobernadores lusitanos en los territorios americanos respecto a la invasión de regiones cercanas a sus colonias. Recordemos también que los límites entre estas y las misiones españolas no estaban bien definidos. Nunca fue un asunto que se tratara completamente por la Corona castellana. Además, tomemos en cuenta

también la importancia que tuvo para los intereses portugueses el viaje del capitán Pedro de Texeira, quien recorrió el curso del Amazonas desde el Gran Pará hasta la ciudad de Quito en 1637, para explorar y recorrer toda la región selvática. Para las autoridades brasileñas, este recorrido legitimaría su presencia en los territorios del oriente ecuatoriano y en la región de la Alta Amazonía, lugares donde se establecerían las reducciones jesuitas de Maynas. Así pues, los invasores consideraban que esos territorios le pertenecían al gobierno portugués, por lo que su entrada podía ser totalmente legítima.

Las misiones del padre Fritz sufrieron constantemente este problema. En primer lugar, porque estas se encontraban justo en el límite entre las posesiones españolas y portuguesas. Si los bandeirantes pretendían llegar hasta los territorios cercanos a la Real Audiencia de Quito, inevitablemente tendrían que pasar primero por las reducciones de nuestro jesuita. Además, la relación entre el gobierno del Pará y el padre Samuel fue desde un inicio, tensa. Como revisamos en nuestra investigación, el viaje que realizó el jesuita a la ciudad del Pará para curarse de una enfermedad representó el inicio de esta tensión. El gobernador Meneses lo consideró un espía de la Corona española, quien pretendía explorar e informar sobre la localización de los territorios portugueses, por lo que se le prohibió la salida hacia sus reducciones. Gracias a las cartas que enviaría al Consejo de Indias, lograría regresar a ellas después de diez meses. Este hecho podría representar el inicio del problema portugués para la labor del alemán.

El padre Samuel fue un hombre que se preocupó por defender los límites territoriales en donde se encontraba el sistema misional de Maynas, no solo por el beneficio de sus propias misiones, sino también le interesaba defender y legitimar las posesiones de la Corona española en la Amazonía. Su interés se puede ver reflejado en la elaboración de dos documentos: los apuntes sobre la línea de demarcación, que entregó en el virreinato de Lima y su mapa del Amazonas, en donde marcaba la localización de las misiones jesuitas, así como también el límite de estas en el río Negro. Al elaborar su carta geográfica, el jesuita demostraba también su amplio conocimiento geográfico y de navegación. A su vez, también justificaba la presencia de los jesuitas en la región, tal y como lo había hecho en 1639 el padre Cristóbal de Acuña, acompañante del capitán portugués Texeira pero representante de la Corona castellana. Es posible concluir que gracias a la influencia política que tuvo Fritz

para la defensa de los territorios de la Corona española, la historiografía misional de Maynas lo considero como un sujeto único entre sus compañeros que se preocupó por defender no solo el objetivo evangelizador de sus misiones, sino también por buscar su duración y estabilidad tratando de eliminar factores externos que pudieran afectarlas.

Entre los años de 1704 y 1710 las misiones omaguas y yurimaguas fueron prácticamente arrasadas por los lusitanos. Algunos lograron escapar y fundar nuevos pueblos. Las invasiones en este periodo fueron más intensas, puesto que el padre Samuel ya no residía en las reducciones que fundó. En 1704, al ser nombrado superior de toda la provincia de Maynas, tenía que residir en el pueblo de Santiago de la Laguna. De esta manera, a pesar del envío de tropas de Quito que gestionó para contrarrestar la invasión portuguesa, ya no vigilaba ni atendía a los pueblos de San Joaquín y Nuestra Señora de las Nieves, como lo hacía cuando sí residía en ellos. Es posible que su presencia en las reducciones sí fuera determinante. Con la ayuda de las armadas españolas, logró recuperar a algunos de sus neófitos, así como también rescatar a algunos de los jesuitas encargados en los pueblos de ser apresados por los mismos portugueses. Sin embargo, después de la invasión lusitana de 1710, las acciones del alemán serían casi nulas, puesto que la Audiencia de Quito ya no le brindaría el mismo apoyo. En mi consideración, esta invasión representó el inicio del retiro de Fritz en cuanto a su atención hacia la nación omagua.

