

Las misiones jesuíticas de Maynas: establecimiento, consolidación y pervivencia de la idolatría en un territorio de frontera (1638-1680)

The Jesuit missions of Maynas: establishment, consolidation and survival of idolatry in a frontier territory (1638-1680)

Ismael Jiménez Gómez* <https://orcid.org/0000-0003-0900-9311>

Resumen: Entre los años de 1638 y 1680 tuvo lugar el establecimiento y la primera consolidación de las misiones jesuíticas de la provincia de Maynas, ubicada en los actuales territorios de la Amazonia peruana y ecuatoriana. Al constituirse como un territorio de frontera, donde el control político ejercido por la Real Audiencia de Quito era limitado, la labor realizada por la Compañía de Jesús se desarrolló a través de distintas vertientes, como la administración espiritual de los indios amazónicos, la configuración de asentamientos urbanos adaptados a las condiciones geográficas, la relativa contención frente al avance de la invasión portuguesa, entre otras. El presente artículo busca analizar, a grandes rasgos, los primeros momentos de consolidación de este sistema misional, tomando en cuenta distintos factores políticos y eclesiásticos. Para llegar a buen puerto, se ha decidido estructurar el trabajo a partir de los siguientes apartados: el proceso de colonización del territorio del Marañoñ español, la conformación de las primeras reducciones jesuíticas, las características principales de la metodología misionera y el discurso retórico que daba cuenta de la pervivencia de la idolatría y la superstición entre las sociedades locales.

Palabras Clave: misiones; jesuitas; idolatría; Maynas; Quito

Abstract: Between 1638 and 1680, the Jesuit missions of the province of Maynas, located in the current territories of the Peruvian and Ecuadorian Amazon, were established and consolidated for the first time. As a frontier territory, where the political control exercised by the Royal Court of Quito was limited, the work carried out by the Society of Jesus was developed

* Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM. E-mail: ismael050894@gmail.com

through different aspects, such as the spiritual administration of the Amazonian Indians, the configuration of urban settlements adapted to the geographical conditions, the relative containment against the advance of the Portuguese invasion, among others. This article seeks to analyze, broadly speaking, the first moments of consolidation of this missionary system, taking into account different political and ecclesiastical factors. In order to achieve this goal, we have decided to structure the work on the basis of the following sections: the process of colonization of the Spanish Marañón territory, the formation of the first Jesuit reductions, the main characteristics of the missionary methodology and the rhetorical discourse that explained the survival of idolatry and superstition among the local societies.

Keywords: missions; jesuits; idolatry; Maynas; Quito

Recibido: 21-07-2022. **Aceptado:** 02-08-2022. **Publicado:** 12-09-2022

Ismael Jiménez Gómez es licenciado en Estudios Latinoamericanos y Maestro en Historia por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Miembro del Proyecto PAPIIT IG400619: “Religiosidad nativa, idolatría e instituciones eclesíásticas en los mundos ibéricos, época moderna”, adscrito al Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM. Sus principales líneas de investigación son la Historia de la Iglesia durante el período colonial, la Historia de la Compañía de Jesús y el establecimiento de misiones en las regiones del noroeste novohispano, el Nuevo Reino de Granada y la Amazonia. Actualmente cursa el programa de Doctorado en Historia en la Universidad Nacional Autónoma de México, donde realiza un estudio comparativo sobre la labor misionera de la Compañía de Jesús en el proceso de extirpación de idolatrías y supersticiones en la Sierra del Nayar y Maynas, durante el siglo XVIII.

Cómo citar: Jiménez Gómez, C. A. (2022). Las misiones jesuíticas de Maynas: establecimiento, consolidación y pervivencia de la idolatría en un territorio de frontera (1638-1680). *IHS. Antiguos Jesuitas en Iberoamérica*, N° Extraordinario 1, 1-27. DOI: <https://doi.org/10.31057/2314.3908.v11.38642>



Obra protegida bajo Licencia Creative Commons Atribución: **No Comercial / Compartir Igual** (*by-nc-sa*)

<https://revistas.unc.edu.ar/index.php/ihs/index>

Introducción

Retomando el argumento de Anne-Christine Taylor, la denominada “frontera amazónica”, o “fronteras amazónicas” si se quiera ser más preciso, ha sido definida como “una periferia ideológica anclada en una marginalidad perpetua de manera indefinida, un espacio más bien dominado o reivindicado que integrado; un horizonte de sueños para los utópicos, un lugar de exilio para los descontentos y rechazados en los repartos coloniales o neocoloniales” (Taylor, 1994, p. 91). Esta consideración determinó el contenido de buena parte de los estudios histórico-antropológicos de dicha región, ubicados en el período decimonónico y en buena parte del siglo XX, que construyeron y reprodujeron una imagen estereotipada de las culturas selváticas. Así, las sociedades que habitaban esta compleja área cultural eran presentadas como agrupaciones o parcialidades aisladas, habitadas por grupos homogéneos, poseedores de cosmovisiones similares, carentes de procesos históricos relevantes y de estructuras complejas de organización. En síntesis, carecían de lo que el mundo occidental definía como “civilización”.

A su vez, estas construcciones discursivas son el resultado de una herencia narrativa derivada de la documentación oficial y eclesiástica escrita por los colonizadores ibéricos y algunos miembros del clero regular y secular, entre los siglos XVII y XVIII, quienes asimilaron a los indios amazónicos con la “barbarie”, retomando una tradición literaria que provenía de distintos relatos de viaje, novelas de caballería y escritos de corte utopista (Taylor, 1994, p. 94). Sin embargo, puede resultar contradictorio que en este género retórico destaquen visiones más “favorables” sobre la figura del indio amazónico. Cabe señalar que para la legitimación de la labor reduccional, era necesario difundir la existencia de sociedades virtuosas, opulentas y con cierta disposición para amoldarse al nuevo orden establecido.

Una de estas fronteras amazónicas, donde tuvo lugar un complejo proceso de conquista, caracterizado por la presencia de una retórica que extrapolaba la existencia de nociones como el “bien” y el “mal” y que se consideró relevante para la consolidación de un proyecto misional y de defensa geopolítica, fue la provincia de los “Maynas” o del “Marañón Español”, localizado en los actuales territorios del noreste peruano y el oriente ecuatoriano. Cuando se abordan las dinámicas políticas, económicas y sociales que marcaron a esta provincia a lo largo de los tres siglos del período colonial, nos encontramos con un espacio cultural dinámico, que se encontraba en constante movimiento como consecuencia de su fragilidad respecto a sus límites jurisdiccionales y territoriales, resultado de los conflictos que se presentaban entre distintos actores políticos y sociales: españoles y portugueses, principalmente.

Podemos decir, a grandes rasgos, que este dinamismo era resultado de la confluencia de tres factores: las incursiones a “tierra adentro” realizadas por los *bandeirantes* lusitanos, cuyo fin principal era la obtención de mano de obra esclava para el trabajo de las plantaciones azucareras ubicadas en las factorías y villas asentadas en el litoral del Atlántico; la difusión de enfermedades y epidemias como la viruela y el sarampión, que diezmaron a buena parte de la población local, y la retórica oficial que calificó a los indios amazónicos como “rudos” y reacios al orden cristiano (Aburto, 1996, pp. 6-7). Este discurso determinó la relación establecida con los gobernadores y encomenderos, así como también con algunos miembros del clero regular. De igual modo, la rivalidad territorial entre las coronas de España y Portugal por el control del territorio amazónico, las dificultades para lograr la obtención y producción

de mercancías locales de alto valor comercial que pudieran financiar el proceso de conquista y la expansión misionera, y los intentos por asentar a los indios en encomiendas para el servicio de los nuevos habitantes representaban otros factores que permiten comprender este dinamismo que caracterizó a esta frontera amazónica (Lopes, 2016, p. 104).

Existen estudios que ofrecen nuevas perspectivas para comprender si la provincia de Maynas debe ser considerada como un territorio de frontera o como una región más “tangible” para las autoridades civiles y eclesiásticas del virreinato peruano y de la Real Audiencia de Quito. Si entendemos a la frontera como una categoría histórica asociada al límite que divide territorios, donde hay autoridades que la administran, la defienden y la refuerzan, y en donde se presentan complejos procesos de circulación e intercambio (Pérez, 2021, pp. 7-8), es posible que el territorio del Marañón español entre en esta clasificación. Es claro que, para el período que nos ocupa, el concepto de frontera da cuenta de una clara contraposición: civilización/barbarie. No se puede negar el imaginario que guiaba a los europeos, hacia un proceso de reconocimiento y designación de fronteras geográficas y socioculturales al interior de los territorios americanos, en donde lo que quedaba fuera de los márgenes reconocidos era considerado inhóspito y de poca accesibilidad (Caillavet, 2010, p. 59).

Sin embargo, hay que vislumbrar otros factores a tener en cuenta, como las expediciones planeadas desde la audiencia quítense hacia la cuenca amazónica con fines exploratorios durante el siglo XVI, el trabajo pastoral ejecutado por misioneros franciscanos y jesuitas, así como también el desarrollo de estudios botánicos y científicos durante la segunda mitad del siglo XVIII, específicamente los que se derivaron de la Real Expedición Botánica. En mi opinión, todas estas particularidades hacían de la región de Maynas un territorio tangible y no tan alejado de la realidad de las autoridades virreinales.

Riqueza, pesquisas y mercedes reales: el proceso de colonización del “Marañón español”

Entre los siglos XVI y XVII, la región amazónica fue considerada como un espacio privilegiado de “pesquisa”, pues los colonos que habitaban en las poblaciones adyacentes a este territorio intentaban legitimar su presencia a través del ofrecimiento de méritos y servicios a la Corona española, con el objetivo de obtener mercedes reales y encomiendas. El perfil social de quienes participaban en estas empresas de exploración y conquista era de gente con importantes carencias económicas, principalmente aventureros y buscadores de fortuna.

