

La representación de la Amazonia en la revista *Misiones Dominicanas del Perú* (1919-1940)



Rommel Plasencia Soto*

Fecha de recepción: 28 de noviembre de 2020. Fecha de aceptación: 30 de marzo de 2021

Resumen

Palabras clave
evangelización tardía
Amazonia
misiones

Este artículo presenta las principales ideas planteadas en la revista *Misiones Dominicanas del Perú* (MDP), que empezó a publicarse en 1919. Se expone como una muestra narrativa -pues también incluyó profusamente la fotografía- de la evangelización tardía en la Amazonia de principios del siglo XX. En nuestro trabajo convergen, entre otras, la historia particular de una Orden religiosa tan antigua como el colonialismo español, la situación regional del sur peruano de inicios del siglo XX, la ofensiva del catolicismo peruano y su rol de construir una frontera civilizatoria en la cual estaba ausente el poblador originario.

The representation of the Amazon in the journal *Misiones Dominicanas del Perú* (1919-1940)

Key words
evangelization
narrative
Amazonia
missions

Abstract

The article presents the main lines of thought contained in the magazine *Misiones Dominicanas del Perú* (MDP), which began to be published in 1919, exposed as a narrative sample -which also included profusely photography- of the late evangelization in the Amazon at the beginning of the 20th century. In our work converge, among others, the particular history of a religious order as old as Spanish colonialism, the regional situation of southern Peru at the beginning of the 20th century, the offensive of Peruvian Catholicism and the nature of the missions that oscillated between religious paternalism and the support for the expansion of the state and of people who thought of the jungle as a civilizing, economic frontier and in which the original man was absent.

* Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, Perú. E-mail: plasenciasotor@gmail.com

“El salvaje no conoce mayor felicidad que no hacer nada”
(MDP XIV, enero-junio de 1932)

Introducción

El presente artículo tiene como propósito inicial el análisis de una revista fundada por los dominicos en 1919 para dar cuenta de las incidencias de su proceso de evangelización tardía en las montañas tropicales del Cusco, estudiándolas como un modelo de asimilación.

Si bien la presencia dominica en el Perú es tan temprana como la conquista española misma, es en este proceso donde pueden constatarse ideas e imágenes que en parte estaban arraigadas para una región en crisis- de un país que salía extenuado de la posguerra con Chile-; eran las ideas de una Orden religiosa que había renovado su arsenal misionero con sacerdotes españoles que poseían mentalidades y discursos que expresaban elocuentemente las del catolicismo peninsular. Cuando se releen las páginas de esta Revista pueden notarse ejes categoriales que permiten recordar las antiguas campañas de extirpación de idolatrías que remecieron los Andes en el siglo XVII.

El objetivo es entonces, entender estos procesos de representación y categorización que guiaron prácticas y acciones narradas en la Revista mencionada. Finalmente, esperamos que este trabajo ayude a entender procesos de aculturación religiosa en una determinada sociedad y que nos haga entender lo que universalmente se conoce como asimilación cultural.

El siglo XIX: la domesticación del espacio peruano por los religiosos

En el llamado periodo tardío de la colonia (1700-1810), la iglesia y las misiones perdieron influencia por las circunstancias políticas e ideológicas del momento. La influencia de las ideas de la ilustración y la acción independentista permitieron que sean otras las preocupaciones de los españoles. Si echamos un vistazo, por ejemplo, al trabajo de Solange Alberro (1981) sobre la inquisición mexicana, la historiadora realiza una inferencia estadística de los delitos y faltas sancionadas entre 1571-1700. En esta investigación se concluye que del castigo para los delitos sexuales y los de herejía, se va transitando hacia la censura ideológica y la vigilancia política. De igual modo, los limeños que asaltaron y saquearon la inquisición en 1813 se encontraron con una gran cantidad de libros confiscados, documentos y procesos a personas acusadas de profesar las ideas de la ilustración y del liberalismo (Palma, [1897] 1958).

El Perú que nace con la independencia hereda esa pugna entre liberales anticlericales y católicos conservadores; en ese sentido la iglesia peruana no fue inmune al clima general. No sólo había escasísimos fondos como producto de la desamortización y el encogimiento de sus rentas, sino que muchos sacerdotes se fueron del continente americano y las misiones prácticamente se paralizaron. La Amazonia peruana, si bien nominalmente fue heredada por el nuevo país republicano, afianza su aislamiento -al igual que los Andes- respecto del litoral costero y de la ciudad de Lima, que se constituye como el nuevo eje del poder.

Aunque jesuitas y franciscanos habían explorado ciertas zonas selváticas en el Virreinato peruano desde sus sedes en Quito o Huánuco, su presencia simulaba una especie de archipiélago de la fe. Por las condiciones existentes, la selva nunca tuvo la importancia que se le concedió a la sierra, donde los indios tributarios y la explotación minera fueron el clivaje de la economía colonial. En cambio, la comunicación selvática era sólo a través de los ríos y la importancia económica de su territorio fue casi nula, produciéndose viajes en lomo de mula y adentramientos peligrosos en la navegación fluvial, con el frecuente rechazo y ataques de la población originaria.

Más adelante, la leyenda mística de los franciscanos se trocará en el interés científico y de auscultación del territorio selvático de los ríos Chanchamayo, Perené, Mantaro y Apurímac en el siglo XIX. Fue una época que alguien ha llamado *la mirada liberal sobre el Oriente*, y también fue la época de la secularización de las misiones. Por ejemplo, ya en mayo de 1894, en una misiva a León XIII de los obispos del Perú, se especula sobre las posibilidades de evangelización del *oriente peruano*. El 25 de diciembre de 1896, bajo la advocación de Francisco Solano, se acuerda apoyar las misiones a los *infieles* que en el Ucayali sostenían los franciscanos del convento de Ocopa “a fin de acelerar la conversión de tantos peruanos a la fe y la civilización” (Esponera y Lassegue, 1991: 56).

El período 1898-1900 es importante para el brazo eclesial de un país que quería *domesticar y nacionalizar el suelo peruano*, pues se crean las tres Prefecturas Apostólicas del Oriente. Entre ellas, la Prefectura de Santo Domingo de Urubamba (1900), luego transformada en el Vicariato Apostólico de Madre de Dios y Urubamba (1913), confiada a los dominicos de la provincia de España. Su primer prefecto apostólico sería fray Ramón Zubieta. En síntesis, ya a fines del siglo XIX la iglesia católica volvió a ser, de cierta manera, el elemento *cohesionador y homogeneizador* en aquellos lugares donde el Estado no podía o quería llegar.¹

1. Francisco Sales Soto crea las Prefecturas Apostólicas con una extensión de casi un millón de km², donde el Estado peruano cede soberanía. Aparte de la asignada a los dominicos se crearon las de San León de Amazonas en Iquitos y la de San Francisco de Ucayali, cuyos misioneros provenían de Santa Rosa de Ocopa. Este proyecto evangelizador fue alentado desde sus inicios (1900) por la Congregación de Propaganda Fide.

En ese sentido, Basadre (1968) diría que el acontecimiento fundamental del siglo XX, fue el crecimiento de *la imagen del indio*. Nosotros podemos agregar que también fue el de la selva peruana, pues la conquista de la Amazonia sería una política de Estado sistemática, sobre todo, a partir de 1950. Aunque con la estabilidad de mediados del siglo XIX, es el Estado peruano el que patrocina las primeras exploraciones de *la montaña*.

Latifundistas y militares, convertidos en autoridades políticas, planifican y emprenden viajes exploratorios para sopesar y cuantificar los recursos de esta inmensa región y ponerla en el carril del progreso y la civilización. Por ejemplo, tenemos los casos del coronel del ejército Faustino Maldonado (1820-1861), muerto trágicamente explorando el río Madre de Dios y cuya aventura había empezado en Paucartambo (Cusco). Al igual que el coronel Pedro Portillo, veterano de la guerra con Chile y senador por Loreto, o Manuel Antonio Mesones Muro (1862-1930) explorador del río Marañón. También, José Benigno Samanez Ocampo (1838-1887), un hacendado que explora los ríos Apurímac, Ene, Tambo, Urubamba y Ucayali entre 1883 y 1884.

En 1886, Carlos Fry parte del Cusco y recorre las “cabeceras del torrentoso Vilcanota, hasta la confluencia del majestuoso Ucayali con el Marañón, para formar al anchuroso Amazonas”, sus descripciones son muy expresivas y se aferran a una fidelidad casi etnográfica “si algo he apuntado lo he visto” dirá (Fry, 1889: 3). Aunque por lo general en sus páginas la naturaleza lo absorbe todo, y la disociación con los hombres de la tierra es notoria, se lamenta de que

los pocos misioneros de las zonas que atraviesa hayan incentivado en los salvajes un rechazo al progreso; es decir su temor a trabajar para los terratenientes y caucheros -entendidos estos últimos, como vehículos de la civilización.

