

ANALES DEL MUSEO DE AMÉRICA

XV/2007



Artículo

Jesuitas, omaguas,
yurimaguas y la guerra
hispano-lusa por el Alto
Amazonas.

Para un posible guión
alternativo de “La misión”

Francisco Javier Ullán de la Rosa

Jesuitas, omaguas, yurimaguas y la guerra hispano-lusa por el Alto Amazonas. Para un posible guión alternativo de "La misión"

Francisco Javier Ullán de la Rosa

Área de Antropología del

Departamento de Humanidades

Contemporáneas

Universidad de Alicante

OUCEI I H CH E I G ET OCEI E I E-VÁ

Jesuits, omaguas, yurimaguas and the spanish-portuguese war in the Upper Amazon. A possible alternative script for The mission

Resumen

Como parte de su estrategia de colonización la Monarquía Hispánica concedió a la Compañía de Jesús vastísimos territorios por toda América. Historiografía y cine, con superproducciones como "La misión", han centrado especialmente su atención sobre las misiones del Paraguay y dejado en penumbra al resto. El artículo pretende corregir ese desequilibrio ofreciendo un análisis de las reducciones altoamazónicas así como desmontar la visión romántica de la reducción jesuítica creada por la historiografía nacional paraguaya y películas como la citada. La reducción era un instrumento de aculturación planificada que ejerció una fuerte violencia simbólica y física sobre las sociedades indígenas. El artículo se ocupa del caso concreto de las reducciones de indios omaguas y yurimaguas, haciendo notar los paralelismos y divergencias entre los casos altoamazónico y paraguayo: dos regiones fronterizas atrapadas en una guerra de expansión imperial entre España y Portugal a principios del siglo XVIII, que marcó los destinos de misioneros e indios. En definitiva, información para escribir un guión alternativo para otra "La misión".

Palabras clave: Alto Amazonas, reducciones jesuíticas, omaguas, yurimaguas, indios, aculturación.

Abstract

As part of its colonization strategy, the Spanish crown handed vast tracts of land across the American continent to the Jesuits. Historiography and cinema, with

blockbusters such as *The Mission*, have spotlighted Paraguayan missions, ignoring the rest. This paper aims to remedy that bias with an analysis of the *reducciones* in the Upper Amazon. It also purposes to unveil the romantic image of the Jesuit *reducción* created by Paraguayan national historiography and Hollywood films. The *reducción* was an instrument of programmed acculturation that exerted fierce symbolic and physical violence on native America communities. The paper focuses on the specific case of the *reducciones* among the Omagua and Yurimagua peoples, highlighting the parallels and differences between developments in the Upper Amazon and Paraguay: two frontier regions engulfed in an imperialistic war of expansion between Spain and Portugal in the early 18th century that sealed the fate of missionaries and native peoples alike. In short, the study provides material for an alternative script for another version of *The Mission*.

Key words: Upper Amazon, Jesuit *reducciones*, Omagua, Yurimagua, native Americans, acculturation.

I. Introducción Para un guión alternativo a "La misión"

Si existe una forma de expresión contemporánea con la capacidad de convertir un lejano acontecimiento histórico en icono de la cultura de masas de hoy esa es sin duda el cine. Y si preguntáramos a un ciudadano de a pie cualquiera qué imágenes le vienen automáticamente a la mente al oír la asociación de palabras "genocidio" "indios" y "jesuitas" no hay

duda de que una buena proporción de ellos respondería evocando los fotogramas finales de "La misión": Robert de Niro acribillado por los soldados españoles, la pacífica procesión de indios convertidos, encabezados por el espiritual Jeremy Irons, bombardeados sin piedad por los cañones del materialismo imperialista que sacrifica credo y compatriotas en aras de la razón de Estado. El film, rodado en el Chocó colombiano con indios emberás, y convertido en película de culto para los indigenistas *new age* contaba la historia de una parte de las reducciones jesuitas del Paraguay, hoy en el estado brasileño de Rio Grande do Sul, que pasaron a manos portuguesas en virtud de un intercambio territorial entre las dos Coronas que obligaba a dismantelar las misiones, pacto firmado en Madrid, para el que no se había contado con la opinión de los indígenas, ni de sus sotanudos protectores, que prefirieron hacer frente a las tropas coloniales, a la deportación de las que consideraban sus tierras y su misión apostólica. ¿Victoria del espíritu sobre la materia (indios y misioneros prefieren morir que renunciar a sus ideales) o de la materia sobre el espíritu (indios y misioneros acaban, en efecto, muriendo y tierras y misiones conquistadas para hacer de ellas asentamientos portugueses)?

La historia de las reducciones jesuitas en las tierras tropicales de Sudamérica (nombre con el que los propios misioneros denominaban a sus fundaciones misionales) es, por supuesto, mucho más compleja de lo que una película pueda contar. Las misiones jesuitas del Paraguay son quizá las más conocidas, en parte gracias a la propia película, y en parte a que en ellas los misioneros consiguieron llevar a cabo con mucha mayor eficacia que en otros lugares sus planes de transformación cultural de los indígenas. Lo cierto es que la corona española concedió, a la orden ignaciana, tres grandes territorios de misión en el subcontinente sudamericano en régimen de exclusividad, el del Paraguay era uno, los otros los constituían los llanos de Moxos y Chiquitos, en la actual Amazonia boliviana y el inmenso territorio que comprendía la cuenca alta del Amazonas, que en época colonial se conocía como Provincia de Mainas. Además de esto los jesuitas también fundaron numerosas reducciones en Brasil. Este artículo quiere rescatar para el público la historia de las misiones jesuitas de Mainas, que no han tenido hasta ahora la suerte de ser bendecidas por la mano

"iconogénica" de Hollywood, pero con la cual bien podría escribirse un guión alternativo para una nueva "La Misión". Como en aquella historia que narra el film, también en el Alto Amazonas, a principios del siglo XVIII, los indios y los jesuitas llegados para enseñarles el "camino de la verdad" se vieron inmersos en la compleja malla de intereses cruzados de los dos imperios coloniales y de sus oligarquías. Como en aquella, también el resultado fue la expulsión de los religiosos y el genocidio de las poblaciones indígenas. Un drama quizá bastante sumergido y olvidado en la avalancha de historias sobre genocidios a la que asistimos hoy día, pero que se inscribe en el marco de unos acontecimientos de consecuencias fundamentales para la historia de América Latina: la constitución de Brasil como gigante del continente, al apropiarse, en detrimento de las misiones jesuitas españolas, las tres cuartas partes de la Cuenca Amazónica. Como en aquella "La misión", nuestro guión alternativo relata una ganancia territorial de los portugueses, cien veces más importante, sin embargo, que la primera, lo que en nuestra opinión la convierte en un hecho de mayor entidad que merece justamente ser destacado en la historia latinoamericana.

II. El contexto histórico de las misiones jesuitas en la Cuenca del Amazonas. Los distintos agentes coloniales y sus conflictos de intereses

Descubierto en 1499, explorado por expediciones como la de Orellana y la de Ursúa, que buscaban entre sus aguas el ensueño de Eldorado, la colonización del río Amazonas y los inmensos territorios de su cuenca fluvial sólo comienza, tímidamente y a partir de sus extremos, hacia finales del siglo XVI. El establecimiento de asentamientos estables y colonias de explotación en la ceja de selva andina y en la desembocadura del Amazonas y costa de Pará y Maranhao, desde principios del XVII, inauguró una nueva situación histórica en la región de consecuencias dramáticas para las sociedades indígenas. La cuenca entera del Amazonas, iba a ser paulatina e inexorablemente fagocitada por la avidez del sistema económico mercantilista que ya se perfilaba como el embrión de la economía-mundo capitalista, de la cual la región pasaba ahora a ser periferia (Wallerstein 1979).

Disipadas las fiebres caliginosas de la

conquista de Eldorado, que habían sido el motor de las primeras expediciones europeas en el siglo XVI, los europeos se dieron cuenta al fin de que la verdadera riqueza del Amazonas se encontraba en otros factores: en su explotación agrícola y selvícola, por un lado, y en su reserva de mano de obra servil para las haciendas, por otro. Esta última constatación es clave para entender el conjunto de los procesos históricos que operaron sobre la gran mayoría de los pueblos amazónicos hasta bien entrado el siglo XX. Como bien hace notar Pacheco de Oliveira, "*a história do Amazonas é menos um processo de ocupação territorial do que uma incorporação gradativa de mão-de-obra indígena a de sua capacidade produtiva aos diferentes empreendimentos da história do Brasil Colonial e pós-colonial*" (Pacheco 1988: 8).

El mismo argumento que hace Pacheco para el Brasil colonial es válido para la región controlada por España, aunque con algunas variantes. Mientras los asentamientos portugueses de la desembocadura del Amazonas eran colonias de plantación, destinadas a la producción de tabaco y azúcar principalmente, el interés de los españoles por la región era básicamente su fuente de mano de obra fresca para las minas de oro y plata de la zona andina. En cualquier caso, el Amazonas asistía al amanecer de un sistema económico y social basado en la reducción de las poblaciones indígenas al estado de servidumbre.