Para lograr su cometido, el principal medio de convencimiento era el discurso establecido en distintos informes y memoriales de viaje, donde se daba cuenta de distintos aspectos favorables a su empresa, como las alianzas establecidas con los jefes de ciertas parcialidades, quienes a su vez podían conformarse como sujetos ideales a ser vasallos del monarca español, posterior a su proceso de reducción y adoctrinamiento cristiano (Lopes, 2017, pp. 226-229). Otra de las razones para garantizar el aseguramiento del control de este territorio, era la ventaja “natural” que ofrecía la presencia del “gran río”, como una posible vía de comunicación y transporte que aseguraría el traslado de las riquezas mineras provenientes del Cerro Rico del Potosí hasta el Océano Atlántico, para trasladar de manera más rápida y

eficiente la salida del metal hacia Europa. Este fue el motivo principal que determinó la emisión de dos reales cédulas, de 18 de septiembre de 1641 y de 31 de diciembre de 1642, dirigidas al presidente de la audiencia de Quito, en donde se delegaba el proceso de conquista y colonización a los particulares que quisiesen realizarlas a su propia costa (Alvarado, 2001, p. 728). De igual manera, la búsqueda de riquezas materiales o de productos llamativos que se pudieran comerciar, como la canela amazónica, la vainilla, el cacao y distintos tipos de madera, se convertiría como otro de los intereses relevantes para estos individuos.

Independientemente del móvil económico, la mayoría de estas empresas se guiaban bajo un objetivo de exploración y conocimiento de un territorio prácticamente desconocido para las autoridades españolas. La historiografía ha bautizado a estos primeros exploradores con el nombre de “amazonautas”, sujetos que se adentraban a la selva con el fin de encontrar riquezas y tesoros deslumbrantes, basándose en distintos mitos de tradición oral y narrativa, entre los que destacó la supuesta existencia de la ciudad de El Dorado (Ballesteros, 1987, p. 33). También existieron otro tipo de empresas de exploración, cuya función principal era el establecimiento de pequeños centros urbanos para buscar la obtención de un mayor control político y territorial de la región, a través de la consolidación de un sistema de encomiendas.

Una de las empresas de exploración más destacadas fue la que gestionó el capitán Juan Salinas de Loyola, en 1557, desde la ciudad de Loja. En este viaje atravesó el famoso Pongo de Manseriche, un estrechamiento angosto y de fuertes corrientes sobre el curso del Marañón, y arribó a la tierra habitada por unos indios conocidos con el nombre de “maynas”. La presencia de este grupo fue relevante por dos aspectos: fueron los primeros en recibir el “mensaje cristiano” a través de los clérigos seculares que acompañaban al capitán y, posteriormente, por los misioneros de la Compañía de Jesús, y porque se consolidaron como uno de los grupos aliados por excelencia tanto de las autoridades civiles como eclesiásticas, gracias al establecimiento de alianzas que favorecieron a la postre la conservación y el aumento del proyecto reduccional jesuítico. De igual manera, el grupo mayna era calificado como “noble”, a diferencia de los otros grupos que habitaban en la región, pues contaban con poblaciones más establecidas y duraderas, además de que mantenían cierta unificación política que sobresalía del resto.

Gracias al antecedente de la empresa realizada por Salinas y al conocimiento de los indios maynas, el español Diego Vaca de la Vega, gobernador de la provincia de Yaguarzongo y habitante de la ciudad de Loja, fundó la ciudad de San Francisco de Borja en 1619, a orillas del curso principal del Marañón, atravesando el Pongo de Manseriche. En una relación escrita por él mismo, menciona que el virrey del Perú, Francisco de Borja, Príncipe de Esquilache, le encomendó realizar la conquista y la pacificación de los maynas “infieles” que habitaban sobre el curso del río Marañón hasta la isla Margarita, ya en la desembocadura en el Atlántico.¹ Otro de los motivos por los que se justificaba la llegada de este individuo, era el castigo que debía ejecutar sobre algunos infieles que habían asesinado a los habitantes de la ciudad española de Santiago de las Montañas, posterior a una rebelión perpetrada poco años antes. Con el establecimiento de la ciudad de Borja, nombrada así en honor al virrey peruano, se le concedió a Vaca de Vega el título de gobernador de la nueva población. Tres años después, el presidente de la Audiencia de Quito, Antonio de Morga, daba cuenta de la fundación definitiva realizada por Vega:

¹ Archivo General de Indias (AGI en adelante), Patronato, 29, Ramo 41, F. 1.

El virrey Príncipe de Esquilache tomó asiento con Diego Vaca de Vega para la pacificación de los indios maynas y sus comarcas; que dicho Vaca de Vega hizo una población en el lugar que dicen de los Naranjos, a la que llamó San Francisco de Borja, y ha escrito una carta diciendo que volverá en breve [...]²

Diez años después de estos hechos, el gobernador daba cuenta de la presencia de mil indios tributarios, pertenecientes a las naciones mayna, xévero y cocama, además de que muchos de ellos ya se encontraban bautizados.³ En 1631 el nuevo gobernador de Maynas, Pedro Vaca de la Cadena, hijo de su antecesor, informaba al presidente de la audiencia que los indios tributarios se contaban en ocho mil, encomendados por cuarenta vecinos españoles⁴. Muchos de estos indios ocupaban el cargo de “milicianos”, cuya función era la defensa militar de los posibles invasores que habitaban en otras provincias del exterior. Se destacaba la importancia que tenía la presencia de los españoles en la región, y se justificaba por la posible obtención de recursos y géneros materiales que se explotaban bajo un fin estrictamente comercial, como la canela, el cacao, el tabaco y la posible existencia de oro. Así, es posible apreciar que el factor económico determinó en buena medida el proceso de pacificación y evangelización de Maynas.

El establecimiento de las primeras reducciones jesuíticas en la provincia de Maynas

Centrándonos en la labor evangelizadora desarrollada por la antigua provincia jesuítica del Nuevo Reino y Quito en el territorio de Maynas, es preciso señalar que fueron dos hechos particulares los que favorecieron la entrada de los jesuitas en este territorio: el proceso de pacificación y conquista de los indios maynas, realizado por el gobernador Vaca de Vega y el denominado “redescubrimiento” del río Amazonas por los jesuitas Cristóbal de Acuña y Andrés de Artieda, destinados por la audiencia quitense para explorar la región amazónica, entre los años de 1638 y 1639 (Villalba, 2001, pp. 766-767). La labor realizada por estos misioneros representó un argumento clave para justificar y legitimar la presencia de la Compañía en este territorio. Más allá del trabajo pastoral y educativo realizado en los centros urbanos, los jesuitas buscaban demostrar que también cumplían la tarea de ejercer cierto control sobre los grupos que habitaban en territorios prácticamente inexplorados, haciendo frente a algunos sectores de la sociedad como los encomenderos, quienes tendían a satisfacer sus intereses particulares (Maldavsky y Wilde, 2014, p. 103). Representaba un asunto determinante que los misioneros se adaptaran lo más pronto posible a las situaciones geopolíticas de la región a donde arribaban, y al mismo tiempo debían implementar soluciones que favorecieran la conversión religiosa de los grupos locales.

Como mencioné previamente, el complejo misional de Maynas se desarrolló en las actuales regiones de la Amazonía peruana y ecuatoriana. Algunos antropólogos, arqueólogos y geógrafos han clasificado estos territorios con los nombres de Amazonía Alta, Selva Baja Amazónica del Perú o Región Amazónica del Ecuador. Sin embargo, durante los siglos de dominación colonial, el nombre de “Marañón” se generalizó a buena parte del curso del río

² AGI, Quito, 10, R. 8, N. 95, F. 1.

³ AGI, Quito, 11, R. 3, N. 37, F. 4.

⁴ AGI, Quito, 11, R. 3, N. 37, F. 5.

amazónico, por lo que en la mayor parte de fuentes primarias encontramos este nombre de forma constante. La presencia de la ciudad de San Francisco Borja fue de gran ayuda para los misioneros jesuitas del Marañón, al conformarse como su principal centro de operaciones desde donde partían a la exploración del amplio territorio, con el fin de localizar a los grupos que se buscaba reducir. Por las particularidades geográficas de la región, las misiones jesuitas de Maynas quedarían delimitadas al interior de una región muy extensa. Buena parte de la historiografía misionera nos ofrece una idea sobre el vasto territorio en el que se llegaron a extender las reducciones:

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 [...] (Chantre, 1901, p. 61).

De igual manera, el famoso jesuita riobambeño, Juan de Velasco, nos ofrece una ubicación más precisa en su *Historia del Reino de Quito* (1784), pues menciona localizaciones geográficas más precisas, a través de la delimitación de longitudes, grados, fronteras y la presencia de una buena cantidad de afluentes de río. La delimitación es la siguiente:

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 (Velasco, [1784] (1981, p. 458).

Otro aspecto importante es el apelativo con el que fue conocido este conjunto misional. Ángel Santos Hernández señala que el nombre de “Maynas”, solo debía aplicarse, formalmente, a la zona norte del río Marañón, puesto que era el lugar en donde estaba asentado el grupo local con dicha denominación (Santos, 1992, p. 223). Sin embargo, el término fue utilizado por los jesuitas de forma general y uniforme para nombrar a todo el conjunto de reducciones que establecerían a lo largo del Marañón español y el resto sus afluentes. Fue así como este término se generalizó a toda la región.