En 1867 se crea la Comisión Hidrográfica del Amazonas a cargo del Almirante Tucker. Para 1898 se promulga la Ley de Tierras de Montaña y en 1909 una nueva Ley General de Montaña.²

2. En 1894 Fitzcarrald rodeó una aldea maschco estableciendo contacto y en 1940 los dominicos apoyaron una expedición de la Wenner-Green en la que tuvieron una refriega con los amarakaeris.



Mapa Dominicos. Tierras bajas de Cusco y Madre de Dios.

Evangelización tardía

Los trabajos sobre la evangelización en América son un terreno fértil y farragoso (Hampe, 1997). Cada Orden religiosa comprometida tiene un texto emblemático o relevante (Esponera y Lassegue, 1991; Marzal y Negro, 1999; Richter,

1995). Además, también existen trabajos que cruzan la evangelización con los aspectos económicos, culturales, legales u organizativos. Dentro del tema que tratamos no son muy frecuentes los referidos a los mecanismos socio-culturales o antropológicos de la conversión religiosa, en contextos de evangelización, como pieza fundamental del colonialismo (Marzal, 1983; Hermosa, 1986; Lopes de Carvalho, 2016).

Algunos de ellos han sido elaborados por antropólogos, aunque muchos lo hacen dentro de una óptica doctrinaria o, para decirlo más claramente, usan la antropología para entender y justificar los mecanismos de conversión, tal como hicieron sus ancestros durante la colonización americana (siglos XVI al XVIII). No obstante, a partir de la década de 1960, algunos se nutrieron de ideas renovadas de la teología de la liberación y de una iglesia que optaba por amoldarse a la cultura de las sociedades americanas en un continente plural y con profundas desigualdades socio-económicas (Marzal, 1991).³

3. Es clásica la siguiente fórmula de Marzal (1983: 55) sobre la transformación religiosa colonial peruana: "Fue un proceso en parte aditivo, en parte sustitutivo y en parte de síntesis entre las creencias, ritos, las formas de organización y las normas éticas de los sistemas religiosos que se pusieron en contacto". No obstante, las investigaciones contemporáneas demostrarían que este proceso fue más complejo, disruptivo y desigual.

La política colonial religiosa establecía que a la par de las reducciones deberían constituirse *doctrinas indígenas* a cargo de un cura o párroco de indios, diestro en la *lengua natural de los ingas*, puesto que era además muy solicitado pues permitía un fácil enriquecimiento (Acosta, 2014). Los jesuitas rechazarían este modelo optando por el de las reducciones misionales, muchas de ellas ubicadas en las periferias del Virreinato peruano. Las más conocidas fueron las del Paraguay, Moxos y Juli en el actual altiplano peruano. Se enriquecerían con el tráfico y comercio de la yerba mate y otros productos, aprovechando su condición fronteriza y la escasa vigilancia de las autoridades políticas coloniales.

Los franciscanos fueron misioneros por excelencia. Primero desde el convento de los Descalzos en Lima y luego desde el de Ocopa, construido en 1725, incurrieron en la selva central. Por sus métodos ortodoxos no sólo tacharon de mártires su historia, sino que en 1742 estalló la gran revuelta de Juan Santos Atahualpa que prácticamente canceló la presencia de europeos en la región hasta fines del siglo XVIII.

Del mismo modo, la prédica y la evangelización protestante no han estado exentas de estos estudios. El caso más representativo, según nuestra opinión, es el de los pentecostales aymaras de la frontera chileno-boliviana en el siglo XX (Van Kessel, 2008).

De estos estudios, el trabajo de La Serna (2012) nos parece interesante pues desde la historiografía nos sumerge en el funcionamiento interno de la evangelización adventista de un grupo étnico del piedemonte amazónico: los asháninkas. El paquete era casi completo: adventismo, modernidad, individualidad, progreso y eficacia técnica lo que, en palabras del autor, se convirtió en una "fuerza permanente e institucional al servicio del Estado" (La Serna, 2012:64). Por ello, durante el primer tercio del siglo XX en una región tradicional como Puno los adventistas despertaron el entusiasmo de intelectuales indigenistas. No olvidemos que el pedagogo y político puneño José Antonio Encinas (1888-1958) les dedicaría algunas páginas de elogio (Encinas, 1969), pues se aliaron con el *curaca* Manuel Zúñiga Camacho, destacado líder aymara (Núñez, 2008).

Luego, cuando el predicador Fernando Stahl se desplaza con su misión hacia la selva central, área con otros recursos y con un entorno regional más dinámico de colonización y fe en el progreso, es que esta iglesia se enraíza con los asháninkas. Desde San Luis de Shuaro se adentraron hacia Metraro -lugar importante para el mesianismo asháninka-, Chanchamayo y Perené. Quizá

aquí, el mesianismo amazónico -la tierra sin mal- se haya soldado con las ideas y prácticas adventistas. En ese sentido, las misiones -cualesquiera sean sus denominaciones u origen- estuvieron en consonancia con la expansión económica y la idea de constituirse en *frentes externos* y en modelos de *nacionalización de las regiones*.

Los dominicos

La Orden dominica junto a la franciscana y la Orden de los jerónimos fueron las primeras en llegar a tierras americanas; la Orden de los Predicadores se asentó desde 1510 en nuestro continente, con la llegada de cuatro frailes a la isla de Santo Domingo. Su importancia se debe a que desde el convento de San Esteban y la Universidad de Salamanca emergieron voces y plumas como las de Vitoria, Soto y el mismo Las Casas.

Además, durante la invasión de Pizarro y la toma de la ciudad de Cajamarca estuvo presente fray Vicente de Valverde, uno de los seis curas dominicos que llegaron al Perú. Valverde sería el primer obispo del Cusco (1538-1541) en la primera etapa de la colonización europea, la presencia de esta Orden en el Cusco data de 1534 y su convento fue “el primero de esa Orden que se estableció en el Perú” (Vidal, 1958: 86).

Como pieza importante de la conquista, Valverde parece que no tuvo en cuenta el pensamiento de Las Casas sobre la conversión pacífica. Ya para la época muchos religiosos se plantearon las estrategias de evangelización que oscilaban entre la *tabula rasa* y los modelos de sustitución. Esta última había sido practicada en Europa y se concentraba en la sustitución de lugares sagrados y de ciertos complejos culturales análogos o parecidos a los de la fe cristiana.

Eradicar las antiguas creencias religiosas, sobre todo de sociedades complejas como la andina y la mesoamericana, siempre fue fundamental para el imperio colonial pues rondaba la preocupación de que sus creencias, en dioses y rituales prehispánicos, estuvieran agazapadas “siempre prestas a retoñar en nuevos injertos” según la expresión de Solange Alberro (1981: 11).

Volviendo a Valverde como fraile de la conquista, el cronista franciscano Meléndez narra su actuación durante su paso por el valle de Jauja:

[...] ni fue sola en este género esta hazaña del padre Fr. Vicente, que cuantas huacas hallaba por los caminos las pisaba y echaba por el suelo (llaman huacas los indios no solamente a los ídolos sino a todos los lugares adonde los adoran...) levantando su celo en todas partes el estandarte santísimo de la cruz (en Pérez, 1986: 47).

Con la reorganización del Virreinato hecha por Toledo, los dominicos son desalojados del poder en beneficio de los jesuitas. Aunque las regiones de Charcas y el Cusco serán aún sus valiosos reductos, se encontraban muy debilitadas sus voces defensoras de indios.⁴

En el periodo pre-toledano tuvieron una presencia importante. En 1534 se instalaron en el Collao, cuyo centro de gravitación fue la reducción de Juli. A partir del primer Concilio Limense de 1552, la Orden de los Predicadores de la Provincia de San Juan Bautista tendrá las armas para avanzar en la

4. El templo de Santo Domingo fue erigido sobre las bases del templo de Coricancha y en una de sus celdas de la parte alta del monumento Diego de Ojeda escribió “La Cristiada”, hechos que atestiguan su importancia institucional durante la etapa temprana de la colonia.

evangelización indígena. En 1541 existían conventos en Quito, Huánuco, Trujillo, Huamanga, Guaylas y el valle de Jauja.