La situación histórica cuyo nacimiento se vislumbra en la primera mitad del XVII, tiene, pues, en los colonos esclavistas de Belem do Pará, Sao Luis do Maranhao y los encomenderos españoles de la ceja de selva uno de sus protagonistas principales, pero no el único. Como todos los sistemas sociales, el del mercantilismo esclavista también generó ideologías y agentes contradictorios y opuestos al sistema. En la región este vendría constituido por el agente religioso representado por la Compañía de Jesús, cuyos objetivos evangelizadores hacia los indígenas entraban en franca contradicción con el maquiavelismo economicista de los colonos.

El siglo XVII y la primera mitad del XVIII habían de presenciar una lucha encarnizada entre ambos agentes por el control del apreciado recurso humano indígena, cada uno empeñado en ganárselo para sus propios objetivos imperialistas: imperialismo económico el de los unos, empeñados en explotarlos y redu-

cirlos a esclavitud o servidumbre, imperialismo espiritual el de los otros, determinados a convertirlos al cristianismo y a la cultura occidental incluso por la fuerza, ("*ad ecclesiam et vitam civilem esse reducti*" (Grohs 1974: 17)), pues no otra cosa eran las reducciones sino campos de concentración donde efectuar una aculturación completa, una reeducación cultural, de las poblaciones indígenas por medio de diferentes mecanismos: desestructuración de la organización social indígena a través de la mezcla de grupos étnicos, descabezamiento de sus liderazgos políticos, sometimiento a una dura disciplina de trabajo y catequización, represión psicológica e incluso física de las prácticas culturales indígenas (desnudez, poligamia, ritos de paso, chamanismo), campañas propagandísticas de desacreditación de sus pilares culturales, como los chamanes, ruptura de la solidaridad generacional al hacer de los niños, más fácilmente "aculturables" por los misioneros, delatores y represores de las pautas culturales de los padres, etc. Es importante señalar que los religiosos no formaron en ningún momento un frente común antiesclavista en el Amazonas. A lo largo de todo el río los jesuitas fueron los únicos que enarbolaron con verdadera energía la bandera antiesclavista, muchas veces incluso en contra de las autoridades, mientras otras órdenes, como los carmelitas, se ofrecían a la dócil connivencia con los colonos y las disposiciones reales, sirviendo de legitimadores del sistema de explotación. En el fondo de esta desunión tan poco cristiana estaba la competencia entre órdenes por ganar espacios misionales. Una realidad la de nuestro guión alternativo, en suma, bastante distinta de la imagen idealizada y edulcorada del misionero representada por Jeremy Irons en "La misión".

Cogidos entre dos fuegos, y como tercer agente colonial de la situación histórica, se encontraban los Estados. Presionados, por un lado, por el imperativo moral de hacer cumplir las leyes que protegían a los indios y que emanaban de los principios cristianos que eran la esencia ideológica de sus monarquías, y, empujados, por otro, por las demandas de unos colonos cuya lejanía los hacía proclives a la secesión y cuyas haciendas reportaban grandes beneficios a las arcas públicas, los Estados oscilaron a lo largo del tiempo entre el apoyo a los jesuitas o a los dueños de esclavos. Y en el Amazonas portugués los primeros acabarían finalmente por perder la partida en favor

de órdenes menos beligerantes. Por otro lado, ambos imperios se enfrentaban entre sí, aunque con mayor interés por parte de Portugal, por el control de la cuenca del Amazonas, utilizando, ante los escasos recursos militares con que contaban, a las órdenes religiosas y a los esclavistas como agentes de penetración.

Las víctimas estructurales del sistema iban a ser, en cualquiera de los casos, las sociedades indígenas, que, en distintos grados, serían subordinadas al mismo en situación de inferioridad, de pérdida de autonomía y, en muchos ocasiones, de explotación y esclavización. Su capacidad de resistencia a la dominación se mostró, en general, baja, desempeñando un papel más bien pasivo que activo en el proceso histórico. De su trabajo forzado se obtendría la plusvalía que haría viable la rentabilidad del sistema (Pacheco de Oliveira 1977).

El factor trabajo indígena era, pues, la pieza clave que sustentaba al sistema colonial pero también la que generaba sus contradicciones: la drástica reducción de la población indígena por la dureza de las corbeas impuestas, la brutalidad de las expediciones de captura, las guerras intertribales azuzadas por el comercio de esclavos en el que se embarcaron los propios nativos, y las enfermedades epidémicas traídas por los europeos convierten el factor trabajo en el punto vulnerable de la expansión económica, manteniéndose en todo momento un desequilibrio deficitario entre el ritmo de nuevos apresamientos y las necesidades de los colonos, de los religiosos y del Estado que lógicamente había de crear tensiones entre ellos. La escasez de mano de obra indígena, la necesidad de conseguirla y de asegurarla frente a los competidores, es indudablemente el motor impulsor que aceleró la penetración europea en la cuenca interior del Amazonas. En este sentido los jesuitas, con su política de reducciones masivas de la población indígena, no podían sino ser un freno a la expansión económica de la zona y se enfrentaron a los intereses de los propietarios esclavistas.

III. Los jesuitas y la penetración española en el Alto Amazonas por qué la provincia de Mainas no fue el Paraguay

Hacia 1580, la colonización y evangelización del Alto Amazonas cercano a los Andes, conocido como la Provincia de

Mainas, había repartido ya 71 encomiendas entre los vecinos de las recién fundadas ciudades de la ceja de selva limítrofe con la llanura amazónica: Borja, Valladolid, Loyola, Santiago de las Montañas y Santa María de Nieva, con unos 22.270 indios (Santos 1980: 158), pero el duro trabajo en las minas de oro produjo muy pronto reducciones alarmantes de la población y obligó a los encomenderos desde finales del siglo XVI a realizar correrías entre los asentamientos de indígenas no reducidos para proveerse de trabajadores. Estas correrías continuaron a todo lo largo del siglo XVII a pesar de las numerosas Cédulas Reales que las prohibían, y a pesar de la instalación de los jesuitas en Mainas, que se inicia en 1638.

Inicialmente, los indígenas tomaron dos posturas diferentes ante la penetración de los españoles. Los directamente afectados por las incursiones esclavistas reaccionaron militarmente mientras los más alejados de la acción de los europeos, como los omagua y yurimagua, en los que se centra este artículo, se embarcaron en el tráfico de esclavos a cambio de herramientas de hierro occidentales, tecnología muy apreciada entre los indígenas, pues facilitaba sensiblemente las tareas agrícolas y daba a sus poseedores una estimable ventaja militar sobre sus vecinos. La entrada de las sociedades indígenas en el aprovisionamiento de esclavos para los colonos europeos generó una espiral autodestructiva entre las mismas, que se desangraron entre sí en lugar de presentar un frente unido contra la penetración colonial. Cuando los jesuitas llegaron a Mainas los indios pudieron optar por una tercera alternativa: la de acogerse bajo su protección, reduciéndose en misiones para escapar así de las incursiones de los encomenderos. Omaguas y yurimaguas se acogerían a esta solución cuando la sed inagotable del sistema esclavista les hiciera pasar de cazadores a cazados.

Sin embargo, la tierra era demasiado hostil y lejana para los encomenderos. Después de la destrucción de Borja por una de las pocas reacciones militares indígenas a la penetración española, esta iba a dejarse al ímpetu evangelizador de los misioneros. La Corona española iba a aparcar *sine die* cualquier tipo de plan de ocupación y colonización civil de la Amazonia concediendo en cambio grandes prerrogativas y autonomía a la Compañía de Jesús para reducir indios en vastas áreas del interior del continente.

Paraguay fue una de ellas, fundándose allí la primera reducción en 1608, y el Alto Amazonas, la Provincia de Mainas, sería la segunda.