La primera etapa del complejo misional comenzó con la llegada de dos jesuitas españoles, Gaspar de Cugía y Lucas de la Cueva, a la villa San Francisco de Borja en 1638, provenientes del Colegio Máximo de Quito. A pesar de que la historiografía tradicional ha destacado que el motivo principal por el que los padres de la Compañía ingresaron a este territorio fue el del apaciguamiento de los indios maynas, posterior a una gran rebelión suscitada en 1635, no se puede obviar la relación cercana y estrecha entre la familia Vaca de Vega y los jesuitas de la provincia de Quito. En este mismo sentido, desde el virreinato del Perú, se fomentaba la llegada de los operarios jesuitas al Marañón, por la consanguinidad

que mantenía con el tercer general de la Compañía, Francisco de Borja. Este aspecto se fortalece aún más con las acciones realizadas por el gobernador Vaca de la Cadena quien, desde el año de 1631, comenzó a solicitar y gestionar una licencia ante la audiencia quítense para que los misioneros jesuitas se encargaran de administrar las doctrinas ubicadas en los márgenes del Marañón y en las futuras misiones que fueran estableciendo.⁵

A su llegada a Maynas, los jesuitas Cugía y de la Cueva se encargaron de establecer un seminario destinado a la educación de los indios más jóvenes, para que tuvieran un mayor acercamiento al aprendizaje y a la incorporación de la doctrina cristiana. Posteriormente, se encargaron de establecer las primeras reducciones en las inmediaciones de la ciudad Borja, sobre el curso principal del río Marañón. Estas primeras fundaciones llevaron los nombres San Luis Gonzaga, San Ignacio de Maynas y Santa Teresa de Jesús (Jouanen, 1941, p. 346. Negro, 2000, p. 189). Aparte de la labor realizada por los dos primeros misioneros, destacó el trabajo pastoral realizado por jesuitas criollos Francisco de Figueroa, en la reducción de Purísima Concepción de Xéberos desde el año de 1642, y Raymundo de Santa Cruz, cuya labor destacó en el proceso de exploración del territorio, pues fue el responsable de buscar un camino directo que permitiera que los viajes entre Quito y las misiones de Maynas fueran más cortos y prácticos.

Sobresalieron también las personalidades de los jesuitas Bartolomé Pérez y Tomás Majano, cuyo trabajo pastoral tuvo lugar entre los grupos que habitaban la “Gran Cocama”, a orillas de los ríos Huallaga y Ucayali. Así pues, durante la primera etapa se establecieron las misiones de Nuestra Señora de Loreto de Paranapurás, Santa María del Huallaga, San Ignacio de los Barbudos, Santa María del Ucayali, San Javier de Chamicuros y San Estanislao de los Muniches. La misión de Concepción de Xéberos se convirtió en el segundo centro misionero, después de Borja. Una característica relevante del complejo misional de Maynas era que no todas las fundaciones alcanzaban el grado y el número poblacional para conformarse como centros de administración misionera. La mayor parte de ella eran pueblos “anejos” o de visita, los cuales eran frecuentados por los misioneros durante escasos períodos del año. Esta situación era consecuencia de las grandes distancias que existían entre las comunidades, y por el número limitado de religiosos que pudieran atender, espiritual y administrativamente, a todos sus habitantes en un mismo grado o nivel.

La metodología jesuítica del complejo de Maynas

Para el establecimiento de pueblos de misión, la estrategia de las denominadas “entradas” al interior de la selva se consolidó como el método de persuasión por excelencia para los padres de la Compañía de Jesús. Estas empresas contaban con la presencia de un misionero, cabos españoles o mestizos, armados con arcabuces y fusiles, y una tropa de indios milicianos compuesta entre 100 y 400 individuos (Lopes, 2016, p. 329). Después de la iniciativa del gobernador Vaca de Vega, a inicios de la década de 1640, era obligatoria la conformación de milicias indígenas en todas las misiones amazónicas, e incluso se otorgaban los títulos correspondientes: capitanes, alféreces, sargentos y cabos. El método se realizaba de la siguiente manera:

⁵ AGI, Quito, 32, N. 6.

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. (González Suárez, [1890-1903] (1970), pp. 97-98).

Como se aprecia en el testimonio anterior, la herramienta más útil para los jesuitas fue la entrega de obsequios a los caciques o a los miembros indígenas de mayor jerarquía. Estos obsequios podían ser una diversa cantidad de objetos como hachas, cuchillos, agujas, anzuelos, palas, entre otros. Un ejemplo de este método lo podemos situar en 1640, cuando el provincial del Nuevo Reino y Quito, Gaspar Sobrino, redactaba una carta en donde dictaba una serie de instrucciones dirigidas a los misioneros Ignacio Navarro e Ignacio Rivera, quienes intentaban establecer una misión entre los indios paece, quienes habitaban en la parte sur del occidente del territorio neogranadino, cerca de la cuenca del Marañón. Sobre la estrategia de la entrega de herramientas, Sobrino enfatizaba dos aspectos relevantes: la “pobreza” material de los indios que habitaban en esta región y la necesidad de que los misioneros contaran con estos utensilios, pues la codicia de los neófitos los colocaba en un peligro constante:

Deben V.R. también darles de su pobreza a lo que pudieren porque esto es medio muy necesario para amansarlos y para aficionarlos a nuestro trato y en esta particularidad vierto una cosa que, aunque menuda es muy necesaria que los indios ni aun los muchachuelos es bien que sepan lo que V.R. tienen de estos géneros que se les suelen dar como cuchillos, chaquiras, agujas de canevá porque pudiera ser que la codicia de buscarlo les hiciese hacer algún agravio a V.R. y aunque les diese pensamiento de matarlos como ha acontecido en otras partes y así hasta que haya entero conocimiento de estos indios y ellos conciban el temor debido es necesario el recato que digo en esto.⁶

Ante este hecho, los jesuitas pudieron ser considerados por los indios como posibles distribuidores de utensilios que podían redituar 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 neófitos podían abandonar las reducciones. El historiador Peter Downes argumenta que los grupos locales entendían a las misiones como una institución donde existía un circuito comercial importante (Downes, 2008, p. 67).

Sin embargo, como consecuencia del método de las entradas, el uso de la fuerza militar y la presencia de la violencia fueron elementos presentes y constantes en las misiones de Maynas. Siguiendo el argumento del historiador brasileño Francismar Lopes de Carvalho, los jesuitas recurrían al uso de la violencia, física y simbólica, en dos situaciones concretas: en aquellas expediciones militares dirigidas a atraer por la fuerza, indios infieles a las reducciones, y también como recurso cotidiano en la administración de los pueblos por medios de

⁶ Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinosa Pólit, *Relaciones de Maynas*, Leg. 3, F. 4.

castigos físicos, prisión y desterramiento (Lopes, 2016, p. 323). Estos elementos podían funcionar como un recurso pedagógico a manera de ejemplo hacia los indios, quienes debían mantener el orden social-reduccional establecido. Por otra parte, las entradas también buscaban establecer parcialidades de distintas naciones, lo que provocó que los misioneros no siempre tuvieran la capacidad de administrar a todas de la mejor manera.

Sin embargo, los jesuitas no podían ingresar a la selva en solitario. En una cédula emitida en julio de 1683, el presidente de la audiencia de Quito ordenaba que ningún misionero podía realizar alguna entrada al interior de la selva, sin estar acompañado de algún cabo o milicia para su defensa. El cabo principal siempre debía estar a las órdenes del superior de las misiones, y los soldados no podían hacer repartimientos de indios propios ni despojarlos de las misiones para servicio personal (Lopes, 2016, p. 330). Otro tema que se desprende del asunto de las entradas y las milicias es el del reforzamiento de algunas antiguas enemistades entre determinados grupos, la dificultad de la convivencia entre ellos y las fugas constantes de los complejos misioneros. Detrás de este proceso de reducción, existía la presencia de un esfuerzo por parte de los jefes locales para mantener cierto número de cautivos sobre su poder. Al mismo tiempo, la captura de recursos humanos elevaba el prestigio de ciertos jefes indígenas, en competencia por la influencia política y la distinción social entre las distintas parcialidades que habitaban en un mismo pueblo de misión.

Otra estrategia relevante fue la búsqueda de asentamientos saludables para conformar los pueblos cristianos. Después de realizar el método de las “entradas” y lograr la reducción de algunas parcialidades, los misioneros jesuitas debían escoger un buen terreno en donde se asentaría la misión. Se procuraba buscar los lugares más fértiles y poco inundables para lograr una importante producción agrícola. Al tratarse de una amplia región fluvial, los misioneros podían tener ventajas en cuanto a la comunicación con otros pueblos, siempre y cuando los ríos no fueran angostos para la navegación o que hubiera accidentes orográficos que modificaran sus cursos. Es importante señalar que las inundaciones fueron causa de muchas refundaciones, así como también el abandono de los pueblos, los incendios y las epidemias.

Las características mencionadas, definirían el trazado urbano de las reducciones de Maynas, las cuales mantendrían algunas diferencias respecto a otros sistemas de misión, en particular por las peculiaridades del ambiente y el terreno. La historiadora peruana Sandra Negro Tua describe la composición de las misiones en la región de Maynas, a partir de su trazado urbano y la cantidad poblacional. Había desde muy pequeñas, que podían tener entre 30 y 50 habitantes, hasta otras más grandes que alcanzaban a tener hasta los 200 o 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. A su vez, cada reducción se dividía en tres sectores. En el primero, que era el más importante para el ámbito eclesiástico, se localizaba la Iglesia de la reducción, la casa del misionero y la escuela para los niños indígenas; en el segundo, representante del 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 (Fig. 1) (Negro, 2000, pp. 193-194).