En 1712, el padre Samuel dejaría el cargo de superior y se trasladaría a la misión de Concepción de Xeveros, en donde tendría la función de misionero, y permanecería allí hasta el año de su muerte, en 1725. El diario ya no nos ofrece información sobre las acciones del alemán en esta comunidad. Lo último que se señala, es que para el año de 1723, algunas de las misiones omaguas se refundarían en la región del río Ucayali con la ayuda de nuevos operarios jesuitas, y allí se irían recuperando poco a poco, en cuanto al número de indígenas reducidos.

Finalmente, es posible preguntarse acerca del posible triunfo o fracaso del padre Fritz en su gestión misionera. Elegir una de estas dos opciones es algo, en mi opinión, incorrecto. Tal y como señala el historiador José Refugio de la Torre Curiel, no se puede hablar de un triunfo o de un fracaso en el desarrollo de las misiones jesuitas, así como tampoco es posible

afirmar si un conjunto misional fue más exitoso que otro³⁹², puesto que hay una gran cantidad de factores tanto internos como externos que determinaban cada situación particular. Algunos de éstos son la presencia de pueblos dispersos, las características y costumbres de estos mismos, la economía de la región en donde se asentaban y de la provincia jesuita que estaba a cargo, el gran o poco apoyo de los gobiernos locales hacia las reducciones para mantener su estabilidad, entre otros.

A juicio personal, la provincia jesuita de Maynas sufrió más problemas que otros sistemas misionales establecidos en la América hispana, en cuanto a los factores ya mencionados, lo cual hacía muy complicada su estabilidad. El historiador jesuita Jeffrey Klaiber señala ciertos elementos por los que las misiones amazónicas no igualaron la estabilidad de otras reducciones administradas por la Compañía, como por ejemplo, la inexistencia de una cultura homogénea que permitiera un sistema misional más unificado, la poca predisposición de algunos indígenas para congregarse en misiones, la ineficiente protección de los religiosos hacia los indios durante las invasiones portuguesas, la escasez económica de las reducciones, entre otros.³⁹³

A pesar de estos inconvenientes, el alemán Samuel Fritz intentó realizar por su propio medio el objetivo eclesiástico por el cual había sido enviado a América: la evangelización de los indios omaguas. Sin embargo, de éste se desprendería otro de tipo político, el cual era la defensa de los territorios españoles en las regiones de la Amazonía peruana y ecuatoriana.

³⁹² Véase José Refugio de la Torre Curiel, "La frontera misional novohispana a fines del siglo XVIII: Un caso para reflexionar sobre el concepto de misión", en Salvador Bernabéu, *op. cit.*, p. 323.

³⁹³ Klaiber, *op. cit.*, p. 135.

BIBLIOGRAFÍA

ABURTO Cotrina, Carlos Oswaldo, “Régimen político y economía en un espacio fronterizo colonial. Maynas durante la Segunda Mitad del Siglo XVIII” en *Histórica*, Vol. XX, No. 1, Julio de 1996, Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 1-28.

AGUIRRE Beltrán, Cristina, *La expulsión de los jesuitas y la ocupación de sus bienes*, Puebla, Gobierno del Estado de Puebla, BUAP, Archivo Histórico Universitario, 1999, 234 pp.

AGUIRRE Beltrán, Gonzalo, *El proceso de la aculturación y el cambio sociocultural en México*, México, Universidad Veracruzana, Fondo de Cultura Económica, 1992, 238 pp.

BARRERA, Isaac J., *Historiografía del Ecuador*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1956, 124 pp.

BAYLE, Constantino, *Descubridores jesuitas del Amazonas*, Madrid, Ed. Yagues, 1940, 65 pp.