Esta postura de apoyo de la corona española a la empresa jesuitica contrasta con la mucho más dubitativa de los monarcas portugueses, que siempre dieron bandazos entre su respaldo al partido esclavista de los hacendados o a la Compañía de Jesús y la protección a los indios. Robin Furneaux quiere hacernos entender que esta diferencia de actitud entre ambas coronas, no radica en un desentendimiento de los monarcas portugueses por las condiciones de los indígenas, sino en el hecho de que la mano de Madrid se hacía notar más pesadamente sobre sus posesiones extranjeras de lo que lo hacía la de Lisboa (Furneaux 1970: 56). Pero esta explicación es un tanto simplista y olvida factores como las diferentes características morfológicas y posición geopolítica de ambos imperios. España, tras su periodo de máximo esplendor y expansión del siglo XVI, entraba a partir de 1640 en franca decadencia: Desangrada por las interminables guerras europeas de las que saldría derrotada, asediada en multitud de frentes, y con un territorio dilatadísimo, aún a medio colonizar, para cuya defensa no disponía de recursos humanos y materiales suficientes, desde esa misma fecha ha de añadir a los tradicionales enemigos que la asedian en América uno más a la espalda de sus colonias, el Brasil de la corona portuguesa. El respaldo otorgado a los jesuitas por la corona española, sólo puede ser entendido dentro de una estrategia política de contención del expansionismo portugués, con los medios que en aquel momento estaban a su alcance. Tan sólo es necesario observar qué zonas del continente le fueron entregadas a la Compañía para darse cuenta de que, las razones que subyacen a esta decisión son de índole estratégica: las vulnerables llanuras del Chaco, amenazadas seriamente por las incursiones de las *bandeiras paulistas* y el Alto Amazonas, por cuyo curso de fácil navegación comenzaban a internarse las *tropas de resgate* desde Belem do Pará y Sao Luis. Por otra parte, las características del territorio andino controlado por España, con densidades de población indígena relativamente altas, hacían mucho más fácil para el Estado vencer la presión de los encomenderos a la instalación de los jesuitas mientras, por el contrario, las bajas densidades de población del territorio brasileño y ama-

zónico colocaron a los colonos portugueses ante un déficit mucho más acusado de mano de obra y la presión en contra de las reducciones fue, por tanto, mucho más encarnizada en las colonias lusitanas.

La elección de los jesuitas como peones de avanzada del imperio español y muro de contención frente a los portugueses en menoscabo de otras órdenes se debió sin duda a las características singulares de esa Compañía fundada por un ex-soldado: su ardoroso ímpetu misionero, su poderío económico, su eficiente organización ya probada en la reconquista católica de Europa, organización que emanaba de su estructura jerárquica y disciplina de inspiración militar. Los jesuitas se consideraban a sí mismos "soldados de Cristo", y a fe que desempeñaron una función en la práctica militar para la Corona española. En el Paraguay y Bolivia, los jesuitas organizaron militarmente a los guaraníes y lograron contener con éxito los avances de los paulistas. La pérdida de aquellas misiones, que relata la película, se debió de hecho a un intercambio territorial pactado entre las dos coronas y no a una conquista bélica. En el Alto Amazonas, mucho más escasos de recursos humanos y con menor adhesión de las poblaciones indígenas, los jesuitas serían expulsados con la fuerza de las armas.

La política diseñada por la Compañía para ambos territorios era en teoría la misma, pero las circunstancias históricas previas marcaron diferencias en la evolución de ambas evangelizaciones. Mientras que el Paraguay era un territorio "virgen" a la llegada de los jesuitas, un territorio a evangelizar *ex novo*, el Alto Amazonas llevaba experimentando más de treinta años de conflicto entre colonos blancos esclavistas y tribus indígenas víctimas de sus correrías. En consecuencia, mientras en el immaculado Paraguay la evangelización fue fácil, pacífica y duradera y no se permitió la entrada a ningún europeo o representante de la Corona, civil o militar, en Mainas la hostilidad generada en los indios ante cualquier tipo de penetración europea, obligó a los jesuitas a realizar sus entradas con apoyo militar y enfrentó a los misioneros a la dificultad adicional de luchar contra la oposición de los encomenderos y contra las persistentes prácticas de esclavización. La política de acompañar las expediciones evangélicas de escolta militar se demostró, por lo demás, contraproducente, ya que la relación entre los soldados y la población indígena siempre constituyó una fuente

de conflictos. La evangelización de Mainas se presentaba desde el principio repleta de escollos y de conflictos potenciales que complicaron en gran manera la obra de la Compañía de Jesús en esta parte del continente (Santos 1980).

La piedra angular del plan misional de los jesuitas era la reducción de los indios, esto es, la concentración de los mismos en grandes asentamientos a las orillas de los grandes ríos, única manera en que sería viable la tarea evangelizadora. Para conseguir el éxito, la estrategia jesuita contaba con que los regalos de herramientas podían garantizar la lealtad de los neófitos, que los indígenas mostrarían paulatinamente una inclinación natural por la conversión, y que los misioneros iban a poder defender a los indios de los abusos de los españoles y, eventualmente, de los portugueses. En la práctica, ninguna de estas presunciones resultó ajustada a la realidad.

En primer lugar, los indígenas mostraron muy poco fervor por la conversión. Cuando aceptaron reducirse en misiones no lo hicieron atraídos por la doctrina cristiana que les predicaban los misioneros sino por intereses bastante más prosaicos. Como bien apunta Grohs, el temor por los comerciantes de esclavos, y el deseo de tener siempre a disposición herramientas de metal fueron las verdaderas causas de su atracción hacia las misiones (Grohs 1974: 17). En ese sentido, la iniciativa de la reducción no siempre partió de los jesuitas. En ocasiones, eran los mismos indios los que la solicitaban. En otras, debido a ese mismo juego de intereses, los indígenas se resistían a entrar en las misiones e incluso podían intentar frenar el avance misional si pensaban que les iba a perjudicar. Santos sugiere que los omagua intentaron impedir ese avance durante más de medio siglo para poder controlar ellos mismos la circulación de herramientas con sus vecinos del medio Amazonas (Santos 1980: 162). La entrega de herramientas a los neófitos no era suficiente tampoco para anclarlos a la misión. Dada su poca disposición a someterse a las nuevas y rígidas normas que imponían los misioneros, su escasa inclinación a la aculturación, a abandonar sus formas propias de vida, muchos neófitos se escapaban a la selva una vez obtenida esa anhelada pieza de hierro.

Por otro lado, no en todas partes los misioneros pudieron proteger de forma efectiva a los indígenas de los excesos de encomenderos y esclavistas, lo que con-

dujo a una pérdida de confianza en los mismos por parte de los indios y a una mayor resistencia a la reducción. A pesar de contar con el apoyo de la Corona, los jesuitas tuvieron que encarar la resistencia de los encomenderos. En fecha tan temprana como 1641 los encomenderos solicitaban al virrey la expulsión de la Compañía y sólo la intervención del gobernador de Mainas, Vaca de la Cadena, impidió que esta se efectuase (Ardito Vega 1993).

Las misiones de Mainas, vulnerables a los ataques esclavistas y compuestas por indígenas sin apenas disposición hacia la aculturación, habían de ser por fuerza inestables. A esto se añadía el foco adicional de tensiones que suponía la amalgama de diversas tribus en una misma reducción, que haría implosionar algunas misiones por enfrentamientos interétnicos. Además, cuando los regalos de herramientas, que empezaban a llegar a los indígenas por otras vías (los omagua, por ejemplo, las obtenían también de los ingleses y holandeses que bajaban desde las Guayanas o de los quijo) y la garantía de protección, que no tenían posibilidad de cumplir plenamente, comenzaron a dejar de ser eficientes, los mismos misioneros recurrieron también a la fuerza para reducir a los indios.

Esta etapa caracterizada por el empleo de métodos violentos tiene su inicio, según Santos, en 1651, con la llegada de nuevos refuerzos misioneros (Santos 1980: 165). En un principio, los jesuitas empezaron a efectuar correrías anuales con una escolta militar con el propósito de traer de regreso a aquellos neófitos que se habían escapado de las reducciones. Con el tiempo, las correrías se ampliaron al objetivo de incorporar nuevos indígenas a las misiones, "sacándolos del monte".

Los métodos violentos de los misioneros, como antes había ocurrido con los encomenderos, no tardaron en encontrar una respuesta similar por parte de los indígenas. Así, en 1663, una confederación de cocama, shipibo y maparina se levantan y destruyen las misiones de Santa María del Ucayali, Purísima Concepción de Jeberos y Santa María del Huallaga. No fue hasta 1669 que los misioneros no empezaron a recuperarse de la revuelta, consiguiendo misionar a los shipibo, jitipo y pano del Bajo Ucayali y reducirlos a todos en la misión de Santiago de la Laguna, fundada en 1670 en el Huallaga, a 15 millas de su confluencia con el Marañón. Con el tiempo,

Santiago de la Laguna llegó a convertirse en la capital de la conversión de Mainas, en el "Cuartel General del Ejército Misionero", y fue la cabeza de playa desde donde se lanzó la campaña de evangelización del río Amazonas propiamente dicho (Ardito Vega 1993).