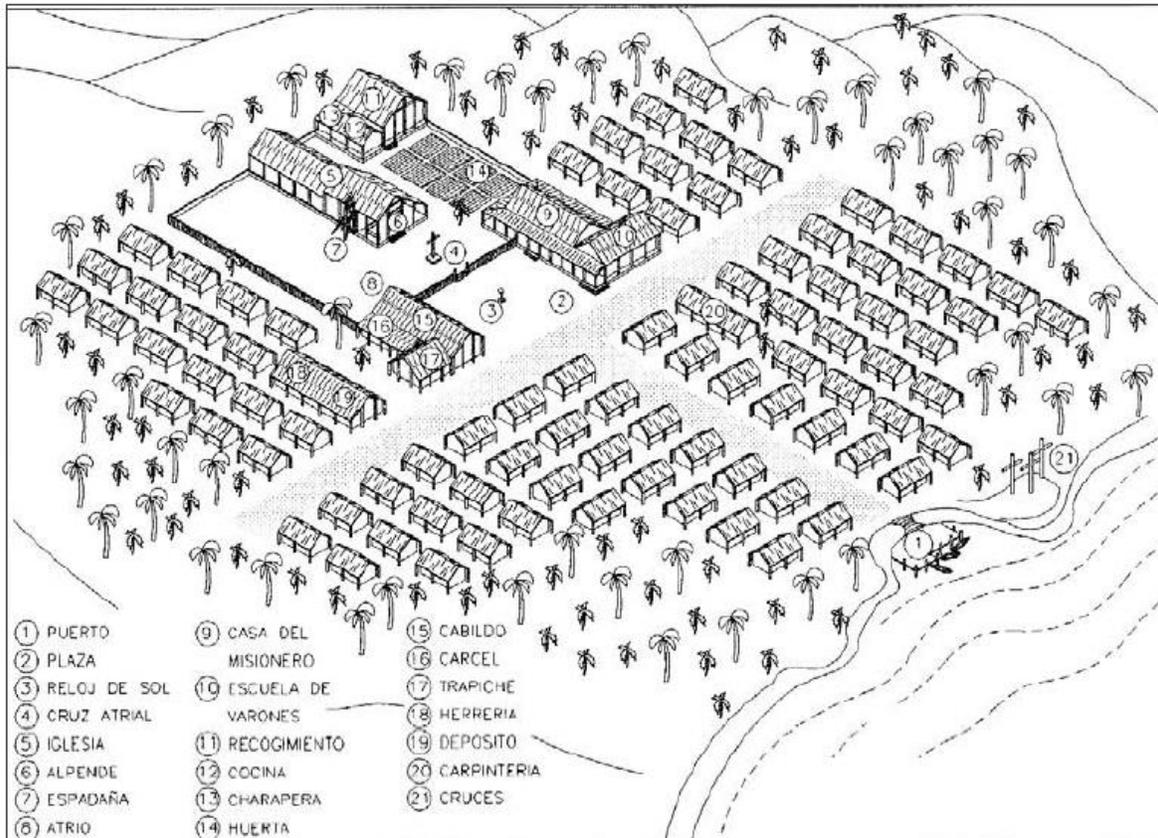


Fig. 1. Reconstrucción historiográfica del trazado urbano de una misión de Maynas. (Negro, 2000, p. 205).

Con relación a los puntos señalados, 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. En su contraparte, 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. 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. Tanto en este complejo misionero como en otros, los grupos locales podrían acostumbrarse con mayor facilidad al estilo de vida europeo, y en un futuro, serían considerados como legítimos vasallos del rey español.

El tema de las actividades productivas se encuentra relacionado con el asunto de la organización social, política y eclesiástica de las misiones de Maynas. El superior de la misión tenía que visitar los pueblos dos veces durante su bienio, y debía encargarse de 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 acerca de los desórdenes o problemas que se presentaban en las mismas. Otros personajes que se encargaban de verificar la buena administración y los progresos de los pueblos eran los visitantes eclesiásticos de Quito, enviados directamente por el prelado. Este señalaba 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 las milicias locales a utilizar armas de fuego para cuando se presentaran ocasiones de defensa. (González Suárez, [1890-1903] (1970), p. 104).

Respecto al ámbito civil, en cada misión 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. De igual manera, el gobernador español asentado en la ciudad de Borja tenía la autoridad de nombrar a las personas que ocuparían los respectivos puestos civiles, ocupados de forma anual. El misionero a cargo lo aconsejaba acerca de quién podía ocupar dichos cargos, según sus capacidades y la constancia de cada uno de ellos. Los gobernadores de las reducciones eran los caciques, 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 eclesiásticas, 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 relevantes para la conservación del orden civil y moral en las misiones 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. (Chantre, 1901, p. 594) Parte de la metodología jesuítica esencial era la presencia de fiscales de doctrina, nombrados por Lopes de Carvalho como “los mediadores de lo sagrado”, pues se conformaban como los principales auxiliares en la enseñanza de la doctrina cristiana y en la difusión del modelo de vida reduccional (Lopes, 2015b, p. 177). 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. Muchos de ellos fungían el papel de intérpretes, y llegaban a enseñar el catecismo, e incluso administrar algunos sacramentos, cuando no había misionero presente. De igual manera, tenían la función de llamar a la población cuando había ceremonias religiosas, vigilar el comportamiento de los indios al interior de los templos, cuidar a los enfermos y administrar el cuidado del cementerio (Lopes, 2015b, p. 183).

Los denominados indios fiscales eran educados desde cero por los padres. Cuando eran niños recibían el nombre de fiscalitos, y eran escogidos entre los más capacitados. Tenían el encargo de informar al misionero sobre la reincidencia de las malas prácticas o las antiguas costumbres, contrarias a la fe y al dogma cristiano. En resumen, a través de ellos los jesuitas podían enterarse de aquello que se quería mantener en secreto. Otro sector importante era el de los indios auxiliares, quienes cuidaban con detalle las celebraciones y festividades religiosas. Es evidente notar que los fiscales de doctrina podían actuar como representantes o incluso gobernantes de sus propias parcialidades al interior de una misión. Por tanto, dicho cargo merecía el reconocimiento de cierto prestigio. El desarrollo de formas de sociabilidad competitiva era, por tanto, un aspecto fundamental del método de evangelización de los jesuitas. Por poner un ejemplo, los jesuitas distinguían a los indios músicos y cantores con el título de letrados, lo que suponía el privilegio de estar más cerca de lo sagrado (Lopes, 2016,

p. 108). Otro cargo sobresaliente era el de los varayos, quienes procuraban vigilar la construcción y el trazado de las viviendas indígenas, que fueran resistentes y que no estuvieran desproporcionadas.

Respecto al ámbito doctrinal, era una obligación para los indios asistir a la enseñanza del catecismo, a la eucaristía y a la administración de los sacramentos. 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 entender los principales conceptos del dogma. La enseñanza de la doctrina era responsabilidad del misionero, quien la dictaba a través de algunos sermones. Por recomendación de los visitantes, se debían establecer escuelas de doctrina, en las que se enseñara a leer y escribir, sobre todo a los niños indígenas. Para éstos, se enseñaba tanto en las mañanas como en las tardes, puesto que se consideraba que serían mejores receptores del mensaje que los adultos. Algunos individuos de las reducciones, mejor conocidos como “fiscalitos”, apoyaban a los padres en cuanto a la vigilancia de los aprendices, quienes debían permanecer atentos cuando se les enseñaban algunas oraciones (Chantre, 1941, p. 641).

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” (Sievernich, 2007, p. 3). Además de esto, el Tercer Concilio de Lima de 1583 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. En la región existían siete lenguas matrices, pero a su vez se podrían desprender distintas variaciones. Javier Baptista señala, por ejemplo, la existencia de hasta cuarenta familias lingüísticas distintas (Baptista, 1993, p. 19). 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 catecismos en lengua quechua, la cual fue impuesta como lengua oficial al interior de las reducciones. La mayoría de los intérpretes eran educados en el seminario establecido en la ciudad de Borja por los jesuitas, desde que eran niños; así aprenderían con mayor facilidad la lengua castellana o quechua. Sobre 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” (González Suárez, [1890-1903] (1970), p. 93).

Otro de los aspectos que representó un gran reto para la conservación 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 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, señala que tuvo una duración de seis meses, y que se presentó entre los meses de julio y diciembre (Jouanen, 1941, p. 347) 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 extendió 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 fue víctima de la enfermedad el jesuita Lucas Majano (Velasco, [1784] (1981), p. 537). La tercera se presentó nueve años después, en 1669, en la cual murieron 20 mil nativos, y once años después apareció otra que se extendería entre las poblaciones asentadas sobre el río Huallaga. Según el testimonio del superior Juan Lorenzo Lucero, en esta última fallecieron 66 mil individuos reducidos y quedaron con vida 34 mil. Después de que las epidemias terminaban, los misioneros jesuitas debían refundar las misiones que se perdían, con el sistema de entradas al interior de la selva, o recogiendo a los nativos sobrevivientes de las reducciones más afectadas y los congregaban en otras que habían logrado resistir.

A pesar de estas dificultades, el jesuita José Chantre y Herrera señala que los años ubicados entre 1660 y 1680 representaron un período floreciente para las reducciones de Maynas, además de que se contaba con la presencia de once jesuitas laborando en ellas. En 1670, el jesuita Juan Lorenzo Lucero estableció la misión de Santiago de la Laguna o Nueva Cartagena en las orillas del río Huallaga. Esta reducción sería relevante por tres razones. La primera, era su gran extensión y la cantidad de parcialidades indígenas que se encontraban en ella. El padre Lucero logró congrega a diversos grupos locales como los cocamas, los chepeos, los jitipos y los panos, los cuales provenían de la región del río Ucayali. La segunda razón era su localización en el curso del río Huallaga, situación que la convirtió en un punto de paso obligado para los jesuitas encargados de los otros partidos y para la entrada de los nuevos operarios. Este motivo se encuentra relacionado con el tercer motivo: la sustitución de la ciudad de San Francisco de Borja como la cabeza administrativa y eclesiástica de las misiones de Maynas, por la misión de Santiago de la Laguna. Esto implicaba que el superior de las misiones jesuíticas debía residir en esta extensa reducción. Me gustaría destacar otro factor que ayuda a comprender el progreso de las misiones amazónicas durante estos años.