En 1571 fundan la universidad de San Marcos como Real y Pontificia, cuyo primer rector fue Tomás de San Martín y junto a él, como colaborador cercano, estaba el teólogo fray Francisco de la Cruz. Este último había sido evangelizador de indios en Chucuito y Charcas y fue condenado a la hoguera en la Plaza Mayor de Lima en 1578 por sus ideas alumbradas lo que -según Bataillon (1976)- sería el inicio de la *reacción antilascasiana* emprendida por Toledo. En 1560 Domingo de Santo Tomás publica la primera *Gramática* quechua, para luego ser ungido como obispo de Charcas en 1562. Ya en el clima barroco del siglo XVII, fructificarán santos dominicos como fray Martín de Porres, Rosa de Lima y el beato Juan Macías.

La región del Cusco oriental

El Cusco para fines del siglo XVIII había incorporado en cierta medida los valles orientales de las provincias de Lares y Paucartambo, las cuales producían importantes cantidades de coca y azúcar, cultivos importantes para el mercado interno de la región. Para 1820 se experimenta un retroceso de la frontera agrícola, quizás por el establecimiento de nuevos circuitos regionales y también por la importancia de la coca boliviana que provenía desde las yungas de La Paz (Glave, 1980).

En 1823 el primer prefecto republicano del Cusco, el general Agustín Gamarra, ordenó una exploración a la selva al mando de un tal Zevallos. En 1836, se explora el valle de Marcapata por la denominada "Sociedad Expedicionaria" dirigida por notables, como José María Pacheco, y apoyada por el mencionado subprefecto (García, 1998: 411).

En 1840 en el valle de Santa Ana el hacendado José Uriona junto a los frailes Ramón Bousquet y Pablo Forjas se coludieron para la explotación de cascarilla, que se había convertido -en ese momento- en uno de los rubros más representativos de exportación. Hacia 1845, ya con el gobierno de Castilla, es cuando recién se incorpora la Amazonia al imaginario republicano. Estas ideas se reforzaron con viejas miradas coloniales reafirmadas por los hacendados criollos de la República, como *la feracidad del territorio* o *la barbarie de los indios amazónicos*.

En ese sentido, es importante mencionar que un franciscano como el italiano Julián Bovo de Revello realizaría un viaje de exploración entre 1847-1850 y 1851-1852. La expedición partió de Paucartambo donde sus habitantes, conocidos como naturales de la Amazonia, eran temidos por su ferocidad. Las zonas de *avanzada* que habían consolidado áreas agrícolas productoras de coca, café, cacao y alcohol de caña, eran Echarati y Santa Ana, donde muchos de los peones -como también sus atacantes- eran *los chunchos*: antis y chontaquiros.

En 1860 el presidente Balta dispuso la creación de la "Junta de Mainique" para colonizar las partes bajas del Urubamba. En 1873 un grupo de hacendados de Quillabamba, representados por Mariano Vargas y Martín Pío Concha, solicitaron a la Prefectura del Cusco permiso para iniciar exploraciones y eventualmente "colonizar" las tierras bajas (Abarca, 2011: 126).

En 1874 el presidente Manuel Prado aprobaría la autorización de la “Empresa de Conversión y Reducción de las Tribus de Campas y Piroos”, ni más ni menos, por la cual recibiría 4.000 soles para iniciar las expediciones. Lo destacable de esta asociación no fue su pronta disolución, sino sus intereses comerciales explícitos como por ejemplo el “cobrar por 50 años el peaje de los productos que exporten e importen”, “propiedad exclusiva de las tierras baldías” y “concesión por 20 años de la alcabala de la coca en la provincia de La Convención” (Abarca, 2011: 127).

Madre de Dios

La región de Madre de Dios, anexa a la región del Cusco en este siglo de incorporación amazónica, también fue objeto de expediciones -que ingresaron por Puno a través de Sandia y Carabaya- de las cuales extraían la cascarilla. En conjunción con los misioneros se establecieron las escuelas de Shintuya, Diamante, Toyakane, etc. El siguiente paso sería abrir vías de comunicación.

Los valles orientales se constituyeron así en una importante zona que alimentaba a la región del Cusco de productos con alto valor comercial. La zona arrojaba unas 6.000 arrobas de coca para 1803, según menciona Mörner (1978: 81). La propia revista *MDP*, da la noticia de la introducción de semillas de té y canela hechas por Benjamín de la Torre en la hacienda Huyro en 1907. Para 1908 se habían producido 172.000 arrobas de coca.

Como dato curioso en *MDP* XIII (62), enero-febrero de 1931, un articulista, el ingeniero y viajero Cristian Bues, menciona que hacia 1899, en la hacienda de Santa Ana en Quillabamba, se había elaborado cocaína que, para la época, era considerada un producto más digno de la curiosidad.

Como institución fronteriza y abierta a la *colonización*, en esta zona la hacienda era común en el paisaje. Brisseau (1981) ofrece una lista de haciendas que existían antes de la Reforma Agraria de 1969. En ella se destacan instituciones cuya presencia venía desde los inicios de la República, como la Orden mercedaria y la Beneficencia Pública. Los primeros poseían la conocida hacienda Huyro con casi cuatro mil hectáreas y la Beneficencia, Sicre y Huayabamba en La Convención con 98 mil hectáreas.

Abordando la diferencia

La narrativa civilizatoria, que expondremos con detalle más adelante, está construida en base al binomio barbarie/civilización. La barbarie está asociada a un conjunto de atributos antitéticos a los del ámbito de la civilización. Opera por contraste -como toda definición binaria- y se define en oposición al otro en espacios simbólicos, sociales y territoriales. No olvidemos, por ejemplo, que para Colón el nuevo sujeto americano era descrito en oposición al europeo de la época: estaba desnudo, era pacífico y no conocía el comercio (Pastor, 1983).

Todas las descripciones sobre el poblador amazónico tendrán ese tándem discursivo. Thompson, un adventista a las órdenes de Stahl, escribirá en 1928 que estos deben ser “civilizados, bien vestidos, limpios, cultivando el suelo” (La Serna, 2012: 127).

El franciscano Amich, cronista de los viajes y exploraciones de la Orden por la selva central, dice sin ambages que “su comida es muy asquerosa” (1988: 303), lo cual -con el ánimo de ser plurales y mostrar que ese discurso no fue privativo de los religiosos- recuerda la opinión de un *etnólogo* citado por Karsten en su artículo sobre los shipibos-conibos del Ucayali, en una época algo ya tardía: “Los shipibos están en una etapa animal y son inferiores a los negros” (en Karsten, 1955: 173).

Los rasgos de su estructura social, que no se amoldaban a las reducciones y las necesidades de los *capitanes* de la industria, eran vistos de esta manera: “Como el género de vida de estos indios, son muy pocas las necesidades que se dejen sentir, apenas necesitan trabajo alguno para satisfacerseles. Y es así como pasan la mayor parte del tiempo en la más completa ociosidad” (Amich, 1988: 303).

Tenemos el juicio del dominico Fernández sobre el sistema matrimonial matsingenga que fuera publicado en sus memorias: “La poligamia, aunque es bastante general, en muchas agrupaciones solo se le permite al grupo. Respetan el parentesco en varios grados respecto a matrimonios, y se aman los parientes y se favorecen mutuamente” (Fernández, 1952: 124). Pero agrega:

En donde su moral flaquea y delinque con horrores, es en la vida íntima de los hogares; allí, a la tenue luz de un tizón, o bien alumbradas por varias fogatas de otras tantas familias, pierden la vergüenza, se convierten las chozas en templos a Venus (Fernández, 1952: 125).

Lo que faltaba, un misionero voyeur. Pero hay más, Amich vuelve a decir: “Cuéntase que son los cashibos tan apasionados por la carne humana, que no se perdonan ni aún entre ellos mismos” (1988: 305). Cuando abordan la *religión matsingenga* no tienen herramientas conceptuales para entender un sistema sin dioses incommensurables y reacios a ser representados, por lo que describen a estos pueblos como *estoicos* y *ateos*.⁵

5. Al respecto consúltese MDP III (11), setiembre-octubre de 1921.

6. Véase Monika Ludescher (2000-2001) e Isabel Serra Pfennig (2017).

7. Fragmento tomado de MDP I, octubre-diciembre de 1919.

8. Nos hemos detenido en 1940 porque consideramos que hasta ese año era visible una narrativa consistente y semejante. Además, como en las décadas de 1950 y 1960 hubo cambios en la percepción de las comunidades indígenas, los textos se vuelven más laicos y la mirada desarrollista y tecnocrática vuelve casi invisible la antigua textualidad. Los años del crecimiento económico y las vigorosas políticas de Estado van disolviendo el concepto tradicional de las misiones.