El avance que supuso la fundación de Santiago de la Laguna vino seguida de un revés, que habría de ser a partir de entonces recurrente en las misiones: en 1680 una epidemia general de viruelas, enfermedad desconocida en el Amazonas hasta la llegada de los europeos, afectó a todas las reducciones. La viruela, el sarampión y el catarro, para las que los indígenas no tenían defensa, fueron una constante de la vida misional y provocaron un verdadero genocidio. La concentración de la población indígena facilitó la difusión pandémica de estas enfermedades cuyos efectos hubieran sido menores en las condiciones de dispersión poblacional previas. A ello hay que añadir las enfermedades endémicas locales, como la malaria y la disentería, que fueron favorecidas por el privilegio que los misioneros otorgaban a las orillas de los grandes ríos como lugares de asentamiento, rodeadas de zonas bajas inundables donde proliferan los mosquitos y las aguas estancadas. La epidemia de viruela de 1680 puso fin a una etapa de la evangelización de Mainas. El balance hasta esa fecha había sido el bautismo de 107.035 indios, según los registros jesuita, y la fundación de 20 reducciones (Santos 1980: 165). Un esfuerzo de gigantes si se tienen en cuenta las enormes distancias, las dificultades de comunicación y el escasísimo número de padres, cuatro en 1680, con que se contaba.

Esta escasez de personal misionero fue el gran talón de Aquiles para la implantación y consolidación de las misiones de Mainas. Sin duda los jesuitas se embarcaron en una empresa que estaba más allá de sus posibilidades humanas y materiales, queriendo abarcar una extensión enorme de territorio y más grupos indígenas de los que podían controlar. Los misioneros fueron en todo momento perfectamente conscientes de que sus limitados medios hacían muy vulnerable la obra de la Compañía en Mainas pero, por otra parte, se veían presionados por la urgencia de reducir rápidamente a los indios para protegerlos de las *razzias* esclavistas que se hacían cada vez más frecuentes. Hacia 1680 la principal amenaza para la región del Alto Amazonas ya no la constituían los encomenderos de Borja

y la ceja de selva, cuya energía expansiva se había agotado considerablemente, sino los esclavistas portugueses que desde el Pará se internaban Amazonas arriba con un empuje inusitado.

Fue la presión esclavista de los paraenses lo que provocó el segundo gran impulso que experimentarían las misiones a partir de 1686 y que condujo a la colisión de españoles y portugueses en el alto y medio Amazonas. Los omaguas y yurimaguas que, situados hasta entonces en una tierra de nadie entre las zonas de influencia española y portuguesa, habían jugado el papel de intermediarios en el tráfico de esclavos, resistiéndose a la penetración misionera, se entregaban ahora a los jesuitas buscando protección contra la onda expansiva portuguesa que alcanzaba por esas fechas su territorio. Los omaguas, que habían constituido una poderosa sociedad de jefatura que ocupaba un dilatado territorio en ambas orillas del curso alto del Amazonas, desde la desembocadura del Napo hasta la del Putumayo, abrían así la llave de la evangelización del Amazonas. La Compañía comisionó al bohemio Samuel Fritz para esa tarea, misionero incansable que en los siguientes años realizaría una de las más ciclópeas epopeyas misionales de la Historia, evangelizando y reduciendo todas las poblaciones indígenas de la ribera del Amazonas (omaguas, yurimaguas, aizuaris e ibanomas) en una extensión de más de 2.000 kilómetros de oeste a este. Con su penetración oriental, los vectores de expansión español y portugués colisionaban sobre una región, el Alto Amazonas, que había jugado hasta entonces el papel de colchón entre ambos Imperios y que ahora se convertiría en el campo de batalla de sus aspiraciones de dominio. Las víctimas principales de esa colisión serían las poblaciones indígenas.

IV. Los jesuitas y la expansión de las colonias portuguesas en el Bajo Amazonas ¿Por qué el Pará no fue el Paraguay?

A principios del siglo XVII los portugueses tuvieron que defender el Brasil de los intentos de conquista y colonización de los enemigos de la monarquía Habsburgo a la que Portugal se había sumado desde 1580. Los holandeses ocuparon el nordeste de Brasil durante varias décadas y holandeses, franceses e ingleses establecieron colonias de plantación en franja costera del norte y en la desembocadura

del río Amazonas. Para los años 30 del 1600, sin embargo, los portugueses habían conseguido asentar su control sobre el territorio, con excepción de las Guayanas. De estas guerras nació la colonia de Maranhao, dividida en dos unidades, el Estado de Maranhao propiamente dicho, con capital en Sao Luis, y la Ca-pitanía General de Grao-Pará, con capital en Belem do Pará, e independiente administrativamente del Virreinato del Brasil, respondiendo su gobernador directamente a Lisboa y no a Salvador de Bahía. Desde el primer momento y ya antes de la separación de España y Portugal, la colonia demostró una inusitada fuerza expansiva. La necesidad de trabajadores para las recién creadas plantaciones de Sao Luis y Belem llevó muy pronto a la organización de *razzias* como las que desde tiempo atrás realizaban las *bandeiras* paulistas en el sur del Brasil (Freire 1991).

La actitud de la Corona ante la esclavitud fue desde el principio bastante ambigua. Si durante todo el siglo XVI asistimos a la producción de legislación que procuraba evitar la esclavización de los indios (1540, 1550, 1556) un decreto real de 1587 admitía la esclavización de los capturados en guerras "justas", esto es, en guerras de agresión iniciadas por los mismos, así como de los rescatados destinados a festines antropófagos. Amparado en esa ley, el capitán mayor Pedro de Texeira, veterano sobresaliente de la guerra contra holandeses e ingleses, organiza en 1626 las *Tropas de Resgate*, financiadas por el Erario Real, protegidas por las fuerzas públicas y legitimadas por la participación de miembros de órdenes religiosas. El objetivo oficial de estas tropas era "humanitario": el "rescate" de prisioneros indígenas destinados a la antropofagia. En la práctica, sin embargo, se constituyeron en una tapadera que legitimaba e institucionalizaba la captura de cualquier indígena y su venta a los colonos a precios fijados por el gobernador (Cortés 1950). No es hasta 1640, con la aparición de los jesuitas en la colonia, que la Corona empezará a verse prisionada a garantizar la protección real de los indios (Pacheco de Oliveira 1988).

Del dinamismo expansivo del Estado de Maranhao es prueba palpable la expedición que organizó en 1637 el gobernador Jácome Raimundo de Noronha, bajo el mando del capitán Pedro de Texeira, con el objetivo de realizar una nueva exploración de todo el Amazonas, cuyo curso interior permanecía como *terra incognita* desde la expedición de Ursúa

que pretendió buscar Eldorado en tierras de los omagua. Este viaje había sido motivado por la llegada a Belem de Domingo Brieva y Andrés de Toledo, seglares que acompañaban a la expedición franciscana al Napo de 1636 y que, alentados por informes de los indígenas sobre Eldorado, se habían separado de los frailes y recorrido todo el Amazonas en su busca. Aunque en las crónicas de la expedición de Texeira no se menciona en ningún momento el mito, no hay duda de que de alguna forma Eldorado debía estar aún presente en el imaginario subconsciente de este epígono de los grandes exploradores del XVI (Acuña 1641).

Si Orellana había sido el primero en recorrer el Amazonas de Quito hasta el mar, Texeira había de ser el primero en hacerlo en sentido inverso. La expedición portuguesa, acompañada por los seglares franciscanos, remontó el río entre 1637 y 1638 y alcanzó Quito. A pesar de la unión de las dos coronas, la penetración lusa causó suspicacias entre las autoridades coloniales españolas. La Audiencia de Quito decidió notificar al gobernador de Maranhao que Texeira había sobrepasado el límite con el territorio español, lo cual hacía necesaria una nueva expedición de regreso hasta Belem que continuara, además, hasta España para informar a Felipe IV. Como representante de las autoridades españolas se comisionó al jesuita Cristóbal de Acuña para acompañar a Texeira en su viaje de regreso a Belem.

El retorno tuvo lugar entre 1638 y 39 y es importante para la historia del Amazonas por dos motivos:

1) La crónica que escribe Acuña sobre el viaje es el primer intento de descripción sistemática y objetiva de las tierras y pueblos del Amazonas, y esto no es en ningún modo fortuito: Recelosas ante el impulso expansionista de los portugueses, las autoridades de Quito encargaron al jesuita la confección de una especie de "informe estratégico" de la región, que les permitiera evaluar sus posibilidades de conquista y explotación. Acuña debía consignar con claridad las distancias en leguas, las provincias, los ríos, los distintos pueblos indios, su armamento, organización social y tecnología, los recursos naturales y sus posibilidades de explotación, etc. Espoleada por el acicate portugués, la exploración del gran río, abandonada durante sesenta años, resucitaba así del olvido. Las noticias de las expediciones del XVI (De Carvajal 1992; Vázquez 1987) eran tan escasas y tan teñidas de leyenda que la expedición de Texeira

tuvo la consideración entre sus coetáneos de "Nuevo Descubrimiento del Amazonas", como así figura en el título de la crónica de Acuña, publicada en 1641.