Poco antes de la fundación realizada por el jesuita Lucero, el obispo de Quito, Alonso de la Peña Montenegro, había determinado la entrega anual de un sínodo de cuatrocientos pesos, en favor de la conservación de toda la labor pastoral que la Compañía venía realizando desde el año de 1638.⁷ Cabe señalar que desde 1678, se encontraban evangelizando en territorio misionero solo cuatro jesuitas: Juan Lorenzo Lucero, superior, Ignacio Jiménez, Francisco Fernández e Ignacio Cáceres. De esta manera, 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 nuevas fundaciones en la región del Bajo Maraón (Fig. 2).

⁷ AGI, Quito, 77, N. 108, F. 1.



Fig. 2. *El Gran Rio Marañon o Amazonas, Con la Mission de la Compania de Iesvs / Geograficamente delineado por el Pe. Samuel Fritz, Missionero continuo en este Rio; P.J. de N. Societatis Jesu quondam in hoc Marañone Missionarius Sculpebat Quito Anno 1707.* (Biblioteca Nacional de España. Disponible en: <http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/bdh0000252994>).

Apuntes sobre la pervivencia de la idolatría y la superstición en el Marañon español, según los testimonios jesuitas

Durante el período moderno, la idolatría fue un concepto utilizado por la Iglesia católica para reconocer la existencia de distintas formas heterodoxas de acercarse a la divinidad, creadas y fomentadas por el demonio cristiano. En el discurso teológico establecido por los primeros padres de la Iglesia cristiana, este personaje pasó a ser considerado el enemigo directo de Dios Padre, lo que lo transformó en la causa y objeto principal de los cultos idólatricos y sus respectivas variantes. Uno de los teólogos más relevantes en la conformación de la idolatría fue Agustín de Hipona, quien la identificó como un tipo de superstición y a la que le agregó tres conjuntos de prácticas que tenían como común denominador la obtención de beneficios sobrenaturales derivados de pactos expresos o explícitos con el demonio: la adivinación, los amuletos y las vanas observancias. Por otro lado, el dominico Tomás de Aquino planteó en su *Summa Theologica* que la superstición era una forma de impiedad e irreligiosidad, y la clasificaba en dos tipos: pernicioso y superfluo. La primera era provocada por un culto falso y dañoso, voluntariamente distorsionado; la segunda era un culto erróneo derivado del exceso o ignorancia. El dominico clasificaba diferentes modos de rendir culto a los ídolos a través de imágenes, hombres dioses, animales y figuras u objetos de fabricación humana (Lara, 2015, p. 129, Ramos y Urbano, 1993, p. 11). Otro tipo de culto era el consumativo,

que llegaba a los hombres por influencia de Satanás y manifestaba control, autoridad e influencia de este sobre la actuación y las decisiones humanas. Esta variante era considerada la más nociva pues establecía un pacto entre los hombres y el demonio. Al mismo tiempo, señalaba la presencia de un pacto demoníaco que podía ser tácito, secreto o implícito.

De forma similar al ámbito europeo, se pensó que el demonio se había aprovechado de la rudeza e ignorancia de los indios americanos y de la ausencia de la Iglesia Católica para someter a esta población a un conjunto de falsas religiones. Este personaje incitaba a los indios a pecar y se encargaba de deformar la ritualidad católica en base la imitación de los sacramentos y dogmas, situación que originaba el establecimiento de pactos explícitos e implícitos, definidos por Tomás de Aquino, entre los indios y el demonio. Gracias a la identificación de las religiones locales como “formas de vida paganas”, estas se convirtieron a los ojos de las autoridades civiles y eclesiásticas en el objetivo principal de supresión o erradicación.

A la jerarquía eclesiástica le correspondería la vigilancia de las costumbres morales y los comportamientos desviados y que se manifestaban a través de distintos fenómenos como la adivinación, la hechicería, la idolatría y la superstición. La Corona encomendaría a los obispos ser los responsables de vigilar el cumplimiento de la ortodoxia entre los naturales, siendo flexibles con ellos al ser considerados miserables, rudos y neófitos en la fe. Aparte de las acciones ejercidas por los prelados, el arma central para preservar la ortodoxia fue la difusión del Evangelio, a través de distintos medios. Dos de estos se conformarían como los principales instrumentos en esta lucha: el papel del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición y el impulso de la Compañía de Jesús como el eje de un nuevo modelo de promoción cristiana, pues se consideraban a sí mismos como los preservadores de la ortodoxia cristiana (Lara, 2015, p. 136)

Para el caso particular que nos atañe, se puede decir que desde los inicios de la presencia española en la región amazónica, es posible rastrear indicios acerca de la importancia que se ofrecía al tema de la extirpación de la idolatría y la superstición como uno de los principales motivos de legitimación y pacificación de los grupos que habitaban en la cuenca del Marañón. Poco tiempo después del establecimiento de la villa de San Francisco de Borja, el gobernador Diego Vaca de Vega daba cuenta al Príncipe de Esquilache, virrey del Perú, lo siguiente:

Y tengo reducidas y llanas a la obediencia de Su Majestad muchas de estas primeras [parcialidades de indios maynas] y poblada una ciudad [San Francisco de Borja] entre ellas con muy buena disposición de poblar otra [...] en el servicio de Dios y del Rey nuestros por los útiles que se esperan y se van consiguiendo en el bien de tantas almas que estaban en sus ritos e idolatrías sin haber tenido luz del santo evangelio desde su principio [...] ⁸

El discurso sobre la pervivencia de la idolatría se constituyó como uno de los argumentos más relevantes para la búsqueda de la reducción y el adoctrinamiento de los indios del Marañón español. Algunas de las bases de los mecanismos para lograr este objetivo se pueden rastrear en los postulados del Segundo Concilio de Lima, de 1567. Celebrado bajo la prelatura del arzobispo Jerónimo de Loayza, determinó, en buena medida, el futuro de las

⁸ AGI, Patronato, 29, R. 42, F. 2.

religiosidades andinas y amazónicas, a partir del establecimiento de algunas medidas que tenían el objetivo de lograr el adoctrinamiento de los indios de forma eficiente: se legitimó el asunto de la “guerra justa” dirigida hacia aquellas sociedades que se mostraban reacias a recibir y asimilar la doctrina cristiana, se presionó a los encomenderos a reforzar la protección de los indios que tenían a su cargo y a permitirles que asistieran todos los días a la misa para escuchar la doctrina (Villalba, 2001, p. 346).

De igual manera, se estableció que los “neófitos” debían abandonar sus costumbres “ferinas”, asear las casas y calles de los pueblos que habitaban, educar a sus hijos, saludarse entre ellos y, para los más pequeños, obedecer a los mayores (Borges, 1987, p. 59). No se pueden dejar de lado otras medidas adoptadas, como la selección correcta de los doctrineros que se harían cargo de las repúblicas de indios, de acuerdo a sus capacidades y virtudes, la administración de sacramentos vitales como el bautismo, confesión, el matrimonio y, principalmente, la supresión de cosmovisiones y creencias locales, calificadas como idolátricas. Si bien hasta el tercer concilio se puso énfasis en el papel que ejercían los especialistas rituales, calificados como “hechiceros”, las constituciones 98 a 122 del concilio establecían que los curas doctrineros debían tener especial cuidado frente a las supersticiones y a las idolatrías “vivas” que permanecían entre los indios. Si el indígena idólatra era reincidente en sus prácticas paganas, incluso si se trataba de algún curaca o cacique, el asunto debía ser resuelto directamente por el obispo.

Cinco años después de la celebración de dicho concilio, se celebró una reunión sinodal en la ciudad de Loja, ubicada en los márgenes de la región amazónica, y cuya administración eclesiástica correspondía al obispado de Quito. En esta reunión se discutió sobre la necesidad de establecer un sistema de evangelización más unificado, en un ámbito mayormente reducido. Al igual que en el caso de los concilios limeños, se establecieron normas que buscaban la protección de los indios. Una de las normas establecidas en dicho sínodo se refería a la atención que debían prestar los religiosos hacia los encomenderos, quienes no debían cometer abusos sobre los indios y debían de ofrecerles un pago justo por el trabajo que realizaban (Vargas, 2001, p. 49). Se consideraba que en algunas ocasiones las autoridades civiles de la región, específicamente los corregidores, entorpecían el adoctrinamiento de los indios al ocuparlos en distintos trabajos que les beneficiaban. Por tanto, serían los curas los encargados de velar por la buena doctrina y dar noticia sobre aquellos gobernadores que impidieran la salvación de las almas de los neófitos:

Para evitar tanto mal, como de lo dicho se sigue a la conversión y conservación de los naturales, nos ha parecido pues no bastan las penas puestas, usar del remedio de la iglesia. Y así mandamos a todos los corregidores de nuestro distrito y obispado en virtud de santa obediencia y so pena de excomunión mayor [...] Y mandamos a nuestros curas y vicarios que constándoles de lo dicho en sus distritos y averiguando las dichas contrataciones, declaren por incursos en esta censura a los transgresores de ella so pena de privación del beneficio al que en el caso disimulare y no lo remediare (*Sínodos*, [1596] (1996), p. 170).

Sin embargo, las medidas dictaminadas en todas estas reuniones eclesiásticas no siempre se cumplían al pie de la letra. Algunas tuvieron que ser reacomodadas por distintos factores, como las particularidades de los grupos locales, las reglas internas de cada orden, el contexto regional y la cantidad de curas y misioneros disponibles en regiones particulares.

Bajo este contexto, los misioneros jesuitas tendrían la encomienda de liberar a los indios que vivían bajo el yugo del denominado “simio de Dios”: el demonio. Este los influenciaba para que le rindieran culto a través de distintos tipos de rituales, danzas y celebraciones. Desde tiempos inmemoriales, se había dedicado a imitar, deformar los símbolos cristianos y a tener bajo su dominio a los indios amazónicos. Por este motivo, era deber del misionero identificar estos elementos con su propia perspicacia, así como también diferencias los cultos de corte idolátrico que debían ser erradicados por las vías necesarias. Fue así como se empezó a considerar que ciertos especialistas rituales, calificados como hechiceros, jugaban el papel de intermediarios entre el demonio y la población local.