La revista *Misiones Dominicanas del Perú* (MDP)⁶

“¿Una revista más? Sí, señor; una revista más. No se asuste; porque nadie está obligado a tomarla, ni a leerla. Si U. no tiene interés en nuestra obra, déjenos vivir y que salga esta Revista como salen tantas otras con menos razón para que existan”.⁷ Así apareció en Lima esta publicación en 1919, la cual continuó hasta 1968.⁸ Fue diseñada trimestralmente, aunque luego se convertiría en bimestral. Tenía como objetivo informar al público y al gobierno sobre el avance de la actividad misional en la provincia dominica de la selva. En el país, la suscripción anual tenía un valor de un sol y el número suelto treinta centavos; en España, costaba cinco pesetas una suscripción anual.

Cuando se lee la Revista en un periodo más o menos largo, nos vamos dando cuenta de que poseía algunas secciones publicadas con cierta regularidad. Están, por ejemplo, las noticias propias de las misiones redactas con un tono de heroicidad y sacrificio, destacando casi siempre la hostilidad del paisaje y de los *salvajes*. Luego está la sección de *Crónicas*, con reseñas biográficas y correspondencia de los misioneros españoles.

Más adelante aparecen descripciones geográficas y etnográficas que, creemos, constituyen el material más valioso para nuestra investigación. Además, cuando hablan de la labor misional también ofrecen noticias sobre sus actividades

en Cusco, Arequipa, Lima y Huacho, donde poseían colegios y una gran actividad religiosa y de propaganda entre la población urbana.

Casi desde su fundación esta publicación incluía avisajes comerciales que eran también uno de los medios de financiamiento. Para 1924 por ejemplo, se publicitaban las casas comerciales Gallese, Roggero, Copello, Fort y Ferrand. En la década de 1930, aparece la publicidad de compañías más grandes como la cervecera Cristal, la compañía de aviación Panagra, la casa Yachikawa y el Banco Italiano, empresas más globales y corporativas que garantizaron en cierto modo la continuidad de la publicación de la Revista.

Piezas narrativas⁹

1. En la revista *MDP* de enero-marzo de 1919, se menciona al misionero como “un enviado de Dios” y se relata la travesía de las tres primeras dominicas en la selva: Sor Angélica, Sor Aurora y Sor Ascensión del Sagrado Corazón.

Ellas parten del Callao hasta el puerto de Mollendo, de ahí a Arequipa, pasan por Juliaca -en todos aquellos lugares son recibidas y confortadas por autoridades eclesiales y civiles-, luego ya en Tirapata emprenden camino hacia la selva, donde las esperaba el padre Pío, quien había llegado del Cusco con la “chunchita Carmen” “salvaje hasta simpática y tratable”. Pasan por Asillo, Progreso y Puerto Arturo donde avistan “pobres gentes, con que poco se contentan y que abandono religioso se nota en estos pueblos”.

Llegan a Crucero en plena cordillera, Huancarará, Limbari, Quitún, Número Cinco, Caparpa, Candamo y Astillero, ya en la Selva. Un viaje combinado entre lomos de mula y caballo, algún vehículo motorizado y navegación fluvial. Escrita por las misioneras y dirigida a la autoridad religiosa este documento grafica las dificultades de comunicación de la época, pero también expresa la naturaleza esencial de las misiones: dificultad y sacrificio.

2. En *MDP* de marzo-junio 1919, Pio Aza le escribe al subprefecto de Manu relatando que unos vecinos de Madre de Dios se quejan de “las dificultades y obstáculos que los misioneros de este departamento ofrecen a las exploraciones que ellos piensan hacer...” Según la carta, pedían a la autoridad política que les “otorgue amparo y garantías” para recorrer lugares inexplorados en la zona de Colorado para caucheros y lavadores de oro.

Lo que Pio Aza explica es que los misioneros se oponían a las “correrías” de los “exploradores” y al abuso y secuestro de los nativos. No olvidemos que Carlos Fry mencionaba, en su diario de 1886, la dificultad de los caucheros de obtener mano de obra por la influencia misional.

Luego en una nota necrológica anuncian que “la salvajita Dolores”, quien fuera acogida en la misión del Manu, había fallecido. La nota, la hace el padre Vicente Cenitagoya.

3. Los volúmenes de *MDP* de enero-marzo y abril-junio de 1920 están dedicados a la descripción de los “ríos principales del departamento de Madre de Dios” y la “flora”, como a recorrer las “chozas de los salvajes”. En estos números se empiezan a utilizar fotografías. Parece lo que Pratt en *Ojos Imperiales...* (2010) escribirá de las descripciones colonialistas del África del Sur “un apartheid

9. Para efectos de este apartado, la Revista será citada sólo por el trimestre y el año de publicación, omitiendo los números de volumen y orden correlativo. Por ejemplo, el primer número: Año 1, número 1, enero-marzo de 1919, será citado como *MDP* I, enero-marzo de 1919.

textual que separa el paisaje de la gente, los relatos de los habitantes de las descripciones de sus hábitats" (Pratt, 2010: 125).

4. En *MDP* de julio-setiembre de 1920 aparece un poema titulado Oda a América:

¡Salve, genio sublime del hispano,
Que hiciste esclava de tu honor la gloria
Trazando sobre el suelo americano
¡La epopeya más grande de la historia!

Refleja el espíritu nacionalista español incubado en un pensamiento castrense y conservador: monárquico y católico, que por ese momento guiaba la praxis misionera (Nalvarte, 2019).

5. *MDP* de enero-marzo de 1921 da la noticia que, en marzo de ese año, se produce un ataque a la Casa Misión de San Jacinto. En dicha casa, según la información, estaban internados 25 niños y 50 niñas. En este mismo número un misionero relata que en 1913 participó de una sesión de exorcismo en plena selva.

6. En *MDP* de abril-agosto de 1921 existe un extenso editorial llamado "La crisis de la Montaña". Con un tono pesimista y de alarma el texto recuerda con nostalgia mejores épocas de "prosperidad y abundancia". Supone que la crisis regional hace que también, como en un juego de bandas, se afecten las misiones. El padre José Álvarez describe una travesía por el río Blanco y cuando se acerca a una choza y descubre el utillaje: "La profunda pena que se grabó en mi alma al contemplar aquellos objetos, símbolos de superstición y de la desdicha eterna, aún me aflige...".

El misionero siente angustia por descubrir un entierro en esa choza, enseres y objetos propios de una cultura extraña e incomprensible para el dominico. Como si se contemplase un mundo lejano, raro, pagano.

Las mayores dificultades: la geográfica y la étnica

Aunque en el siglo XIX la prédica religiosa fue pacífica, en el caso de los dominicos su verbo civilizatorio fue igual de contundente. En el siglo XX estará ya diseminada la idea de *integración*, y no será hasta el primer gobierno de Belaúnde (1963-1968) que se planifique sistemáticamente la articulación vial de la selva con el resto del país y se promuevan colonizaciones para expandir la agricultura y el asentamiento de pueblos, con una óptica desarrollista.

En una carta del padre de Sales Soto de los Sagrados Corazones dirigida a Alberto Delgado de los dominicos, fechada en 1898, le dirá:

V.R. sabe que las regiones salvajes son mayores en extensión que la parte civilizada del Perú. Numerosas tribus enteramente salvajes y otras bárbaras habitan tan extensas comarcas, permaneciendo esas gentes en la idolatría y en la degradación por falta de la luz de las verdades eternas..." [y luego alienta al dominico pues] "tiene los más profundos títulos para ser llamada la primera a tan gloriosa empresa. [...] Sus tradiciones le dan derecho y la impulsan, diría, a recuperar por este medio el puesto que tuvo desde la Conquista (Castañeda, 1983).

El dominico, presto, responde por la misma fecha: “cuando estimo propio de mi vocación dominicana, el contribuir decididamente de las almas más necesitadas del auxilio espiritual, como son la de los salvajes...” (Castañeda, 1983).

Creada el 5 de febrero de 1902, la Provincia Apostólica del Urubamba y Madre de Dios tuvo como primer responsable al padre Ramón Zubieta, quien luego fuese ungido Obispo Titular de las misiones. Zubieta llegaría junto a los misioneros José María Palacio y Francisco Cuesta. Salen del puerto de Cádiz el 15 de enero de 1902 y arriban al Callao el 21 del mismo mes. Su territorio misional abarcó originalmente los territorios de Quillabamba, Maldonado y Tahuamanu. Luego lo sucedería Sabas Sarasola, quien funda la Granja Escuela de Quillabamba que, al igual que la Granja Salcedo de los adventistas en Puno, será un modelo disciplinante y de aculturación religiosa.

Los accidentes y los riesgos que corrieron los misioneros son relatados con detalle para exaltar el heroísmo. Por ejemplo, el P. Enrique Álvarez muere ahogado, la muerte de Álvarez es el inicio de una serie de bajas de la Orden. Manuel Marina muere a manos de los huarayos en 1926. José Arnaldo cae flechado por los ñanparis en 1937, José Torres y Bonifacio Fernández se ahogan en el río Madre de Dios en 1906 y 1911, respectivamente.