2) Durante el viaje de regreso, Teixeira coloca un mojón en cierta parte del río y toma posesión de todas las tierras al este de ese punto para la corona de Portugal. Este acto prueba que los portugueses se tomaron en serio la ocupación del Amazonas y trataron de legitimarla jurídicamente. La toma de posesión fue ratificada con un documento, el *Auto de posse*, firmado por Pedro de Teixeira y otros militares portugueses de la expedición en calidad de testigos, en nombre de *El Rey Filipe IV nosso Senhor pela Coroa de Portugal* (Berredo 1905 [1718]: 284), cuyo original no se conserva. Un año después de esta toma, Portugal se separaba de España y el *Auto de Posse* se convertía en la piedra angular sobre la que se había de fundamentar jurídicamente la posterior ocupación portuguesa del Amazonas, pero también en un motivo permanente de polémica debido a la imprecisión toponímica del documento, que dejaba abierta la posibilidad a la especulación y a la manipulación sobre el lugar en el que había sido colocado el mojón.

Como ya indicamos más arriba, el principal interés de la expansión portuguesa no era el control sobre los territorios sino la necesidad de asegurarse el abastecimiento de mano de obra indígena, muy vulnerable a la mortandad ante las enfermedades y los trabajos forzados. El mismo padre Antonio Vyera, con cuya llegada a Maranhao en 1640 hacía su aparición en escena la Compañía de Jesús, fue consciente desde el principio de la cuasi-total dependencia de la región respecto del trabajo indígena. A ese respecto diría el jesuita: "*Cativar indios e tirar de suas veias o ouro vermelho foi sempre a mina daquele estado*" (en Pacheco 1988: 9). Algunos historiadores (Fur-neaux 1970) han querido atribuir esta dependencia a la pobreza diferencial de los colonos de Maranhao respecto a los del Brasil, y su falta de recursos para importar esclavos negros. Como señala Pacheco de Oliveira (Pacheco 1988: 9), ese argumento es falaz. Cuando la escasez de indígenas se hizo acuciante en Maranhao, los colonos recurrieron sin ningún problema a la importación de africanos. En estos primeros momentos, sin embargo, el bajo costo del indígena, al que se tiene *in situ*, en relación con el esclavo negro, hacía económicamente más ventajosa la utilización extensa de las poblaciones indígenas

aunque eso resultase en una rápida despoblación de ciertas áreas por la alta mortalidad y las fugas (Kiemen, 1954). Si por aquel entonces los colonos de Brasil, a diferencia de los del Pará, importaban masivamente esclavos negros no era más que porque su asentamiento más temprano en aquella costa ya había provocado el agotamiento de la mina local de esclavos indios. En el Brasil, además, la actividad de los jesuitas había sido importante, y ante el peligro de exterminio total de la población indígena la Compañía había conseguido reducir hacia 1600 a todos los que todavía no habían sido esclavizados.

Puestos en guardia por el ejemplo del Brasil, los colonos de Maranhao consideraron desde el primer día a los jesuitas como unos competidores más por el control del recurso indígena, que se sumaban a los españoles de la ceja de selva, a los ingleses y holandeses que bajaban por el Río Negro, y a los paulistas que subían desde el sur. La Corona, presionada por la realidad económica, tuvo que admitir una mayor flexibilidad de la que le permitía la bula papal de 1537, que reconocía y proclamaba el derecho natural de los indios a la libertad, y su legislación osciló como un péndulo entre el favorecimiento a los colonos o a los jesuitas.

También estos últimos se vieron forzados por las circunstancias hostiles a ser más flexibles en Maranhao de lo que lo estaban siendo en otros lugares. En 1640, el general de los jesuitas, Antonio Vyera, proponía a los colonos de Sao Luis la transferencia de los esclavos capturados ilegalmente- y sólo aquellos- a reducciones donde serían bien tratados a cambio de que trabajaran seis meses al año en las plantaciones. En Belem, las provisiones reales que Vyera traía consigo para reducir indios fueron completamente ignoradas y el jesuita fue obligado a presenciar la esclavización de la nación Poquiz sin poder impedirlo. De regreso en Sao Luis, Vyera comprueba con pesar que los colonos habían vuelto a las costumbres esclavistas en su ausencia, lo que le lleva a escribir al rey: "*O Maranhao e o Pará [...] é uma terra onde Vossa Magestade é nomeado, mas nao obedecido*" (Vyera, en Pacheco 1988: 12).

Ante la resistencia, Vyera decidiría regresar a Portugal para recabar el apoyo de la Corona. Conseguido este, el jesuita desembarcaba de vuelta en Belem en 1655, acompañado por un nuevo gobernador general, Vidal, y el respaldo legislativo de dos decretos firmados en 1652, el primero prohibiendo la formación de

nuevos rescates y la puesta en libertad de los indígenas ilegalmente capturados y el segundo otorgando a la Compañía de Jesús la administración general de todos los indios del territorio. Con ello, el rey de Portugal concedía a los jesuitas de Maranhao un estatus de monopolio similar al de sus hermanos de Paraguay y Mainas. Pero al igual que en Mainas no había sido posible repetir exactamente el modelo paraguayo, las circunstancias de Maranhao limitaron aún mucho más la implantación del proyecto jesuítico.

Por un lado, el tribunal especial creado por Vidal para decidir la suerte de los esclavos capturados ilegalmente fue convertido en una farsa por los colonos, quienes coaccionaron a los indígenas y sobornaron al intérprete para que testificaran que habían sido cogidos prisioneros o rescatados en guerras justas. Por otro, la necesidad de proteger a los indios de las activísimas *tropas de resgate* condujo a los jesuitas a una estrategia de reducción *manu militari*, parecida a la empleada por los españoles en Mainas desde 1651: los misioneros se pusieron al frente de dichas tropas para sacar a los indios de sus territorios y asentarlos en Aldeas (nombre que tomaron las reducciones en Pará) cercanas a los centros coloniales costeros. Con ello, se daba inicio a los procesos de traslocación indígena que modificaron la composición étnica del territorio, hasta el final de la época del caucho. A diferencia de sus hermanos de Mainas, los jesuitas de Maranhao tuvieron que conceder que estos indígenas fueran, además, obligados a trabajar para los colonos durante seis meses al año (Azevedo 1930; Pacheco de Oliveira 1988: 15). Estos largos periodos de servidumbre no sólo obstaculizaron la labor de evangelización de los jesuitas sino que los presentaron ante los indígenas como instrumentos de su opresión. Como resultado, la influencia de estos sobre sus convertidos nunca alcanzó la que habían conseguido en otras regiones del continente.

Durante aquellos años, los jesuitas misionaron la mayor parte del Bajo Amazonas y sus grandes afluentes. Los colonos, entre tanto, no satisfechos siquiera con la solución de compromiso, presionaban en Lisboa contra la Compañía. En 1661 una revuelta de esclavistas saqueó el Colegio Jesuita en Belem y consiguió la expulsión de todos los jesuitas de Pará y Maranhao en medio de grandes brutalidades. La Compañía sería restaurada el año siguiente pero lo sucedido condujo a que la Corona se replan-

tease su política con respecto a la esclavitud y a los jesuitas. En 1663 un decreto real apartaba a estos de la autoridad temporal de las Aldeas y pronunciaba el fin de su monopolio espiritual en Maranhao, dando entrada a otras órdenes.

Las nuevas leyes fueron en grave detrimento de la protección de los indios. Los horrores de la caza de esclavos regresaron y en muchas Aldeas el número de indígenas se redujo drásticamente por las enfermedades, maltrato o desertión ante la mirada de frailes en connivencia con la esclavitud. En 1679, el péndulo volvía a inclinarse momentáneamente del lado jesuita, cuando, ante la denuncia de esta situación por parte del obispo de Maranhao, el rey dicta nuevas leyes prohibiendo la esclavitud de los indios, restringiendo el periodo de trabajo obligatorio a dos meses y restaurando la supremacía temporal y espiritual de los jesuitas en las Aldeas. Su triunfo fue muy corto porque un nuevo levantamiento popular volvía a expulsarlos de Maranhao en 1684 y, aunque la orden fue restaurada en 1687, jamás recuperaron su monopolio y las Aldeas del Amazonas quedaron definitivamente divididas entre diferentes órdenes.

En respuesta a las limitaciones impuestas por la nueva situación, los jesuitas cambiaron su estrategia evangelizadora, abandonando los “descendimientos” de indios, cuyo objetivo había sido controlar a las *tropas de resgate*, y pasando a fijar al indígena en sus propios territorios del interior a través de la fundación de misiones religiosas. Paralelamente a eso, favorecieron la constitución de una Compañía de Comercio cuyo cometido sería la importación de esclavos negros para reducir la necesidad de las *tropas de resgate*. En la toma de esta decisión influyó, sin duda negativamente, el apartamiento de Vyera de Maranhao, quien siempre se había opuesto vehementemente a cualquier tipo de esclavitud, y el hecho hace ver al mismo tiempo que tampoco la Compañía de Jesús estaba exenta de las contradicciones ideológicas con las que se conducían el resto de las órdenes o las católicas monarquías de la época. ¡Conducidos por el cristiano imperativo de salvar a unos seres humanos de la esclavitud, los religiosos propusieron y contribuyeron activamente a la esclavización de otros! Muy poco *politically correct* para un guión hollywoodiense.