BELTRÁN Moya, José Luis, “UNUS NON SUFFICIT ORBIS. La literatura misional jesuita del Nuevo Mundo” en *Historia Social*, No. 65, 2009, pp. 167-185.

BERNABÉU Albert, Salvador (coord.), *El Gran Norte Mexicano: indios, misioneros y pobladores entre el mito y la historia*, Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2009, 400 pp.

BERNAND, Carmen y GRUZINSKY, Serge, *Historia del Nuevo Mundo: del descubrimiento a la conquista, la experiencia europea, 1492-1550*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, 624 pp.

BOHN Martins, María Cristina, “Missionarios, indígenas e a Negociacao da Autoridade Maynas no diario do Pe. Samuel Fritz” en *Revista Territorios e Fronteras*, Vol. 2, No. 2, Julio-Diciembre de 2009, pp. 124-144.

BONFIL Batalla, Guillermo, “El concepto de indio como una categoría colonial”, en *Anales de la Antropología*, Vol. IX, México, UNAM, 1972, pp. 105-124.

BORGES, Pedro, *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas. Siglos XV-XIX*, Madrid, 2 volúmenes, Biblioteca de Autores Cristianos, 1992.

_____, *Misión y Civilización en América*, Madrid, Alhambra, 1987, 286 pp.

BRADING, David A., *Orbe indiano: De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, 770 pp.

BURIANO, Castro, Ana, *Ecuador*, México, Instituto Mora, 2000, 260 pp.

CABRERO Miret, Ferrán, *Omaguas. Cataclismo Amazónico*, Tesis para acceder al título de doctor en Arqueología Prehistórica, Universidad Autónoma de Barcelona, 2014, 310 pp.

CEVALLOS García, Gabriel, *Reflexiones sobre la Historia del Ecuador. Primera Parte*, Quito, Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, Vol. 35, Banco Central del Ecuador, 1987, 535 pp.

CHANTRE Y HERRERA, José, *Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón Español (1637-1767)*, Madrid, Imprenta Avrial, 1901, 779 pp.

CONNAUGHTON, Brian F. (coord.), *Historia de América Latina. Volumen 1: La época colonial*, México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, UNAM, 439 pp.

Congreso Internacional de Historia, *La Compañía de Jesús en América: Evangelización y justicia, siglos XVII y XVIII. Actas*, Córdoba, Imprenta San Pablo, 1993, 308 pp.

CUESTA, Mariano, *La Amazonia. Primeras expediciones*, España, Banco Santander de Negocios, 1993, 337 pp.

Culturas indígenas de la Amazonía, Torrejón de Ardoz, Comisión Quinto Centenario, 1987, 135 pp.

CUTURI, Flavia (coord.), *En nombre de Dios: la empresa misionera frente a la alteridad*, Quito, Ediciones Abya Yala, 2008, 265 pp.

DUSSEL, Enrique (y otros), *Historia General de la Iglesia en América Latina. Perú, Bolivia y Ecuador*, Salamanca, Ed. CEHUILA Sígueme, 1987, 533 pp.

EGAÑA, Antonio de, *Historia de la Iglesia en la América Española. Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX. Hemisferio Sur*, Madrid, Editorial Católica, 1966, 1133 pp.

EGIDO López, Teófanos (ed.), *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, Madrid, Fundación Carolina, Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos, M. Pons, Ambos Mundos, 2004, 511 pp.

ESPINOZA, Soriano, Waldemar, *Amazonía del Perú: historia de la gobernación y comandancia general de Maynas (hoy regiones de Loreto, San Martín, Ucayali y Provincia de Concorcanqui): del siglo XV a la primera mitad del siglo XIX*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2006, 598 pp.

FIGUEROA, Francisco de, ACUÑA, Cristóbal de (et. al.), *Informes de jesuitas en el Amazonas (1660-1684)*, Iquitos, Perú, Monumenta Amazónica, 1986, 365 pp.