Jacinto García, quien había servido en Pantiacolla y el Manu, moriría no en la selva peruana sino a manos de los “rojos” en plena guerra civil española en 1936. Obviamente el término “rojo” estaba muy a tono con el diccionario franquista con el que los dominicos españoles en el Perú simpatizaban -y la iglesia peruana, en general, compartía.

Eso explica que Sarasola en *MDP IX* (43), noviembre-diciembre de 1927: 209 se lamenta de la situación de la iglesia católica en México: “las iglesias han sido expoliadas y convertidas en oficinas de la revolución” (*MDP IX* (43), noviembre-diciembre de 1927: 209).

En esa misma línea, un editorial de *MDP V* (25) de noviembre-diciembre de 1925 despotrica contra el feminismo, idea precursora junto al modernismo literario y la estética de vanguardia de la Lima de entonces:

Sólo un extravío producido por la pasión y la ignorancia pueden intentar establecer entre los seres una igualdad que la naturaleza no ha establecido” “Parece que se intentara que la mujer fuera ocupando el campo que el hombre por su afeminamiento va abandonando (*MDP V* (25), noviembre-diciembre de 1925).

Finalmente, este recuento expresa lo que José María Grain -vicario apostólico de Puerto Maldonado- diría resumidamente de la difícil labor para estos españoles que habían estado antes en Filipinas; que sus mayores dificultades eran “geográficas y étnicas”.

Así, esas dos cuestiones se ensamblaban con las necesidades del Estado peruano que necesitaba -y auspiciaba- las exploraciones geográficas, la inmigración europea y el subsidio a las élites regionales de Chachapoyas, Huánuco, Tarma y Cusco. El otro problema era tan antiguo como la colonización. Los *salvajes, infieles, ovejas escondidas en la selva* y todo el abanico semántico para su adjetivación y clasificación era para declararlos no sólo infieles sino sobre todo *inferiores*.

Como diría un misionero: “Al regreso de mi expedición saqué un niño salvaje, como de seis años de edad, perteneciente a la raza campa, lo tengo en mi compañía, y podrá ser un elemento útil”. Otro misionero en Chumbiría se refiere de su ayudante evangelizada: “Una mujer machinguenga llamada Honorata: moral, hacendosa, obediente” (Fernández, 1952: 100).

Está retórica de la domesticación, evocaba y reproducía el modelo de la reducción colonial. Evitando la dispersión se concentraba a los colonizados, colocándolos como mano de obra. Lo que Albert Memmi, llamaría la “marca del plural” (en Bonfil Batalla, 1972: 114). Toda singularidad es refractaria para los proyectos totalitarios, la homogenización opera como una *aplanadora mental* tanto para los colonizados como para los colonizadores.

Naturaleza feraz e inexpugnable

Una editorial reza:

Mucho, casi infinito es lo que hay admirar allí. Su vegetación, más que lujuriosa (como diría algún pedantuelo modernista) se podría llamar iracunda. Las plantas brotan con furia por doquier, y se disputan el terreno palmo a palmo, y se cruzan, se retuercen y se entrelazan entre sí, y luchan cuerpo a cuerpo con esfuerzo titánico hasta matarse.¹⁰

10. Prefacio publicado en *MDP V*, 1928.

Esta sección es importante pues se conecta con las siguientes. El salvaje se compagina con la naturaleza no domesticada y, en ese trayecto, la empresa misionera adquiere inusitado valor justamente porque enfrentarse al hombre/naturaleza insumiso e incomprensible requiere de valores cristianos insuperables: pobreza, sacrificio, conducta ejemplar, estoicidad y, entre líneas, del espíritu indomable español, sobre todo en aquellas regiones montañosas -Asturias o Navarra- donde la vida también requiere de entereza.

En la Revista, las descripciones geográficas ocupan un lugar importante. Se escribe sobre los ríos, los paisajes, los pueblos y sobre la dificultad de llegar a ellos y a través de ellos. Por ejemplo, en *MDP IX* (50) de enero-febrero de 1929 se inaugura una crónica sobre “Impresiones de las selvas” intercalada con fotografías.

Por la misma época, se discutía la importancia de la penetración hacia la selva auspiciada por el Estado, ya más fortalecido con la prosperidad de la posguerra. En este número se preguntan si para el voceado acceso de Quillabamba hacia adelante conviene una carretera o un Ferrocarril: conexión vial, evangelización y desarrollo mercantil de la ceja de selva como un pack moderno.

En *MDP XII* (59) de julio-agosto de 1930 el padre Sarasola escribe una serie de artículos bajo el título “De Maldonado a Acre”, donde se adentra hacia Bolivia y el tono narrativo es el mismo: causar asombro y perplejidad sobre esas tierras ignotas y fortalecer en el lector la importancia de la acción misionera. En volúmenes anteriores, por ejemplo, ni los “civilizados” se salvan: “Aunque los brasileños son devotos, no saben ni persignarse”.¹¹ Álvarez dirá: “Como la gente que habita ese río [Tahuamanu] se ha trasladado en gran parte al río Ucayali, sólo pude hacer diez bautismos, entre salvajes y civilizados” (Soria, 1988: 206).

11. Tomado de *MDP I* (4), julio-setiembre de 1919.

La frontera civilizatoria

La valoración cultural es un tema recurrente de suma importancia. No sólo determina las tácticas de evangelización sino que también ofrece la oportunidad de incursionar en la etnografía. En *MDP V* (18), septiembre de 1923 el dominico Vicente Cenitagoya se dedicará, en adelante, a ilustrarnos sobre las características sociales y culturales de los grupos étnicos del Urubamba y de Madre de Dios.

Dos géneros de hombres salvajes tenemos allí que estudiar: el civilizado salvaje y el salvaje sin civilizar. El primero no es más que la bestia humana, azuzada por el espíritu del mal, y entregada sin freno ni traba al frenesí de sus depravados instintos. El segundo no es más que la pura bestia humana, sin otras aspiraciones ni exigencias que las que despiertan en ella las necesidades primordiales de la naturaleza. Este segundo tipo es incomparablemente más inocente que el primero (*MDP V* (18), septiembre de 1923).



Imagen 1. AIBR. Ser y no parecer.

Titulada la serie “Una visita a los machiguengas” describe no sólo algunas de sus costumbres -con énfasis monográfico, pues siempre empieza por las actividades de subsistencia, luego se refiere a su dieta, la organización social y sus creencias- sino también la manera en que la sombra civilizadora va cubriendo la vida de estas sociedades.

Uno de los indicadores de esa *sombra* es el bautismo y el uso de los nuevos patronímicos como signos de *cristianización*. Por ejemplo, en este número se inserta una carta del padre Wenceslao Fernández escrita en San José de Koribeni, en julio de 1924.¹² En ella, da cuenta del matrimonio de Domingo con Justina, no bautizada, luego cambiada de nombre por Francisca.

En *MDP VII* (29), julio-agosto de 1925 aparecen “Los salvajes de Madre de Dios. Rasgos de su vida íntima” y “Estudios sobre etnografía y farmacopea salvaje”

12. En el Urubamba se establecieron las misiones de Chirumbía, Koribeni y Sepahua. En Madre de Dios, Cosñipata o Asunción de Santa Rosa, Santa Rosa del lago de Valencia y Pantiacolla, San Jacinto, El Pilar, San Miguel de los Mashcos, Quincemil e Iberia.

de Wenceslao Fernández. Luego, la revista *MDP* VII (31), noviembre-diciembre de 1925 sorprende con “Del salvaje como objeto de estudio” que empieza así:

La generalidad son leprosos -carachosos como dirían los loretanos-; llenos de asquerosas manchas y de otras diversas afecciones cutáneas; francas manifestaciones de la impureza de su sangre, como, por ejemplo, las variadas maneras de escrofulosis, que persisten en todas las edades, y duran toda la vida, y son hereditarias de generación en generación (Fernández, 1952: 481).

Antes se inaugura el drama íntimo “Entre salvajes Huarayos” con ocho escenas. En el mismo número VII (31), en la sección “De las misiones”, hay una curiosa observación en el sentido de que los *salvajes* -nómades e itinerantes- poseen aversión por los animales domésticos. Los *salvajes* amazónicos han rechazado muchas veces la agricultura permanente y la crianza de animales para evitar las aldeas permanentes y garantizar su permanente fisión social, características comunes en las tierras bajas americanas.