La llegada de esclavos negros no frenó, sin embargo, las penetraciones esclavistas hacia el interior. El objetivo siguiente de las *tropas de resgate* apuntaba a la región

del Alto Amazonas, el Solimoes, que ya empezaba a ser conocido por los portugueses, dominada por omaguas y yurimaguas y aún prácticamente virgen a la penetración europea, región que era necesario controlar para cerrar el paso a la expansión española. A los objetivos estratégico y esclavista se añadía paulatinamente un nuevo interés, surgido de la toma de conciencia de los portugueses de otras potencialidades económicas de la región.

Sendos informes de 1684 y 1686, enviados a la corte portuguesa, recomendaban la extracción de las denominadas *drogas do sertao* (clavo, canela, vainilla, cacao, pimienta, etc.), como una empresa de beneficios más inmediatos y seguros que la hasta entonces infructuosa búsqueda de oro. El mito de Eldorado caía definitivamente derribado por la racionalidad mercantilista, y, para llevar a cabo su explotación extractiva la Corona reformó las atribuciones de las *tropas de resgate*, que pasaron a convertirse en capataces de la empresa extractiva estatal, con la misión de recolectar dichas *drogas*, con el trabajo de los indígenas por ellas capturados (Kiemen 1954).

Si ya en 1649, 1663 y 1673-74 *bandeiras* portuguesas habían llegado hasta el Agua-rico y la Provincia de Mainas, a partir de la década de 1680 las *tropas de resgate*, en busca de especias y esclavos (Horch 1984), lanzarían una ofensiva contra el Alto Amazonas que conduciría a los omaguas y yurimaguas a pedir la protección de los jesuitas de Mainas. Españoles y portugueses llegaban, así, por las mismas fechas a la región, colisionando. En las décadas siguientes iba a reproducirse en el Alto Amazonas el conflicto de intereses que ya había tenido lugar, anteriormente, en los territorios colonizados de sus extremos: jesuitas protectores de indios contra civiles que pretendían esclavizarlos, aunque con una diferencia sustancial. Bajo este enfrentamiento ya conocido se escondía otro nuevo, trascendental para la historia del Amazonas: el de dos Estados imperiales que avanzaban, con las fuerzas en ese momento disponibles, en direcciones opuestas. Y si los portugueses no habían tenido escrúpulos con los asentamientos jesuíticos del Pará, protegidos por su rey, menos iban a tener en acabar con unas misiones respaldadas por un monarca extranjero y enemigo. El *Auto de Posse* les legitimaba y, por si cupiera aún alguna duda de que la expansión lusa por el Alto Amazonas obedecía a toda una estrategia premeditada dirigida desde Lisboa, añadiremos

que los portugueses se cuidaron muy bien de impedir que los jesuitas de Pará se asentaran en el Alto Amazonas, donde hubieran podido aliarse con sus hermanos de Mainas. Un decreto real de 1694 distribuía y dividía rígidamente los territorios de actuación de las órdenes religiosas en el Amazonas, relegando a los jesuitas al Madeira mientras el Río Negro era confiado a la Orden del Carmen, tolerante con la esclavitud. Religiosos carmelitas acompañarían a las tropas portuguesas en su guerra de agresión contra las misiones de Fritz (Pacheco 1988: 17).

V. La obra misional del Padre Fritz y el conflicto bélico hispano-portugués en el Alto Amazonas: el fin de los omagua y yurimagua (1686-1714)

En 1686 el jesuita bohemio Samuel Fritz llegaba al cacicazgo de los omagua invitado por sus propios jefes, que no encontraron otra alternativa contra las incursiones portuguesas que someterse al protectorado de la Compañía de Jesús. Fritz había de acometer en solitario la que quizás haya sido la más prometeica tarea evangelizadora de la Historia, misionando un extensísimo territorio a ambas orillas del Amazonas. Desde esa fecha hasta el día de su muerte, en 1724, su actividad misionera proseguiría infatigable a pesar de la inmensidad de su tarea y la infinidad de obstáculos que se interpusieron en su camino. Su diario, recogido y publicado por su compañero de orden Maroni, se constituye en la fuente principal para el conocimiento de la historia del Alto Amazonas en este periodo (Fritz, en Maroni 1988 [1738]).

Habían conocido los omagua la predicación fugaz de dos misioneros antes que Fritz, los padres Ferrer y Cujía, que no llegaron a hacer conversos. Esto demuestra la poca inclinación de los omagua por las doctrinas cristianas y la vida de misión, sólo aceptada como mal menor a la esclavización portuguesa. Interesados entonces los indígenas en rendirse a Cristo antes que a las *tropas de resgate*, el éxito inicial de Fritz fue meteórico. En 1686 fundaba la misión de San Joaquín de los Omaguas, en una aldea en la margen izquierda del río, en el actual Trapecio Amazónico Colombiano, donde construye una iglesia. Con el tiempo San Joaquín habría de convertirse en la segunda misión más importante de Mainas, después de Santiago de la Laguna. En los

siguientes dos años visita todas las aldeas omagua enseñando, convirtiendo y bautizando. La concentración de estas tribus ribereñas en grandes poblaciones posibilitó una tarea que, de otro modo, hubiera sido imposible para un hombre solo. Los indios de las orillas del Amazonas, organizados en sociedades aldeanas de jefatura con densidades de población relativamente altas, a diferencia de los de los afluentes o de tierra firme, no necesitaban ser concentrados, no había que "sacarlos del monte". Fritz, a quien en esta primera etapa no acompañaba nadie, ni siquiera soldados, se limitó a predicar y levantar iglesias en las mismas aldeas donde los nativos habían habitado siempre. Recuerda sin duda al Irons de las primeras escenas de "La misión".

En 1688, a invitación de sus jefes, Fritz arriba al cacicazgo yurimagua, el famoso Machifalo de las crónicas del XVI, vecino oriental y enemigo tradicional de los omagua, para predicar y fundar entre ellos la estación misional de Nuestra Señora de las Niebes de Yurimaguas. También visitó a las otras dos tribus ribereñas contiguas, los aizuares y los ibanomas, entre los que encuentra un éxito similar. De esa manera, Fritz había adelantado el territorio misional de Mainas en tres años hasta cerca de la boca del Río Negro donde se asienta hoy la ciudad de Manaus. El éxito no era todo suyo, por supuesto, sino del miedo de los indígenas a los portugueses. Se encontraba ahora el jesuita con una monstruosa parroquia que atender, que se extendía a lo largo de más de 1.500 kilómetros de río. Sólo la urgencia de proteger a los indios frente a los portugueses puede explicar esta irracional evangelización "extensiva" del padre Fritz.

La reacción de los paraenses no se haría esperar. En 1689 el gobernador de Maranhao decide preventivamente retener prisionero a Fritz en el Colegio Jesuita de Belem, en ocasión de una visita de este a la ciudad. En 1690 el Consejo Ultramarino afirma la legítima aspiración de Portugal al Amazonas basándose en el *Auto de Posse* de Texeira y determina que los nativos del Solimoes sean evangelizados por misioneros lusos. En 1691 Fritz era escoltado de vuelta a las misiones omagua advertido de que debería retirarse inmediatamente.

Fritz desoyó las advertencias y, tras una estancia de un año en las misiones, el Superior Jesuita de Santiago de la Laguna resolvió enviarle a Lima para informar al virrey de las agresiones portuguesas y solicitar ayuda militar. Se daba un paso

más hacia el conflicto. En 1693, cumpliendo con su amenaza, las *tropas de resgate*, acompañadas por el superior de los carmelitas, fueron enviadas desde Belem a tomar posesión de las misiones jesuitas del Solimoes pero, diezmados por una epidemia, tuvieron que regresar (Pacheco 1988: 15). La orden del Carmen, dócil a los objetivos de las *tropas de resgate*, sería utilizada desde ese momento por los portugueses como un instrumento legitimador más de su ocupación, en este caso de signo religioso.

Fritz regresa a San Joaquín ese mismo año de 1693 con promesas del virrey pero sin soldados, lo que le hace plantearse por primera vez la posibilidad de trasladar contingentes indígenas a otros asentamientos más seguros río arriba, posibilidad que no se concreta todavía. Entre tanto, funda en 1694 dos nuevas misiones, Nuestra Señora de Guadalupe y San Pablo, las actuales ciudades de Fonte Boa y Sao Paulo de Olivença en el Brasil. En 1695 otra tropa portuguesa llega al territorio de los yurimaguas y captura esclavos. Fritz desciende a Nuestra Señora de las Niebes, donde se entrevista con caciques yurimaguas, aizuares e ibanomas sobre la posibilidad de trasladarlos hacia el oeste.