FRITZ, Samuel, *El P. Samuel Fritz: diario*, presentado por Hernán Rodríguez Castelo, Ecuador, Academia Ecuatoriana de la Lengua, Academia Nacional de Historia del Ecuador, 1997, 154 pp.

GARCÍA Añoveros, Jesús María, *La monarquía y la iglesia en América*, Madrid, Asociación Francisco López de Gomara, 1991, 301 pp.

GARCÍA, Lorenzo, *Historia de las Misiones en la Amazonia Ecuatoriana*, Quito, Ediciones Abya Yala, 1999, 404 pp.

GONZÁLEZ Suárez, Federico, *Historia General de la República del Ecuador*, Libro Cuarto, Guayaquil, Ariel, Biblioteca de Autores Ecuatorianos, 1970, 171 pp.

GRUZINSKY, Serge, *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, 311 pp.

GUIBOVICH del Carpio, Lorgio, *Asentamientos colonizadores y comunidades nativas de la Amazonía Peruana*, Lima, Universidad Nacional Federico Villareal, 2013, 344 pp.

HERNANDEZ Palomo, José Jesús y MORENO Jería, Rodrigo (coords.), *La Misión y los jesuitas en la América Española (1566-1767). Cambios y permanencias*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Departamento de Publicaciones, 2005, 287 pp.

JACKSON, Robert y LANGER, Erick (eds.), *The New Latin American Mission History*, University of Nebraska, Latin American Studies, 1995, 213 pp.

JOHNSON, H. B., “La colonización portuguesa del Brasil, 1500-1580”, en Bethell, Leslie, *Historia de América Latina. Volumen 1: América Latina Colonial: la América Precolombina y la Conquista*, Barcelona, Crítica, 1990, pp. 203-233.

JOUANEN, José, *Historia de la Compañía de Jesús en la antigua provincia de Quito, 1570-1774*, Quito, Ecuatoriana, 1943, 2 volúmenes.

JUAN, Santacilia, Jorge y ULLOA, Antonio de, *Noticias Secretas de América*, edición de Luis J. Ramos Gómez, Madrid, Dastin, 2002, 716 pp.

KLAIBER, Jeffrey, *Los Jesuitas en América Latina, 1549-2000: 450 años de inculturación, defensa de los derechos humanos y testimonio profético*, Lima, Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2007, 508 pp.

KOHUT, Karl y TORALES Pacheco, María Cristina, *Desde los confines de los imperios ibéricos: los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas*, México, Universidad Iberoamericana, 2007, 741 pp.

KRIZOVA, Marketa, *La ciudad ideal en el desierto: proyectos misionales de la Compañía de Jesús y la Iglesia Morava en la América Colonial*, Praga, Universidad Carolina de Praga, 2004, 281 pp.

LE GOFF, Jacques y Nora, Pierre, *Hacer la Historia I: Nuevos problemas*, Barcelona, Ed. Laia, 1985, 239 pp.

LOPES de Carvalho, Francismar Alex, “Estrategias de conversión y modos indígenas de apropiación del cristianismo en las misiones jesuíticas de Maynas, 1638-1767” en *Anuario de Estudios Americanos*, Vol. 73, Núm. 1, Sevilla, enero-junio 2016, pp. 99-132.

LÓPEZ Lamerain, Constanza, “El III Concilio de Lima y la conformación de una normativa evangelizadora para la provincia eclesiástica del Perú”, en *Intus-Legere Historia*, Vol. 5, No. 2, 2011, pp. 51-68.

LLOBERA, J. R., *Antropología Política*, 2º ed., Barcelona, 1979, 364 pp.

MARONI, Pablo, *Noticias auténticas del famoso Río Marañón y misión apostólica de la Compañía de Jesús de la Provincia de Quito en los dilatados bosques de dicho río*, Iquitos, Perú, IIAP, Serie Monumenta Amazónica, 1988, 565 pp.

MARTIN Rubio, María del Carmen, *Historia de Maynas, un paraíso perdido en el Amazonas*, Madrid, Atlas, 1991, 113 pp.