En *MDP* VIII (33), mayo-abril de 1926 se relata el bautismo y la primera comunión de la salvajita Huaraya, que nombran como Lourdes. Pio Aza publica “La aglutinación de las lenguas salvajes” en *MDP* IX (41) de 1927. En este periodo de la Revista, ya pasado el asombro, se observa un intento de sistematización de los grupos indígenas, con el utillaje conceptual de los misioneros: una sociología darwinista, una etnografía descriptiva y un relamido determinismo geográfico.

“Cosas de salvajes”, “Escenas de la vida salvaje” y “Los Salvajes machiguengas. Contribución para el estudio de las razas amazónicas” de Cenitagoya y “La tribu Huaraya”, “Gramática de las lenguas salvajes” de Pío Aza o “Un mes con los salvajes en la selva” de Fray Gerardo Fernández son una muestra del nuevo interés por la *reflexión científica*.¹³

13. Estos artículos fueron publicados en los siguientes números: *MDP* XII (61), noviembre-diciembre de 1930; *MDP* XIII (62), enero-febrero de 1931; *MDP* XIII (67), noviembre-diciembre de 1931.

Aventuras e ideales misioneros

En junio de 1927 los dominicos estrenan una *película misional* en el teatro Forero de Lima, según anotaría el diario *El Comercio*. Dicha película, en cuatro actos, sirvió de propaganda y sensibilización ante un público ubicado en las antípodas de la realidad amazónica. También tenía como objetivo recabar fondos entre la mayoría católica de la Lima de entonces.

El número de *MDP* III (12), diciembre de 1921 está dedicado a la muerte de Ramón Zubiato y Les, ocurrida el 19 de noviembre de ese año en Huacho, ciudad portuaria al norte de Lima. Dicho número tiene como telón el magnífico título de El Hombre - El explorador - El misionero - El fundador.

Efectivamente, muchas de esas cosas fue Zubiato. Fue el arquitecto de la obra dominica en la región. Sus logros religiosos fueron aquilatados por la sociedad limeña pero también por las élites regionales de Cusco y Madre de Dios. Por ejemplo, en una carta fechada el 4 de diciembre de 1911 dirigida a María Cordero, en ese momento benefactora del Comité de Propaganda Fide -que también oficiaba como nexo entre ciertas capas limeñas y el gobierno-, expresaba que en su jurisdicción de *salvajes* el balance era, por el momento, de 353 bautizados, 241 confirmados y diecisiete matrimonios.

Otro personaje importante fue José Álvarez, llamado *Apacktone* por los machcos o *Papachí* por los huarayos -términos que significan padre o protector. Exploró importantes ríos de Madre de Dios, como el Malinowski, Tahuamanu, Heath, Madre de Dios y el lago Valencia. Por lo anterior, sería reconocido por el presidente Fernando Belaúnde (1963-1968) pues su labor, en gran medida, gratificaba su vocación integradora sobre la selva.

Obviamente Álvarez representaba la excelsitud del paternalismo religioso y quizás pudo inspirar, en ese entonces, la formación de misioneros españoles en el Monasterio de Corias, en Asturias. En una España centralizada y con férreo control, los polos regionales periféricos -Navarra/ Asturias/ Extremadura/ Amazonia- se acercaban y tocaban.



Imagen 2. AIBR. Álvarez y los machcos.

Otro aspecto importante es el caso del desmembramiento familiar como secuela del colonialismo. Es decir, que la familia fuese destruida ante políticas de evangelización o reordenamiento territorial. Sucedió en América colonial. Ya la historiografía americana ha relatado el caso de los suicidios colectivos en las etapas tempranas de la colonización en los Andes, o las tragedias familiares ante el drenaje de los varones hacia la *mita* minera en Huancavelica o Potosí, referidos con animosidad por los jesuitas del siglo XVII (Vargas, 1951).

También sucedió en Sudáfrica y Australia, tal como lo ha relatado Pratt (2010). Muchas políticas coloniales, desgajaron familias enteras pues los niños fueron recluidos en albergues especiales separados de sus padres y luego *aculturados*, y una vez incorporados a la *sociedad nacional* fueron integrados a los estratos más bajos de la sociedad -como sirvientes o lacayos.

En *MDP XI* (52), mayo-junio 1929 se relata el caso de una madre que no desea separarse de su hija quien marcha a un internado en Quillabamba:

Compadre -lo soy de verdad-he oído que vas a llevar a mi hija al colegio. No la lleves, porque si no voy a tener mucha pena. Dado caso de que la lleves, yo, también me voy a ir con ella.

-‘Vete, si quieres; pero ten en cuenta que en Quillabamba no hay yuca ni plátano, y si deseas comer, tienes que comprar y tu careces de plata. ¿Además, dónde vas a vivir?’

- ‘En las madres’.

- ‘Allí no admiten mujeres casadas’.

- 'Entonces viviré en la casa de los Padres'.
- 'Menos aún, porque en la casa de los Padres no pueden vivir mujeres'.

Muchas mujeres que hacían trabajos de servidumbre en las ciudades andinas y de la costa tenían parecidas historias. Desmembramiento familiar, cambios en sus patronímicos y sumisión al mundo hegemónico. Sarasola cuando celebra un matrimonio de matsiguengas ya bautizados se refiere a la consorte criada por ellos como "*Francisca la del rostro triste*", en el caso del bautismo y la primera comunión de la salvajita huaraya agrega, ya llamada "*Lourdes*" (MDP VIII (33), marzo-abril de 1926).

La fotografía y la visualidad dominica

La Revista, casi desde sus inicios, tuvo la ventaja de incorporar en sus páginas dibujos y fotografías. Esta temprana apuesta por la visualidad tuvo dos razones básicas, la primera fue convertirla en una prueba fehaciente y *objetiva* de su actividad misionera, casi con fidelidad testifical. La segunda, que fuera una vía de comunicación visual con el público lector, un segmento que, además, podía influenciar para que eventualmente pudieran obtener ventajas institucionales y materiales para la continuación de su labor, en general.

Las fotos que formaron parte de la Revista tuvieron una connotación que otorgaba identidad y sentido, tanto para los misioneros como para los lectores; más aún en un medio en donde la prensa, en general, todavía no usaba la fotografía como parte del texto periodístico.

Pero también había una visualidad etnográfica donde se exponía al *otro* distinto. Textos visuales con significantes de muchas dimensiones. En el aparente naturalismo y deseo de otorgar fuerza expresiva mediante la imagen se traslucían obras e ideas. Así tenemos fotografías de familias y personajes, retratos de misioneros en sus chozas y con el bosque como fondo o decoración: una

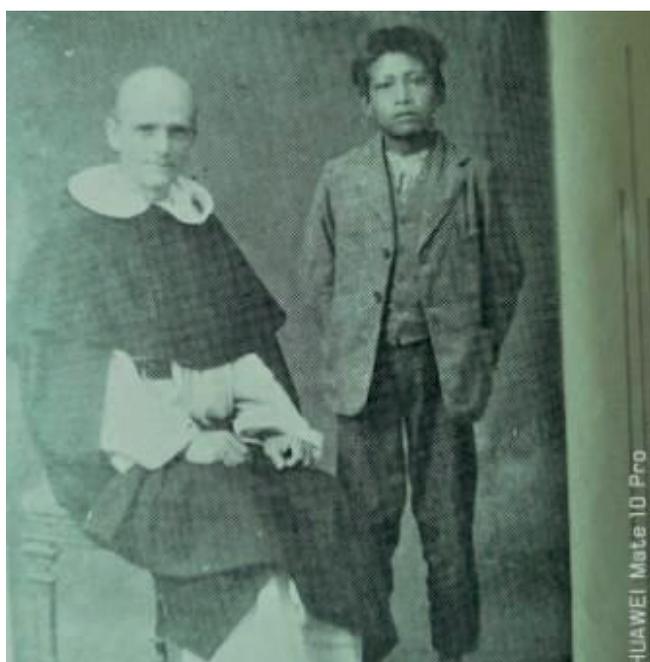


Imagen 3. AIBR. Retórica del colonialismo.

otredad recurrente pero también de poder, frente al ícono inerme y retratado (Pérez, 2016). La naturaleza y el hombre de la selva tropical fueron vistos y traducidos como caóticos, caóticos por su salvajismo, su falta de orden y normalidad -*policía* en el viejo lenguaje colonial-, por su exuberancia y descontrol que estaban a la espera de un encorsetamiento.

Es en ese escenario que el trabajo misionero aparece, en contraposición, como ordenador; la irrupción visual de ese orden -capillas, sacerdotes, monjas, exploradores, niños domesticados- concede eficacia y tranquilidad al lector visual. Como en el sueño donde el despertar abrupto revela una realidad tranquilizadora que bloquea lo real -el otro-, un despertar que se convierte en el sueño permanente que encubre lo que no queremos explorar o saber y está a punto de convertirse en una pesadilla.