La misión del Padre Fritz empezaba a hacer aguas, y no sólo por el frente luso. La adhesión de los indígenas a la misión obedecía, como hemos indicado reiteradamente, a intereses principalmente estratégicos: conservar su autonomía frente a los portugueses y obtener herramientas de hierro, y no a una sincera predisposición hacia la religión cristiana. De hecho, diez años de predicación apenas habían conseguido inculcar la más mínima instrucción cristiana en los indios, que mantenían cuasi intactas sus prácticas culturales. La evangelización extensiva de Fritz volvía impracticable la aculturación de los nativos, siendo San Joaquín, donde el jesuita residió por periodos largos, el único lugar donde la predicación había obtenido algunos resultados. Por ello, cuando los repetidos ataques portugueses pusieron en duda la capacidad efectiva de los jesuitas para salvaguardar la integridad de los indígenas, algunos de sus líderes, como había ocurrido antes en otras zonas de Mainas, optaron por sacudirse la tutela de Fritz. Si hasta ese momento los nativos habían sido protagonistas pasivos de los procesos históricos que se desarrollaban en el Alto Amazonas, varios intentos de reacción los convertían en una fuerza más, independiente, del conflicto.

Nuestro guión se aleja en este momento del film hollywoodiense rezumante de moralina. Adiós a la idílica alianza entre indios y misioneros. En 1697, el cacique principal de los omaguas, Payoreva, se subleva contra Fritz y enciende una rebelión por varias aldeas. Un giro se produce entonces en la estrategia jesuita en el Alto Amazonas, que hasta entonces había sido pacífica. Fritz obtiene al fin el respaldo militar y, con la ayuda de soldados españoles e indios ya asimilados provenientes de Borja, no sólo restaura el orden en San Joaquín (Fritz, en Maroni 1988 [1738]: 341) sino que decide aprovechar la presencia coyuntural de los soldados para realizar ese mismo año incursiones "reductoras" sobre las tribus de tierra firme, lo que hasta entonces había sido imposible. Fritz entraría con algunos soldados e indios amigos a tierra de los pevas, caumaris y ticunas (Fritz en Maroni 1988 [1738]: 341) consiguiendo traer a algunos de los primeros a San Joaquín y a varios contingentes ticuna a San Pablo.

Las autoridades no contaban, sin embargo, con recursos o voluntad suficiente para mantener un contingente de tropas permanente en las misiones y, terminada su misión, los soldados volvieron a Borja. La política de "descendimientos" se mostró pronto muy inestable. Empujados a las misiones omagua sólo por el miedo a los soldados españoles y por su deseo de conseguir herramientas, los indios de tierra firme volvían a sus asentamientos en cuanto tenían oportunidad. La mentalidad etnocentrista del europeo Fritz fue incapaz de comprender que los indios no desearan cambiar sus patrones culturales voluntariamente y achacaba su renuencia a su *naturaleza salvaje* (Fritz, en Maroni 1988 [1738]: 341-42). Como vemos, el personaje real no parece dar la talla para un film indigenista y *new age*. Por otro lado, la convivencia de distintas etnias en un mismo poblado, instituida por los "descendimientos", era fuente constante de conflictos por la falta de la autoridad mediadora permanente de un misionero. Fritz relata como ese año de 1697, los ticuna habían matado a un indio pano en una refriega y a la hija de un cacique omagua, "porque su padre había dado noticia de ellos y de sus tierras a los españoles" (Fritz, en Maroni 1988[1738]: 342).

La resistencia de los indígenas no hacía sino aumentar la vulnerabilidad que ya sufrían las misiones por parte del frente luso. Ese mismo año de 1697, una nueva expedición paraense formada por seis

soldados y dos religiosos carmelitas sube el río con la intención de tomar posesión de aquellos pueblos (Fritz, en Maroni 1988 [1738]: 342) y establecer un fuerte que asegurara el dominio de la región. Fritz, sólo y sin escolta militar, se entrevista con ellos en la misión de San Ignacio de Ayzuaris, defiende el derecho de la corona de Castilla a aquellas tierras, y consigue que los portugueses se retiren al Pará, en tanto las dos coronas no diriman el problema de los límites (Fritz, en Maroni 1988 [1738]: 343). El incidente deja entrever con claridad el papel de agente colonial de la corona española desempeñado por el jesuita.

Aquello le dio algún tiempo al jesuita para intentar reorganizar la defensa de su obra misional: En 1698 recibe los refuerzos de otros dos padres a quienes deja al cuidado de San Joaquín, mientras él se hace cargo de Santiago de la Laguna en ausencia del superior. Pero las fuerzas de resistencia eran muchas: En 1699 consigue sofocar, con su sola autoridad y sin ayuda militar, una nueva rebelión de los omaguas, que habían expulsado a los misioneros de San Joaquín, pero su presencia ya no basta para detener una nueva incursión portuguesa en 1700, fecha que marcó el inicio del repliegue de las misiones jesuitas del Alto Amazonas. Una parte de los yurimaguas y aizuares se decide a seguir a Fritz río arriba. La misión de Santa María de las Niebes sería abandonada y reestablecida en la desembocadura del Napo ese mismo año (Fritz, en Maroni 1988 [1738]: 346).

En 1701 los indígenas encontraban de nuevo un medio de canalizar su oposición a la ocupación europea en la figura del cacique omagua Payoreva, que se subleva otra vez con ayuda de caumares, pevas y ticunas lo que provoca la intervención militar inmediata desde Borja. Sofocada la rebelión y capturado Payoreva, el cacique logra escapar de la prisión de Borja en 1702 y soliviantar de nuevo a algunos omaguas. Mientras, la región de los aizuares e ibanomas estaba ya completamente a merced de los portugueses y los carmelitas establecían misiones en la zona y legitimaban la esclavización de los indígenas. Un intento de Fritz por reivindicar la provincia como perteneciente a la corona de Castilla fue respondido con una *agresión directa de las tropas de rescate* al mando del corista fray Antonio Andrade. En otro orden de cosas, ese mismo año conseguía Fritz, sin embargo, reducir a los ticunas del río Yahuaeté (Fritz en Maroni 1988 [1738]: 352).

Los años que van de 1704 a 1707 son poco conocidos porque no se conserva el diario de Fritz sobre este periodo. Además, Fritz fue nombrado Superior de Mainas en 1704 y marchó a residir en La Laguna, dejando al padre Sanna en San Joaquín. Durante esos años, las misiones resistieron como pudieron el embate de los portugueses, ahora siempre encabezados por fray Antonio de Andrade. A los anteriores argumentos lusos para justificar la agresión se añadía ahora el hecho de que Portugal estaba en guerra con España en Europa, apoyando al pretendiente Habsburgo frente al monarca Borbón que se sentaba en el trono de Madrid. En 1707 Fritz conseguía el refuerzo de diez jesuitas para las misiones de Mainas pero el desenlace final del conflicto se aproximaba. En 1708 Andrade llega a Nuestra Señora de Yurimaguas, con once soldados y cien indios aliados, en busca de una partida de ibanomas fugitivos y, al no encontrarlos, prende fuego a la misión y se lleva presos a más de cien yurimaguas.

Esta agresión fue la chispa que encendió el enfrentamiento directo entre ambas coronas. A finales de año la Real Audiencia de Quito recibe una cédula real desde España ordenando despachar tropa al Amazonas. En febrero de 1709 otra tropa, portuguesa, sube el río y lanza a los misioneros el ultimátum de retirarse más allá de los límites fijados por Texeira so pena de ser llevados presos al Pará. En vano intentará Fritz impugnar los argumentos jurídicos de los portugueses en carta enviada al capitán de la tropa lusa (Fritz en Maroni 1988 [1738]: 357).

Una fuerza expedicionaria española, con unos sesenta soldados regulares y bastante mayor número de indios como tropa auxiliar, encabezada por Fritz y el capitán Fernando de Itúrbide salía el 25 de julio de San Joaquín con el propósito de hacer valer los derechos de la corona de Castilla sobre el territorio y traer de vuelta a todos los indios apresados. Allá por donde pasaba, la tropa fue liberando y llevando de vuelta a sus territorios a muchos indígenas que no habían sido llevados al Pará, pues la nueva estrategia portuguesa era reasentar a los capturados en establecimientos ribereños gestionados por los carmelitas para que trabajaran bajo su dirección "espiritual" en la extracción de especias. En la misión carmelita de Guapapaté de los Aizuares liberaron a muchos yurimaguas. En Zuruité, 30 soldados españoles se enfrentaron por primera vez a las *tropas de resgate*, repre-

sentadas por cinco portugueses y un negro, que se dieron presos sin luchar, rescatando a los omaguas de cuatro pueblos traídos de río arriba (Fritz en Maroni 1988 [1738]: 360). Aizuares y yurimaguas liberados serían reasentados en el Huallaga.