MARZAL, Manuel M., *La utopía posible: indios y jesuitas en la América colonial (1549-1767)*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992, 2 tomos.

_____, *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica: 1549-1773*, Lima, 2007, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2 volúmenes.

MAURO, Frédéric, “Portugal y Brasil: estructuras políticas y económicas del imperio, 1580-1750”, en *Historia de América Latina. Volumen 2: América Latina Colonial. Europa y América en los siglos XVI, XVII y XVIII*, Barcelona, Crítica, 1990, 260, pp. 127-149.

MAYOR Aparicio, Pedro y BODMER, Richard, *Pueblos indígenas de la Amazonía Peruana*, Iquitos, CETA, 2009, 339 pp.

MEGGERS, Betty J., *Amazonía. Un país ilusorio*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1999, 250 pp.

MORENO Egas, Jorge (coord.), *Radiografía de la piedra: los jesuitas y su templo en Quito*, Quito, FONSA, 2008, 431 pp.

NEGRO Tua, Sandra y MARZAL, Manuel M. (coords.), *Un reino en la frontera: las misiones jesuitas en la América Colonial*, Perú, Fondo Editorial Abya Yala, 2000, 504 pp.

_____, *Esclavitud, economía y evangelización: las haciendas jesuitas en la América Virreinal*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005, 571 pp.

OBEREM, Udo, “Un grupo indígena desaparecido del oriente ecuatoriano” en *Revista de Antropología*, Vol. 15/16, 1967-1968, pp. 149-170.

ORTEGA Noriega, Sergio e RÍO, Ignacio del, *Tres siglos de historia sonorenses 1530-1830*, México, IIH-UNAM, 2010, 482 pp.

PEÑA Díaz, Manuel (ed.), *Las Españas que no pudieron ser: herejías, exilios y otras conciencias (siglos XVI-XX)*, Huelva, Universidad de Huelva, 2009, 180 pp.

PIZARRO, Ana, *Amazonía: el río tiene voces*, Santiago, Fondo de Cultura Económica, 2009, 249 pp.

RAMÍREZ, Luis Hernán, “Samuel Fritz (1654-1725). Defensor de la peruanidad en el territorio amazónico” en *Alma Mater*, No. 13-14, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1997, pp. 29-33. Disponible en: <
http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/publicaciones/Alma_Mater/1997_n13-14/defensor.htm>

RÍO, Ignacio del, *Conquista y Aculturación en la California Jesuítica, 1697-1768*, México, IIH-UNAM, 1984, 233 pp.

_____, *El Noroeste del México Colonial. Estudios Históricos sobre Sonora, Sinaloa y Baja California*, México, IIH-UNAM, 2007, 212 pp.

RODRÍGUEZ, Manuel, *El descubrimiento del Marañón*, Madrid, Alianza Editorial, 1990, 655 pp.

ROSAS Moscoso, Fernando, *La Amazonia en conflicto (siglos XVI al XVIII)*, Lima, s.a., Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 41-68.

SALVADOR Lara, Jorge, *Breve historia contemporánea del Ecuador*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, 642 pp.

_____ (coord.), *Historia de la Iglesia Católica en el Ecuador. Tomo I: La primera evangelización*, Quito, Ediciones Abya Yala, 2001, 516 pp.

_____, *Historia de la Iglesia Católica en el Ecuador. Tomo II: La labor evangelizadora. Acción apostólica. Las misiones en el Amazonas*, Quito, Ediciones Abya Yala, 2001, 1117 pp.

SANTOS Granero, Fernando, *Etnohistoria de la Alta Amazonía: siglos XV-XVIII*, Quito, Ediciones Abya Yala, 1992, 305 pp.

SANTOS Hernández, Ángel, *Los jesuitas en América*, Madrid, Editorial Mapfre, 1992, 377 pp.

SIERRA, Vicente D., *El sentido misional de la Conquista de América*, Buenos Aires, Ediciones de Orientación Española, 1942, 406 pp.