Conclusiones

En este artículo hemos intentado demostrar que en un periodo escogido, que va desde su fundación en 1919 hasta 1940, la revista *Misiones Dominicanas del Perú* representa la voz, la narrativa y las imágenes de una etapa de evangelización tardía en la Amazonia sureste del Perú.

A través de sus páginas, hemos intentado clasificar esos discursos e imágenes en tres rubros generales: la naturaleza, la cultura y la sociedad amazónicas y los valores misioneros. El primero, se refiere a la mirada ambivalente del paisaje y el territorio selváticos. De un lado, se exaltaba la exuberancia y la belleza indómita del paisaje tropical; del otro, su dificultad y peligro para domeñarla. Ambas referencias estaban unidas por la certeza de lo prístino y lo pre-cultural. La primera estuvo vinculada a imágenes *edénicas*, a partir de las cuales la Amazonia fue vista y narrada como el paraíso perdido o la tierra de la abundancia. Sin embargo, en este periodo de exploración y conquista hubo más bien un discurso ambivalente; mientras, por un lado, se exaltaba su naturaleza original -el primer encuentro *maravillado* lo ha llamado Marcone (1999)-, por el otro, se hacía alusión a su geografía "salvaje", "bárbara" (Plasencia, 2007: 414).

No está de más decir que en los primeros años de publicada la Revista, el hombre selvático era parte de ese paisaje; aspecto que, por lo demás, fue común en el razonamiento colonial (Marcone, 1999; Said, 2003; Pratt, 2010). Posteriormente la descripción del paisaje y el territorio cede también al interés clasificatorio. Aparecen artículos sobre la flora, la fauna o referidos a la descripción del curso y la utilidad de los ríos -como ocurre con la serie de 1922.

La sociedad y la cultura amazónicas como sujetos y objetos de evangelización, fueron aún más contradictorias. Las miradas estaban sujetas y sopesadas por las dificultades o facilidades para su aculturación.

En general eran descritas como *salvajes* y aunque este era un término sin las connotaciones de hoy -pues la antropología británica lo utilizó hasta la segunda guerra mundial-, ese estado de primitivismo estaba graduado. Una situación muy distinta era lidiar con sociedades organizadas y, en cierto modo, sedentarizadas como las matsinguengas del piedemonte amazónico y otra con grupos étnicos nómades, con economías recolectoras y hechas para la guerra, en el sentido que Clastres (2001: 205) les otorga,¹⁴ como los huarayo, los machcoso y los amahuacas de la selva baja.¹⁵

14. Según Clastres (2001: 215): "el ser social primitivo se funda íntegramente en la guerra, la sociedad primitiva no puede subsistir sin ella".

15. En la revista se registran quince grupos etnolingüísticos: huarayos, arajairis, toyeris, culinas, chamas, iñaparis, cocamas, amahuacas, campas, huitotos, santarosinos, marunkiaris, amarakairis, cabiñas y kugapakoris, distribuidos en aproximadamente veinte cuencas y sub-cuencas hidrográficas de la entonces provincia apostólica de Urubamba y Madre de Dios. Esto plantea algunas cuestiones: hoy, la etnología amazónica los ha clasificado con indicadores más precisos y, por lo tanto, ha fusionado o renombrado a muchos de estos grupos -la mayoría de las veces con sus etnónimos. Por su parte, fueron los misioneros quienes bautizaron a su manera y capricho a estas sociedades a lo largo y ancho de América; sólo esto nos llevaría a relacionar los problemas que conlleva la clasificación social, la cartografía y el colonialismo.

Conforme avanzaba la labor misionera y se constatan los avances del Estado por articular esa porción selvática al territorio peruano, crecía el interés por entender -es decir, clasificar y describir- a las sociedades originarias. Sobre todo aquellas que eran más numerosas, más sedentarias y menos dóciles ante la arremetida dominica. La formación de haciendas de selva alta y la labor inhumana de caucheros, buscadores de oro y de fortuna -amparados muchas veces por las autoridades regionales y los propios misioneros- contribuyeron también a atraer a los matsingungas a las misiones.

Santa Ana, Quillabamba o Koribeni en el Cusco y luego el puerto de Madre de Dios serán la prueba de la evolución de este proceso. En esta etapa de curiosidad sistemática es que se van desplazando conceptos, cómo "miserables", "sarnositos", "ociosos" "infelices" o "lujuriosos", para dar paso al parentesco, la lengua y la religión de los arawak.¹⁶ Aquí ya aparecen en su narrativa, conceptos como *cosmología*, *ateísmo* o los logros en sus técnicas de pesca, caza o agricultura.

16. Ver "Del salvaje como objeto de estudio" en MDP VII (31), noviembre-diciembre de 1925.

Es la gran etapa del paternalismo, del "no discriminador con prejuicios" al que apuntaba Robert Merton (en Rodríguez, 2001: 77-78). Esto representaba no sólo el *aggiornamento* de las misiones, el reconocimiento del poder político a su labor sino también los cambios de la iglesia, en general, y la pugna entre órdenes religiosas -los agustinos de Loreto y los franciscanos de Ocopa- que también competían por las almas amazónicas.

17. Este dominico recopiló importantes mitos de la cuenca del Urubamba y es citado por etnólogos contemporáneos como Gerhard Baer (1994) o Dollfus y Renard-Casevitz (1988).

Es aquí cuando surgen los dominicos más lúcidos como Pío Aza, Vicente Cenitagoya y Secundino García.¹⁷ Son pioneros de la etnografía y la lingüística que influirán no sólo en la futura sociología de la región sino también en los propios dominicos, ya iluminados a partir de la segunda mitad del siglo XX por Juan XXIII, Paulo VI y una visión plural de América Latina y de su legado original.

18. En MDP V (17), julio de 1923 Aza publica "Orígenes de las tribus selváticas del Amazonas", donde plantea que "los primitivos pobladores de los Andes hayan procedido del Amazonas". En 1927 se adentra en la filología con "La aglutinación de las lenguas salvajes", en 1930 termina "La tribu Huaraya".

Aza, publicará diversos estudios sobre los machiguengas y los huarayos¹⁸ Cenitagoya lo hará con "Los salvajes machiguengas. Contribución para el estudio de las razas amazónicas".¹⁹ Wenceslao Fernández (1952) publicará finalmente en España *Cincuenta años en la selva amazónica*, libro donde recopila todos sus artículos escritos en la revista MDP.

19. Este ensayo aparece por primera vez en 1931, MDP XIII, posteriormente es publicado como libro junto a otros ensayos del autor (Cenitagoya, 1943).

La imagen que construyeron los dominicos de sí mismos fue para su consumo en regiones adyacentes a su labor, para las autoridades nacionales de Lima y también para los empresarios piadosos que fueron útiles para su financiamiento. Este aspecto tratado en nuestro artículo, se compagina con los otros dos. El éxito de las exploraciones geográficas y el control de las poblaciones evangelizadas se explican por el heroísmo de las misiones, literatura tan antigua como los propios evangelios.

Así como algunos han planteado que la religión recibida en América sólo puede explicarse por las características peculiares del catolicismo español de la contrarreforma -como lo ha relatado Julio Caro Baroja (1985)- que derivó en su barroquismo y la vuelta del milagro; del mismo modo nos puede explicar el carácter de la evangelización tardía en el Perú.

El nacionalismo español -monárquico y católico- había destilado las ideas del heroísmo español. El de la reconquista, el de la construcción de un Imperio y su noción de particularidad. Características que serán el insumo de la *Generación del 98*, con una mirada contradictoria entre tradicionalismo -la

Castilla inmutable, el folklore regional- y modernidad -el krausismo, el liberalismo y el republicanismo- en un contexto particularmente sensible para los españoles, como fue la pérdida de Cuba y las islas Filipinas (Fox, 1998).

Este corpus ideológico no fue ajeno a los dominicos españoles que llegaron a la selva peruana. Como misioneros eran depositarios del estoicismo y la frugalidad, también del sacrificio y el heroísmo. Eso explica las palabras exultantes ante la desaparición de Fray Manuel García y García “muerto por los salvajes Huarayos el 3 de marzo de 1926”. Explica también su abierto apoyo a los *nacionales* en el curso de la guerra civil española (1936-1939) y luego su adhesión al régimen franquista.

En resumen, postulamos que la presencia dominica en la selva sur, como la franciscana en la central sirvió para ordenar el territorio y para que luego el Estado permita su poblamiento con colonos criollos y andinos;²⁰ ubicando a las naciones originarias en un rol subalterno en la nueva estructura social de las ciudades y los pueblos que se iban formando.