Con estos antecedentes discursivos, los misioneros jesuitas tendrían la encomienda de liberar a los indios que vivían bajo el yugo del demonio. La presencia de este personaje representaba una mala influencia para los indios. Al ser considerados como sujetos rudos, ignorantes y neófitos en la fe, eran más fáciles de manipular y convencer para que le rindieran culto a través de distintas acciones, que podían derivarse en los cultos ofrecidos a algunos fenómenos de la naturaleza o en la ejecución de ciertas prácticas de tipo terapéutico. De igual manera, se consideraba que algunos especialistas rituales jugaban el papel de intermediarios entre el Maligno y la población local (Lopes, 2015a, p. 751).

Cabe preguntarse donde se encontraban las bases teológicas de la participación de la Compañía de Jesús en el proceso de la extirpación idolátrica y la superstición entre los indios americanos. Establecida y aprobada por la autoridad papal, en un período “convulsionado” por las situaciones derivadas de la Reforma Protestante, la presencia y legitimación de la Compañía de Jesús en el mundo occidental se basó en tres pilares fundamentales: la propagación y defensa de la ortodoxia católica a través de su carisma espiritual definido como el “espíritu misionero”, la educación formativa y la orientación espiritual dirigida a sectores marginados. En las *Constituciones* escritas por su fundador, Ignacio de Loyola, la Compañía se identificaba a sí misma como “una comunidad instituida antes de todo para dedicarse al bien de las almas y a la doctrina cristiana y a la propagación de la fe, por el ministerio de la palabra, los ejercicios espirituales y las obras de caridad y especialmente la instrucción cristiana de los niños y los ignorantes” (Maldavsky, 1999, p. 17).

De este modo, la Sociedad de Jesús encarnó un novedoso “espíritu misional”, basado en la cuidadosa selección de sus miembros, el activismo pastoral y una profunda formación intelectual y humanista que caracterizó a un nuevo clero (Hubeňák, 1990, p. 1.422). Considerada como una organización que giraba en torno a la propagación de la “verdadera fe” y el dogma cristiano, la autoridad papal favoreció su difusión por el orbe conocido: Europa, Asia, África y, más tarde, América. A partir de estos elementos, podemos afirmar que el sentido teológico y moral que legitimaba la existencia de la Compañía se basaba en el reordenamiento de la vida espiritual de aquellos individuos calificados como “rudos” o neófitos en la fe, así como también el provecho y la “gracia” que se obtenía a través de la salvación de sus almas.

De igual manera, para los misioneros era necesario marcar una separación entre las misiones dirigidas a los indios gentiles, que vivían cerca de las fronteras de los dominios españoles, y las empresas entre infieles dirigidas a los indios que tenían una condición de vasallos desde hacía largo tiempo. En su *Historia natural y moral de las Indias* (1590), José

de Acosta ofreció una tipología comparativa de tres géneros de idolatría que se manifestaban entre los indios americanos:

Reduciendo la idolatría a cabezas hay dos linajes de ella: una es cerca de cosas naturales, otra cerca de cosas imaginadas o fabricadas por invención humana. La primera [...] la cosa que se adora es general como sol, luna, fuego, tierra, elementos; o es particular como tal río, fuente o árbol o monte, y cuando no por su especie sino en particular son adoradas estas cosas. Este género se utilizó en el Perú y se llama propiamente guaca. [...] El segundo género [...] adorar ídolos o estatuas de palo, o de piedra o de oro. [...] Otro género de idolatría, es el que los gentiles han usado por ocasión de sus difuntos, a quien querían bien y estimaban [...] Primeramente los cuerpos de los reyes y señores procuraban conservarlos, y permanecían enteros sin oler mal ni corromperse más de doscientos años [...] (Acosta, [1589] (2008), p. 154).

Es importante resaltar que dicho jesuita se guiaba bajo un pensamiento demonológico derivado de la herencia de la teología medieval, pues consideraba que la idolatría era el origen de todos los males que acontecían en el mundo. La causa principal de su existencia era la soberbia del diablo, en su intento por sobreponerse al Dios cristiano, y por tanto no se podía definir como una acción natural de los hombres:

Es la soberbia del demonio tan grande y tan porfiada que siempre apetece y procura ser tenido y honrado por Dios; y en cuanto puede hurtar y apropiarse a sí lo que solo el altísimo Dios es debido no cesa de hacerlo en las ciegas naciones del mundo, a quien no ha esclarecido aun la luz y resplandor del Santo Evangelio. [...] De aquí procede el perpetuo y extraño cuidado que este enemigo de Dios ha siempre tenido de hacerse adorar de los hombres, inventando tantos géneros de idolatrías con que tantos tiempos tuvo sujeta la mayor parte del mundo que apenas le quedó a Dios un rincón de su pueblo de Israel (Acosta, [1589] (2008), p. 153).

Calificado como el “simio de Dios”, el demonio era el responsable de establecer un juego de espejos puestos cara a cara que resultaba de la sucesión incesante de adaptaciones, asimilaciones, recreaciones y rechazos (Estenssoro, 2003, p. 132). Sin embargo, para el caso particular de los indios, existía una variación pues la calificaba como una enfermedad hereditaria, que se transmitía prácticamente de generación en generación, y para desarraigarla era necesaria la difusión de una catequesis sencilla, a través de catecismos y sermones. Acosta identificó a los dogmatizadores indígenas como los “ministros” del diablo y los preservadores de los falsos cultos, pues consideraba que mantenían un pacto expreso con él. Para lograr su cometido, el maligno tenía a sus colaboradores directos, representados por los hechiceros, sacerdotes o mohanés, todos ellos personajes presentes en el ámbito misionero americano.

Retomando el aspecto de la metodología misionera, Acosta insistía en que los misioneros debían ser sujetos cautos en el proceso de confiscación y destrucción de objetos de culto entre los indios americanos que no habían sido evangelizados, pues de otra manera sería perjudicial para una futura empresa de adoctrinamiento. Para identificar cuáles de estas sí eran válidas, los misioneros debían aguzar su ingenio para descubrir los aspectos “demoniacos” presentes en las actividades cotidianas de los indios (Saranyana, 2007, p. 35). Un aspecto relacionado con este último punto es que el jesuita mostraba una relativa tolerancia con la pervivencia de la idolatría que pertenecía al ámbito individual o familiar, y que no afectaba

al resto de la grey cristiana. Su argumento radica en que considera a la salvación del alma como un acto derivado de la responsabilidad individual, y no de la colectividad.

Sin embargo, otro elemento retórico aparecía en la documentación eclesiástica: la posibilidad de una evangelización previa o “primitiva” entre los grupos amazónicos, realizada por dos apóstoles cristianos: Tomás y Bartolomé. Coincidimos con el argumento de Juan Carlos Estenssoro, quien menciona que en la narrativa y en la retórica misionera destacaba la existencia de una historia anterior, que era incuestionable, acerca de la difusión universal del mensaje de Cristo por sus apóstoles en todas las partes que constituían el orbe. Gracias a este argumento, se completaba la integración de los indios en la historia de la salvación, restituyéndoles así el lugar que habrían perdido en la conciencia europea (Estenssoro, 2003, 133). Sin embargo, el mensaje podía ser ambivalente, pues la presencia de una supuesta “Iglesia americana” entre los indios atentaba contra una idea de antonomasia indivisible.

La presencia de un cristianismo “primitivo” entre los indios amazónicos servía como un argumento fundamental, que podía ser utilizado como discurso legitimador de la labor jesuítica, pues se desarrollaba entre ciertos individuos que tenían la dicha de haber sido receptores del mensaje cristiano desde tiempos inmemoriales. La evangelización prehispánica o primitiva llevaría a algunas autoridades civiles, como fue el caso del virrey Toledo, a justificar la guerra contra los cultos idolátricos que podían ser considerados como el abandono prematuro del mensaje cristiano. En otros sistemas de misión administrados por la Compañía, como era el caso de las reducciones guaraníes, la narrativa presente en las crónicas daba cuenta del conocimiento que los indios tenían sobre la presencia de una deidad superior, al que identificaban con el nombre de *Tupá*. Desde el virreinato peruano, el jesuita español Alonso de Barzana ya había registrado que los neófitos identificaban con este nombre a cierto dios que tenía el distintivo de ser el “creador de todas las cosas”. Por este motivo, los misioneros habían asociado el personaje mítico de los tupíes de la costa, denominado como *Zumé* o *Tumé*, al vocablo *Tomé*, y de allí al apóstol Tomás (Wilde, 2009, p. 118). De igual manera, algunas fuentes jesuíticas indican que los hechiceros adoptaban el nombre “tupa”, utilizado para honrar, en determinadas ocasiones, a los misioneros mismos, pues de ese modo se les reconocían sus cualidades individuales de “virtud interior y soberana”.

Para el caso de Maynas, encontramos un testimonio que apoya dicho argumento. El visitador jesuita Andrés de Zárate destacaba el conocimiento previo que tenían los indios maynas sobre el Dios cristiano desde los primeros momentos de establecimiento de las misiones jesuíticas, específicamente sobre la representación simbólica de la cruz, la cual representaba una herramienta útil que hacía frente a la idolatría. En una carta anual, que recoge los testimonios del visitador, se menciona un hecho relevante que ocurrió durante la labor de exploración realizada en 1638 por el misionero Lucas de la Cueva:

[...] encontrando un salto tan peligroso que obligó a descargar la canoa y llevar la carga por tierra y la canoa por el agua, que los indios pusieron para pasar dicha canoa tres cruces, una al medio, y dos a sus extremos, y reparando en la piedad de los naturales, para estimarla advirtió, que pasado el riesgo arrojaron las cruces en el suelo con muy poca demostración de piedad. Y haciéndoles cargo le respondieron, que tenían los indios sus vecinos diferentes ídolos, o dioses, que invocaban conforme a las necesidades y peligros ocurrentes y que socorrida la necesidad, o librados del peligro se olvidaban de su Dios, hasta que se ofreciese otra. Prosiguiendo su viaje el

río abajo llego a un puesto que llaman Maronaza, y en él estaba un español que le contó al padre, que en una Quebrada, que entra en un muy caudaloso río, que llaman Nieva, había visto una muy grande piedra, en cuya superficie estaban señaladas las plantas de un hombre que dicen fue el gloriosísimo apóstol San Bartolomé; que hasta en las peñas dejó rastros de sus primeras enseñanzas en estas remotísimas provincias, aunque también el valerse de la cruz en los peligros parece indicio de que hubo quien la venerase en estos desiertos en la antigüedad.⁹

En ciertos momentos, los misioneros supieron entender las preferencias y necesidades que los indios mantenían para preservar su cultura, y se valieron de ellas para lograr su correcto adoctrinamiento. A pesar del desarrollo del argumento de la “evangelización primitiva” entre los misioneros, otra opinión que se generalizó entre las autoridades civiles y eclesiásticas era que los indios del Marañón se encontraban desprovistos de cualquier conocimiento del Dios cristiano.