_____, *Los jesuitas germanos en la conquista espiritual de Hispanoamérica. Siglos XVI-XVIII*, Prólogo de Ricardo W. Staudt, Buenos Aires, 1944, 422 pp.

SOLÍS Fonseca, Gustavo, “El mapa de las tribus amazónicas de Raúl Porras Barrenechea (1943)” en *Alma Mater*, No. 15, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1998, p. 37-46.

TORRES Londoño, Fernando, “Visiones jesuíticas del Amazonas en la Colonia: de la misión como dominio espiritual a la exploración de las riquezas del río vistas como tesoro” en *ACHSC*, Vol. 39, No.1, Enero-Junio, Universidad Nacional de Colombia, 2012, pp. 183-213.

URIARTE, Manuel, *Diario de un misionero de Maynas*, traducción, introducción y notas de Constantino Bayle, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1952, 2 volúmenes.

VARGAS, José María, *Historia de la Cultura Ecuatoriana*, Guayaquil, Colecciones Ariel, 2 tomos.

VELASCO, Juan de, *Historia del Reino de Quito en la América Meridional*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1981, 669 pp.

VILLAGÓMEZ, Yopez, Jorge, *Geometría de la historia; El cuartel de la Real Audiencia y presidencia de Quito*, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1973, 167 pp.

VILLALBA, Pérez, Enrique, *Consecuencias educativas de la expulsión de los jesuitas de América*, Madrid, Universidad Carlos III de Madrid, 2003, 246 pp.

VILLAREJO, Avencio, *Así es la selva. Estudio monográfico de la Amazonía Nororiental del Perú: Maynas-Loreto-Requena*, Lima, Sanmarti, 1953, 307 pp.

WEBER, David, *El México Perdido, ensayos sobre el antiguo norte de México (1540-1821)*, México, SEP, 1976, 166 pp.

_____, *La frontera española en América del Norte*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, 599 pp.

WRIGHT, Jonathan, *Los jesuitas: una historia de los soldados de Dios*, Barcelona, Debate, 2005, 364 pp.

FUENTES DIGITALES

Avilés Pino, Efrén, “Real Audiencia de Quito” en *Enciclopedia del Ecuador*. Disponible en: <http://www.encyclopediadelecuador.com/historia-del-ecuador/real-audiencia-de-quito/>

Biografía de “José Jouanen” en *Diccionario Biográfico de Ecuador*. Disponible en: <http://www.diccionariobiograficoecuador.com/tomos/tomo9/j1.htm>

“Charles Marie La Condamine” en *Enciclopedia del Ecuador*. Disponible en:
<http://www.encyclopediadelecuador.com/personajes-historicos/charles-marie-la-condamine/>
Datos biográficos de Hernán Rodríguez Castelo. Disponible en:
https://www.ecured.cu/Hern%C3%A1n_Rodr%C3%ADguez_Castelo

“Geografía Política del Perú” en *Mundo Geografía*. Disponible en:
<http://mundogeografiaa.blogspot.mx/2013/06/geografia-politica-del-peru.html>

La Selva Baja o Región Omagua. Disponible en:
<http://web.archive.org/web/20120320104203/http://members.fortunecity.es/yrs20/omagua.htm>

“Localización del río Marañón en el Amazonas” en *Wikipedia. La Enciclopedia Libre*.
Disponible en:
https://es.wikipedia.org/wiki/R%C3%ADo_Mara%C3%B1%C3%B3n#/media/File:Maranon_rivermap.png

“Provincias y capitales del Mapa del Ecuador” en *Sinmiedosse*. Disponible en:
<http://sinmiedosec.com/provincias-y-capitales-del-mapa-de-ecuador/>

“Selva Baja” en *Perú Ecológico*, Noviembre de 2008. Disponible en:
http://www.peruecologico.com.pe/ecorregion_selvabaja_1.htm

Síntesis curricular de Ferrán Cabrero Miret. Disponible en
<http://www.celadel.org/textos/FerranCabrero.pdf>