También fue útil para reproducir un discurso civilizatorio en una región declarada como frontera abierta y con una ciudad próxima -el Cusco- que era la sede de una élite con cierto poder regional. Cuando termina el periodo estudiado en nuestro artículo, no solo hay un giro en el seno de la iglesia católica sino también una emergencia de fuerzas políticas que cuestionarán las bases y el legado construido en esa región: el aprismo y el comunismo. Estos partidos políticos elegirán ese territorio, que tanto costó a los misioneros dominicos, y pronto lo convertirán en un campo revolucionario: el valle de La Convención.

20. Esta ruta tuvo, en forma resumida, cuatro pasos concurrentes y mutuamente influenciados: las exploraciones geográficas, la delimitación y defensa de las fronteras con Brasil y Bolivia, establecer nexos de comunicación y navegabilidad y fomentar la inmigración colona.

Agradecimientos

Queremos agradecer al personal de las bibliotecas de la Pontificia Universidad Católica del Perú, del Instituto Riva-Agüero, la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y, sobre todo, del Centro Cultural Pio Aza de la ciudad de Lima.

Bibliografía

- » Abarca, R. (2011). Trascendencia histórica de la migración al valle de Quillabamba y Cocabambilla entre 1750 y 1918. *Estudios amazónicos* (9) enero-diciembre: 113-145.
- » Acosta, A. (2014). “Religiosos, doctrinas y excedente económico indígena en el Perú a comienzos del siglo XVII” en Domínguez, N. (comp.); *Prácticas Coloniales de la Iglesia en el Perú, siglos XVI-XVII*: 127-16. Sevilla, Aconcagua.
- » Alberro, S. (1981). *La actividad del Santo Oficio de la Inquisición en Nueva España 1571-1700*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).
- » Amich, J. (1988). *Historia de las Misiones del Convento de Santa Rosa de Ocopa*. Iquitos, Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (CETA). (Edición crítica e introducción de Julián Heras).
- » Baer, J. (1994). *Cosmología y chamanismo matsiguenga (Perú oriental)*. Quito, Abya-Yala.
- » Basadre, J. (1968). *Historia de la República del Perú*. Tomo II. Lima, Editorial Universitaria.
- » Bataillon, M. (1976). “La herejía de Fray Francisco de la Cruz y la reacción antilascasiana” en Bataillon, M. (ed.); *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas: 353-367*. Barcelona, Península.
- » Bonfil Batalla, G. (1972). *El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial*. *Anales de Antropología* 9: 105-124.
- » Brisseau, J. (1981). *Le Cuzco Dans Sa Région. Etude d l' influencé d'une ville andine*. Bordeaux/Lima, Centre de Etudes de Géographie Tropicale/ Travux del Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) XVI.
- » Caro Baroja, J. (1985). *Las formas complejas de la vida religiosa (siglos XVI y XVII)*. Madrid, Sarpe.
- » Clastres, P. (2001). *Investigaciones en Antropología Política*. Barcelona, Gedisa
- » Castañeda, P. (1983). *Las memorias del Padre Silva sobre la predicación pacífica y los Repartimientos*. Colección *Tierra nueva e cielo nuevo*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC)/ Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.
- » Dollfus, O y F. M. Renard Casevitz (1988). Geografía de algunos mitos y creencias: espacios simbólicos y realidades geográficas de los machiguengas del Alto- Urubamba. *Amazonia Peruana* 8 (16): 7-40.
- » Encinas, J. A. (1969). *Ensayo de una escuela nueva en el Perú*. Lima, Universo.
- » Esponera, A. y J. B. Lasségue (1991). *El corte en la roca. Memorias de los dominicos en América (siglos XVI-XX)*. Cusco, Centro Bartolomé de las Casas (CBC).
- » Fernández, W. (1952). *Cincuenta años en la Selva Amazónica*. Madrid, Juan Bravo.
- » Fox, I. (1998). *La invención de España*. Madrid, Cátedra.
- » Fry, C. (1889). *La Gran Región de los Bosques o Ríos Peruanos navegables: Urubamba, Ucayali, Amazonas, Pachitea y Palcazu*. *Diario de Viajes y Exploraciones, 1886, 1887 y 1888*. Lima, Imprenta de Benito Gil.
- » García, P. (1998). *Fronteras, colonización y mano de obra indígena en la Amazonía andina (siglos XIX-XX)*. Lima, PUCP/ Universitat de Barcelona.
- » Glave, L. M. (1980). Problemas para el estudio de la historia regional: el caso del Cuzco. *Allpanchis* 16:131-164.

- » Hampe, T. (1997). Cristianización y religiosidad en el Perú colonial. *Anthropologica* 15: 338-354.
- » Hermosa, W. (1986). *Tribus selvícolas y misiones jesuitas y franciscanas en Bolivia*. La Paz, Amigos del Libro.
- » Karsten, R. (1955). Los Indios Shipibo del río Ucayali. *Revista del Museo Nacional* 24: 154-173.
- » La Serna, J.C. (2012). *Misiones, modernidad y civilización de los campos. Historia de la presencia adventista entre los asháninkas de la selva central peruana (1920-1948)*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM).
- » Lopes de Carvalho, F. (2016). Estrategias de conversión y modos indígenas de apropiación del cristianismo en las misiones jesuíticas de Maynas 1638-1767. *Anuario de Estudios Americanos* 73 (1): 99-132.
- » Ludescher, M. (2000-2001). Instituciones y prácticas coloniales en la Amazonia peruana: pasado y presente. *Indiana* 17-18: 313-359.
- » Marcone, J. (1999). Nuevos descubrimientos del Gran Río Amazonas: la “novela de la selva” y la crítica del imaginario de la Amazonia. *Estudios* 8 (16): 29-140.
- » Marzal, M. (1983). *La transformación religiosa peruana*. Lima, PUCP.
- » Marzal, M. (coord.) (1991). *El rostro indio de Dios*. Lima, PUCP.
- » Marzal, M. y S. Negro (coords.) (1999). *Un reino en la frontera: misiones jesuitas en la América colonial*. Lima, PUCP/ Abya-Yala.
- » Mörner, M. (1978). *Perfil de la sociedad rural del Cuzco a fines de la colonia*. Lima, Universidad del Pacífico.
- » Nalvarte, J. C. (2019). Representación de la guerra civil española por la prensa escrita arequipeña (1936-1939). *HISTOrelo. Revista de historia regional y local* 11 (21): 173-210.
- » Núñez, H. (2008). “Presencia protestante en el altiplano peruano. Puno, 1898-1915. El caso de los Adventistas del Séptimo Día: actores y conflictos”. Tesis de licenciatura en Antropología. Perú, UNMSM.
- » Palma, R. ([1897] 1958). “Anales de la Inquisición de Lima” en Palma, R. *Tradiciones Peruanas IV*: 295-387. Buenos Aires, Editorial Codex/ Central Peruana de Publicaciones.
- » Pastor, B. (1983). *El discurso narrativo de la conquista de América*. La Habana, Casa de las Américas.
- » Pérez I. (1986). *Bartolomé de las Casas en el Perú, 1531-1573*. Cusco, CBC.
- » Pérez, A. C. (2016). Fotografías y Misiones: los informes de misión como performance civilizatorio. *Maguare* 30 (1):103-139.
- » Plasencia, R. (2007). Turismo y re-creación étnica en la selva peruana. *Investigaciones Sociales* 18: 40-430.
- » Pratt, M. L. (2010). *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. México, Fondo de Cultura Económica (FCE).
- » Richter, F. OFM (1995). *Presencia franciscana en el Perú en los siglos XVI al XX*. Lima, Editorial Salesiana. (2 Vols).
- » Santo Tomas, D. de ([1560] 1995). *Grammatica o arte de la lengua general de los Indios de los Reynos del Perú*. Cuzco, CBC. (Estudio introductorio y notas de R. Cerrón-Palomino).
- » Serra Pfenning, I. (2017). “Los ‘matsingenka’ y el legado pastoral, antropológico y cultural de los dominicos en el sur-peruano” en Pérez, D. (ed.); *La Traducción en la Orden de los Predicadores 2. Lengua, Lexicografía y Misión*: 289-303. Granada, Comares.

- » Soria, J. M. (1998). *Entre tribus amazónicas. La aventura misionera del P. José Álvarez OP (1890-1970)*. Salamanca, San Esteban.
- » Said, E. W. (2003). *Orientalismo*. Barcelona, De bolsillo.
- » Van Kessel, J. (2008). *Holocausto al progreso. Los aymaras de Tarapacá*. Amsterdam, CEDLA.
- » Vargas, R. (1951). Pareceres jurídicos en asuntos de Indias. *Revista de Derecho de la Universidad Católica* s/n: 5-90.
- » Vidal, H. (1958). *Visión del Cusco*. Cusco, Garcilaso.