Sin embargo, a pesar de la posibilidad que se le otorgaba al asunto de la evangelización primitiva, otra opinión que se homogeneizó entre las autoridades civiles y eclesiásticas de la audiencia de Quito respecto a los indios amazónicos era que se encontraban desprovistos de cualquier conocimiento de Dios. Sin embargo, se insistía en el conocimiento que los indios tenían sobre el demonio cristiano, e incluso lo incorporaban como una divinidad más en su panteón, y a su vez era conocido por distintos nombres (Lopes, 2015a, p. 753). Por ejemplo, los indios de la misión de Concepción de Xéberos usaban el término de *Papené* para referirse al demonio cuando este se aparecía en la reducción y lo veían vestido con “traje de español”. Destacaban los nombres de distintos espíritus relacionados con la figura del Maligno, pues causaban daños en la vida cotidiana de los indios: *Fensideque*, *Tensideque* y *Atalanqueis* (Lopes, 2015a, p. 757). Todos ellos eran calificados por la retórica jesuítica vertida en las crónicas como elementos relacionados con la presencia demoniaca. De igual manera, entre los indios tucano, habitantes del río Napo, había varias entidades espirituales conocidas con los nombres de *Coahuati*, *Zanaunhuati* e *Toaquati*.

En la *Historia de la Provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús* (1684) del jesuita riobambeño Pedro de Mercado, encontramos otra descripción sobre la figura del demonio, quien se presentaba en las misiones amazónicas bajo la forma de un indio vestido de negro y que llamaba y “perturbaba” de manera continua a los indios. De igual manera, podía asumir la forma de un recién nacido mal formado, que los indios mataban con la certeza de que eran “malos espíritus”. Estas descripciones son interesantes, ya que dan pie a comprender la probabilidad de que los misioneros no pudieran difundir la imagen occidental del demonio, y tal vez tuvieron que recurrir a la asimilación de una versión más local y con variaciones construidas a través del testimonio de los propios indios (Lopes, 2015a, p. 759).

En la literatura misionera, los demonios eran considerados sujetos o entes que disfrutaban de una amplia movilidad geográfica y de un extraordinario poder sobre las gentes y la naturaleza. Estos ejemplos fortalecen el argumento de apreciar al proceso de colonización y evangelización como una “lucha épica”, contra la indolegable resistencia de Satanás y se estableció cierto imaginario de apreciar al Nuevo Mundo como “un falso paraíso o bien como

⁹ Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), Novi Regni et Quito, T. 3, 12-1, F. 232r.

un páramo inculto” que debía ser transformado por las acciones de los héroes cristianos; en este caso, los misioneros (Cañizares, 2008, p. 22). Estas apariciones pueden ser englobadas dentro de un tópico común: el causante de las enfermedades, los males y daños físicos que afligían a la población, y que a su vez entorpecían la estabilidad misionera.

De igual manera, cuando los misioneros eran asesinados por los indios, el discurso jesuítico atribuía esos eventos a la provocación directa del demonio. En las *Noticias auténticas del famoso río Marañón* (1738), el jesuita italiano Pablo Maroni refería constantemente al demonio como el protagonista de los problemas y calamidades que ocurrían en las misiones, al ejercer cierta influencia sobre los sacerdotes o mohanes quienes “le consultan al maligno y de él aprenden el arte no solo de curar y adivinar, sino también de causarles las enfermedades, pestes y otros desastres que regularmente los atribuyen” (Lopes, 2015a, p. 772). Sin embargo, también existían testimonios en donde se consideraba que estos personajes persuadían a los indios a través de embustes y “charlatanerías”. Por ejemplo, el jesuita germano Francisco Xavier Veigl mencionaba que: “Estos pretendidos brujos se jactan de tener poder sobre las serpientes, los tigres, las enfermedades, las tempestades, engañando a los simples con su facilidad de palabra y sus trucos” (Lopes, 2015a, p. 774).

Por esta razón, una de las tareas centrales de los misioneros fue expulsar al demonio de la dominación e influencia que ejercía sobre los indios. Para lograr este cometido, se contaban con algunas herramientas, como la erección de varias cruces en las orillas de los ríos, las cuales marcaban el territorio en que se asentaban como espacio sagrado. De igual manera, la administración del bautismo era el sacramento por excelencia que permitía expulsar a los demonios de los cuerpos de los individuos.

Resulta interesante la interpretación de Lopes de Carvalho respecto al proceso de “demonización” ejercido por los jesuitas en el territorio amazónico, con el fin de comprender y clasificar las creencias de los indios (Lopes, 2015a, p. 768). Para lograr este cometido, los misioneros intentaban establecer ciertas analogías o semejanzas entre ritos y la cosmovisión local frente al dogma cristiano. Siguiendo la metodología del jesuita Acosta, el misionero debía distinguir entre las costumbres civiles, como podía ser la música y algunos juegos recreativos, y los rituales incentivados por el demonio. La razón principal de esto es que las primeras podían ser actividades toleradas, e incluso estimuladas pues se consideraba que ayudaban a que los indios se adaptaran al nuevo orden social implementado por los misioneros. De forma contraria, aquellos ritos relacionados con las cosmovisiones antiguas eran calificados como productos del error y la ignorancia, de los cuales se aprovechaba el demonio para infundir la creencia en ídolos, hechicería, canibalismo, poligamia y otros abusos. Es posible considerar que los indios del Marañón hayan verificado la ambigüedad que permeaba el proyecto misionero: aunque se podían censurar algunos ritos que se creía que estaban vinculados a la idolatría, también se podían tolerar fiestas y danzas relacionadas con la religiosidad local.

Finalmente, me gustaría destacar el uso del sacramento de la confesión, considerado como un dispositivo fundamental de “control de las conciencias”, y que a su vez adquirió una dimensión inesperada de negociación y adaptación. Era un instrumento de individuación y de introyección del sentimiento de culpa, al imponer a los nativos una serie de categorías con las cuales deberían evaluar sus propios actos y pensamientos (Lopes, 2016, p. 121). Se debe tener en cuenta que los indios podían mantener una noción propia de la confesión, ya

que podían consultar a los sacerdotes locales y al mismo tiempo consultar a los jesuitas para confesar sus pecados. De igual manera, vale la pena destacar la analogía establecida por los neófitos, entre el papel que jugaba el misionero y el rol de cohesión social ocupado por los sacerdotes o especialistas rituales. Entre los indios amazónicos, era común que el misionero jesuita fuera considerado un proveedor de beneficios materiales, más allá de los espirituales, pues siempre buscaba proveer de recursos a los habitantes de las reducciones. Al mismo tiempo, ejercía una función de protección y cuidado frente a situaciones que perturbaban la paz y estabilidad misionera.

Reflexiones finales

La poca, o casi nula, evidencia arqueológica y material que caracterizó a las misiones jesuíticas asentadas en el territorio de Maynas representa una posible causa que explica el motivo por el que la labor espiritual y administrativa de la Compañía de Jesús no ha sido abordada en gran medida por historiadores y antropólogos del tema misional, sobre todo si lo comparamos con la abundante historiografía que existe sobre otros complejos misioneros del ámbito sudamericano. Sin embargo, se cuenta con una gran cantidad de información escrita, plasmada en crónicas, historias generales, correspondencia oficiosa, entre otros, que permiten reconstruir las tareas pastorales que se pusieron en práctica en esta parte de la región amazónica.

Algunos aspectos particulares que deseo destacar son los siguientes: el impulso de las autoridades civiles, representada por el Virreinato del Perú y la Real Audiencia de Quito, para favorecer la colonización particular de un territorio de frontera, en donde el móvil principal era el interés económico que se basaba en la posibilidad de obtener nuevas riquezas y beneficios derivados de las características geográficas de la región. Por otra parte, desde el ámbito eclesiástico, el interés del obispado quítese y la provincia jesuítica del Nuevo Reino y Quito por hacerse cargo de la labor espiritual, necesaria para la reducción y el control definitivo de las sociedades que habitaban en la cuenca del río Marañón. A esto, se sumaron otros factores políticos que favorecieron la llegada de la Compañía a la región de Maynas, principalmente el de la consanguinidad que existía entre el virrey peruano y el gobernador local, y la experiencia que podían tener al establecer cierta agencia “geopolítica” ejercida, sobre todo, en lugares alejados de las capitales virreinales y otros centros urbanos. Esto se reflejaba en la función de escudo o protección que las misiones amazónicas podían ofrecer ante la amenaza de individuos externos, principalmente portugueses que buscaban la obtención de mano de obra.

Retomando las fuentes revisadas, los primeros asentamientos y frutos espirituales en el territorio de Maynas se pueden apreciar durante los primeros cuarenta años de existencia, sobre todo aquellos que se centraban en los primeros contactos con los grupos locales, como la necesidad del aprendizaje de lenguas, la fundación y las características urbanas de las primeras misiones y los medios de adoctrinamiento derivados de los concilios y sínodos regionales. Sin embargo, no debemos dejar de lado el estilo retórico y narrativo que guiaba el discurso presente en las fuentes jesuíticas. Tal y como señala Guillermo Wilde, en un texto de reciente aparición, la información contenida en estos documentos servía a múltiples fun-

ciones, adaptaciones y contextos, por lo que sería ingenuo pensar que las narrativas o descripciones sucedían al pie de la letra, ignorando la modificación que sufrían durante su proceso de circulación y hasta llegar al destino final (Wilde, 2021, p. 304).

Para profundizar este último aspecto, he seleccionado el tema de la pervivencia de la idolatría y la superstición como construcción retórica que justificaba la labor pastoral de los misioneros entre los indios de la cuenca del Marañón. Como se pudo apreciar, en los textos jesuíticos se hacía referencia a la variedad de cosmovisiones locales y prácticas terapéuticas que caracterizaban a estas sociedades, que en muchas ocasiones fueron calificadas como actividades transgresoras a la moral cristiana y alteraban el modelo de vida reduccional. Se habla sobre la posible existencia de influencias y pactos entre los neófitos y el demonio, la aparición “física” y constante de este personaje en el interior y el exterior de los pueblos de misión y también sobre la influencia de especialistas rituales sobre el resto de las poblaciones, a través del temor y el engaño. Estas situaciones pueden mostrarnos ejemplos claros del fenómeno de la “acomodación”, concepto que determinaba el ejercicio pastoral realizado por los misioneros. Este se entiende como la actitud mostrada por los misioneros, basada en la tolerancia y apertura a ciertas prácticas derivadas de los ritos y las creencias locales.

De igual forma, la información contenida en el discurso jesuita mostraba un mundo completamente desconocido para los “hijos de Loyola”, pero a su vez atractivo y que servía como un elemento edificante y propagandístico que podía beneficiar de forma cuantitativa a las misiones. Esta situación se vería con mayor claridad durante los últimos decenios del siglo XVII, con la llegada de operarios germanos que arribarían al territorio amazónico, con la convicción de ofrecer un nuevo impulso al establecimiento de nuevos pueblos de misión, sobre todo en un contexto convulso, caracterizado por el incremento de las invasiones portuguesas y la posibilidad real de que el fruto misionero se perdiera por completo.

Referencias bibliográficas

- Aburto Cotrina, C. O. (1996). “Régimen político y economía en un espacio fronterizo colonial. Maynas durante la segunda mitad del siglo XVIII”. *Histórica*, Vol. XX, Núm. 1, 1-28.
- Acosta, J. de [1589] (2008). *Historia Natural y Moral de las Indias*. Edición crítica de Fermín del Pino Díaz. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Alvarado, J. (2001). “Importancia de las misiones”. En Salvador Lara, J. *Historia de la Iglesia Católica en el Ecuador, Tomo II. La labor evangelizadora. Acción apostólica. Las misiones en el Amazonas*. Quito: Conferencia Episcopal Ecuatoriana, Academia Nacional de Historia, Ediciones Abya Yala, pp. 727-730.
- Ballesteros, M. (1987). “Presencia española en el gran río de las Amazonas”. En Calijano, M. *Culturas indígenas de la Amazonía*. Torrejón de Ardoz: Comisión Quinto Centenario, 1987, pp. 33-41.
- Baptista, J. (1993). “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, pp. 11-21.

- Borges, P. (1987). *Misión y civilización en América*. Madrid: Alhambra.
- Caillavet, C. (2010). “El proceso colonial de invención de las fronteras: tiempo, espacio, culturas”. En Caillavet, C. *Fronteras movedizas. Clasificaciones coloniales y dinámicas socioculturales en las fronteras americanas*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, El Colegio de Michoacán, Casa de Velázquez, pp. 59-82.
- Cañizares-Esguerra, J. (2008). *Católicos y puritanos en la colonización de América*. Madrid: Marcial Pons.
- Chantre y Herrera, J. (1901). *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español. 1637-1767*. Madrid: Imprenta de A. Avrial.
- Downes, P. (2008). “Jesuitas en la Amazonía: Experiencias de Brasil y Quito”. En Moreno Egas, J. *Radiografía de la piedra: los jesuitas y su templo en Quito*. Quito: FONSA, pp. 63-99.
- Estenssoro Fuchs, J. C. (2003). *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero.
- González Suárez, F. [1890-1903] (1970). *Historia General de la República de la República del Ecuador. Libro Quinto: La colonia. El Ecuador durante el gobierno de los reyes de España (1534-1809). Décimo Tomo*. Quito: Clásicos Ariel.
- Hubeňák, F. (1990). “El De Procuranda Indorum Salute como guía para la evangelización”. En Saranyana, J. I. et.al. *Evangelización y teología en América (siglo XVI), Vol. 2*. Pamplona: Universidad de Navarra, pp. 1.419-1.433.
- Jouanen, J. (1941). *Historia de la Compañía de Jesús en la antigua provincia de Quito: 1570-1774*. Tomo I. Quito: Editorial Ecuatoriana.
- Lara, G. (2015). “La lucha contra las supersticiones y las idolatrías en Nueva España y Perú, Siglo XVII”. En Mayer, A. y Puente Brunke, J. *Iglesia y Sociedad en la Nueva España y el Perú*. Pamplona: Analecta Editorial, pp. 121-150.
- Lopes de Carvalho, F. (2015a). “Imagens do demonio nas missoes jesuíticas da Amazonia espanhola”. *Varia Historia*, Vol. 31, Núm. 57, pp. 741-785.
- (2015b). “Mediadores do sagrado: Os auxiliares indígenas dos missionários nas reducoes jesuíticas da Amazonia Occidental (c. 1638-1767)”. *Revista da Historia*, Núm. 173, pp. 175-210.
- (2016). “Entradas missionárias e processos étnicos na Amazonia: o caso das missoes jesuíticas de Maynas (c. 1638-1767)”. *Anos 90*, Vol. 23, Núm. 43, pp. 321-366.
- (2016). “Estrategias de conversión y modos indígenas de apropiación del cristianismo en las misiones jesuíticas de Maynas, 1638-1767”. *Anuario de Estudios Americanos*, Vol. 1, Núm. 73, pp. 99-132.

- (2017). “A Amazonia imaginada nos memoriais enviados ao Conselho de Índias no século XVII”. *Revista Tempo*, Vol. 23, Núm. 2, pp. 205-238.
- Maldavsky, A. (1999). “Cartas Anuas y Misiones de la Compañía de Jesús en el Perú: Siglos XVI-XVIII”. En Polia Meconi, M. *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús (1581-1732)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 17-76.
- Maldavsky, A. y Wilde, G. (2014). “Paradojas de la ausencia. Las misiones jesuíticas sudamericanas y el imaginario posterior a la restauración”, en Correa Etchegaray, L., Colombo, E. y Wilde, G. *Las misiones antes y después de la restauración de la Compañía de Jesús. Continuidades y cambios*. México: Universidad Iberoamericana, Pontificia Universidad Javeriana, pp. 101-126.
- Negro, S. (2000). “Maynas, una misión entre la ilusión y el desencanto”. En Negro, S. y Marzal, M. *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América Colonial*. Quito: Ediciones Abya Yala, Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 185-205.
- Pérez Gerardo D. R. (2021). *Vivir en los márgenes. Fronteras en América Colonial: sujetos, prácticas e identidades, Siglos XVI-XVIII*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Ramos, G. y Urbano, H. (1993). *Catolicismo y extirpación de idolatrías. Siglos XVI-XVIII. Charcas, Chile, México, Perú*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”.
- Santos Hernández, A. (1992). *Los jesuitas en América*. Madrid: Mapfre.
- Saranyana, J. I. (2007). “Teología sistemática jesuita en el virreinato del Perú (1568-1767)”. En Marzal, M. y Bacigalupo, L. *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica, 1549-1773*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Francés de Estudios Andinos, Universidad del Pacífico, pp. 33-55.
- Sievernich, M. (2007). “Conquistar todo el mundo: los fundamentos espirituales de las misiones jesuíticas”. En Kohut, K. y Torales Pacheco, M. C. *Desde los confines de los imperios ibéricos: los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas*. México: Universidad Iberoamericana, pp. 3-23.
- Sínodos de Quito 1594 y Loja 1596*. (1996). Edición crítica de Fernando Campo del Pozo y Félix Carmona Moreno. Madrid: Editorial Revista Agustiniiana.
- Taylor, Anne-Christine. (1994). “Génesis de un arcaísmo: la Amazonia y su antropología”. En Bernand, C. *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, pp. 91-126.
- Vargas, J.M. (2001). “La Evangelización en el Ecuador”. En Salvador Lara, J. *Historia de la Iglesia Católica en el Ecuador, Tomo I. La primera evangelización*. Quito: Conferencia Episcopal Ecuatoriana, Academia Nacional de Historia, Ediciones Abya Yala, pp. 155-157.

- Velasco, Juan de [1784] (1981). *Historia del Reino de Quito en la América Meridional*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Villalba, J. (2001). “Las misiones jesuíticas en la Amazonia”. En Salvador Lara, J. *Historia de la Iglesia Católica en el Ecuador. Tomo II. La labor evangelizadora. Acción Apostólica. Las misiones en el Amazonas*. Quito: Conferencia Episcopal Ecuatoriana, Academia Nacional de Historia, Ediciones Abya Yala, pp. 765-775.
- Wilde, G. (2009). *Religión y poder en las misiones de guaraníes*. Buenos Aires: Ediciones SB.
- (2021). “De la ciencia jesuita al saber misionero. Hacia una definición compleja”. En Morales Sarabia, A., Radding, C. y Marroquín Arredondo, J. *Los saberes jesuitas en la primera globalización (siglos XVI-XVIII)*. México: Siglo XXI Editores, UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, pp. 300-346.