La corona de España, falta de recursos y para la que el Amazonas era un territorio marginal a sus intereses, no pudo o no quiso dejar, sin embargo, un contingente permanente de tropas en las misiones. Terminado su cometido, los soldados regresaron a Quito y Borja, llevando consigo a los prisioneros portugueses, y dejando de ese modo indefensa a la misión frente a la reacción de los paraenses. Una decisión difícil de explicar ante la Historia, toda vez que la respuesta portuguesa se adivinaba segura y no se haría esperar. En junio de 1710 Andrade remonta de nuevo el río con diez canoas de guerra. Fritz ordena evacuar las misiones de San Joaquín y San Pablo pero el padre Sanna es capturado antes de poder huir, sus omaguas diezmados y él conducido preso al Pará. No sabemos si los indígenas se defendieron pero hemos de suponer que sí. Nuestro guión se acerca aquí al de "La Misión". Y como en aquella, ante el conflicto, las autoridades españolas desampararon completamente a las misiones. La Audiencia Real de Quito desoye repetidas veces las peticiones de auxilio de Fritz alegando que las cajas reales no están para gastos, y que es muy difícil el remitir gente a países tan distantes y de clima tan opuesto al de la Sierra (Fritz, en Maroni 1988 [1738]: 362). Sólo unos pocos soldados llegan desde Borja a defender La Laguna. La región de los omagua y yurimagua quedaba así a merced de los portugueses y las otrora poderosas naciones indias se desintegraban. Se desconoce si los indígenas hicieron frente a los portugueses. No se han conservado documentos al respecto. Lo único que sabemos es que la incursión de los portugueses fue rápida como el relámpago y dejó detrás de sí una estela de mortandad y destrucción entre los omagua y yurimagua. Durante todo el periodo, los indios del Alto Amazonas sólo ocasionalmente habían mostrado tímidas reacciones de resistencia a la ocupación (e.g. el caso de Payoreva). Las razones hay que buscarlas en un proceso de desestructuración generado por la penetración europea, (comenzando por su enfrentamiento recíproco durante todo el XVII por la captura de esclavos para vender a los europeos), que erosio-

nó la cohesión interna y la capacidad de organización que hubieran impedido su subordinación a los agentes europeos que tomaron el control del proceso histórico en la región. No hay duda de que, a priori, los cacicazgos omagua y yurimagua, bien poblados, hubieran podido resistir durante un cierto tiempo a la agresión portuguesa, como lo habían hecho otras sociedades de jefatura del continente, los mapuches araucanos, por ejemplo, o lo harían los indios de las praderas de América del Norte en el XIX frente al poderoso ejército norteamericano. Incomprensiblemente, sin embargo, omaguas y yurimaguas se convirtieron voluntariamente en sujetos pasivos de la Historia, abandonando su defensa en manos de los jesuitas y firmando así su sentencia de muerte como pueblo. Parece evidente que el bajísimo número de misioneros y el temprano inicio de los ataques portugueses impidió a los jesuitas organizar la autodefensa de las misiones, como sí habían conseguido sus hermanos del Paraguay. Omaguas, yurimaguas, aizuares e ibanomas se enfrentaban así al inicio de su exterminio, esclavización, aculturación y reasentamiento territorial, trasladados de un lugar a otro tanto por jesuitas como por portugueses.

En 1710 escribía Fritz: [...] "*toda la Omagua está despoblada*" (Fritz, en Maroni 1988 [1738]: 362); y ratificaba en 1712: "*los omaguas están desparramados y casi consumidos*" (Fritz, en Maroni 1988[1738]: 363). De los que sobrevivieron unos huyeron hacia el Ucayali y el Huallaga, los restantes vendidos como esclavos en Belem o reasentados por los portugueses en las misiones carmelitas que sustituyeron a las jesuitas.

Los dos Estados pusieron fin a su enfrentamiento en el Amazonas al mismo tiempo que en Europa, esto es, en 1714, con la firma de una paz que obligaba a la devolución recíproca de los prisioneros capturados durante el conflicto. No hubo, sin embargo, restitución de las misiones y territorios ocupados durante la guerra, a pesar de que el artículo quinto del *Tratado de Utrecht* restablecía el límite entre las dos coronas a la situación anterior a la guerra y a pesar de las numerosas protestas y presiones de la Compañía de Jesús y de las promesas de los portugueses en este sentido durante las décadas siguientes (Zárate, en Maroni 1988 [1738]: 440).

Ninguno de los dos Estados renunció, *de iure*, a sus reivindicaciones territoriales sobre el Amazonas pero una frontera ofi-

cial entre las zonas de influencia de ambas coronas quedó situada en la boca del río Jutai (Guedes, 1991). Parafraseando libremente a Winston Churchill: jamás tan pocos ganaron tanto para tantos. Jamás una guerra luchada con tan pocos recursos materiales y humanos consiguió conquistar tanto territorio para un Estado como la "guerra del Amazonas" lo había hecho para Portugal. Y eso a pesar de que el objetivo principal del conflicto no había sido el control del territorio, sino el de sus recursos humanos indígenas.

Las consecuencias del conflicto hispano-luso son absolutamente determinantes para la historia del Alto Amazonas. El conflicto estableció una división definitiva del territorio en dos zonas de influencia que evolucionaría con posterioridad hacia la forma más institucionalizada de fronteras entre Estados. Sus resultados posteriores fueron la instauración de un nuevo orden geopolítico y económico, una reestructuración general de la composición etnográfica y demográfica del territorio debido a las deportaciones masivas de pueblos y al genocidio y, eliminada cualquier capacidad de reacción de las sociedades nativas, el inicio de un incipiente proceso de aculturación de los pueblos indígenas.

Para los omaguas y yurimaguas significó su cuasi desaparición como pueblos (Ferreira, 1964). Las misiones de San Joaquín de Omaguas y Nuestra Señora de Yurimaguas fueron refundadas en 1712 con los contingentes huidos del Amazonas en el Ucayali y Huallaga respectivamente (Fritz, en Maroni 1988 [1738]: 363) pero una serie de procesos provocarían la desarticulación de estos pueblos con el paso del tiempo. Las misiones de San Joaquín y Nuestra Señora de Yurimaguas han sobrevivido hasta nuestros días como poblaciones peruanas registradas en los atlas, pero poco más que el nombre queda de las tribus indígenas que les dieron origen. Resulta curioso que sea en Brasil, habiendo sido los portugueses quienes emprendieron la agresión contra los omaguas, donde se haya mantenido viva la identidad de estos indígenas. Conocidos en Brasil por el nombre de cambebas existen en la actualidad cuatro áreas indígenas reconocidas por la FUNAI en las cercanías de Tefé que albergan contingentes de esta etnia, aunque en total no suman más de 300 individuos (*Aconteceu* 1985/86: 154-55).

Las misiones jesuitas del lado español siguieron creciendo hasta 1767, año en que fueron expulsados de todos los terri-

torios españoles de América. En las riberas amazónicas bajo control portugués, los carmelitas relevaron a la Compañía de Jesús en sus antiguas misiones. Diezmados los omaguas y yurimaguas los misioneros portugueses las repoblaron con individuos de otros grupos étnicos. Peones de la estrategia colonial, los carmelitas pusieron un marcha un sistema mixto de misión-hacienda en la que los indios catecúmenos eran obligados a trabajar en la recogida de *drogas do sertao* para el mercado. A pesar de esta colaboración, sin embargo, acabarían barridos por los mismos vientos ilustrados y anticlericales

que se llevaron a los jesuitas cuando el ministro reformista Marqués de Pombal decidió que el estado debía tomar el control directo de aquella fuente de beneficios, sustituyendo la tutela misional de los indígenas por la de un funcionario real nombrado para ese propósito, el *Diretor de indios* (Dias, 1968). Con el tiempo, los indígenas reducidos en aquellas misiones acabarían por convertirse por aculturación y mestizaje en las poblaciones brasileñas de las ciudades ribereñas amazónicas, mezcladas con colonos blancos y negros.

Bibliografía

- ACONTECEU. POVOS INDÍGENAS NO BRASIL 85/86. Nº 17. Revista editada por el CEDI (Centro Ecuemênico de Documentação e Informação). Solimoes.
- ACUÑA, Cristóbal de (1641): *Nuevo descubrimiento del Gran Río de las Amazonas*, Imprenta del Reino. Madrid.
- ALMEIDA, Luís Ferrand de (1990): *Alexandre de Gusmão, o Brasil e o Tratado de Madrid (1735-1750)*, INIC, Lisboa.
- ARDITO VEGA, Wilfredo (1993): *Las Reducciones Jesuitas de Maynas. Una experiencia misional en la Amazonia Peruana*. Ediciones CAAP. Lima.
- AZEVEDO, João Lúcio de (1930): *Os Jesuítas no Grão Pará. Suas Missões e a Colonização*, 2 ed., Coimbra.
- BERREDO, Bernardo Pereira de [1718] (1905): *Anaes Históricas do Estado do Maranhão*.
- BACKHAUSER, Evertarbo (1952): *A Geopolítica Geral do Brasil*, Biblioteca do Exército, Rio de Janeiro.
- BEKER, J. (1920): *Demarcación de límites entre España y Portugal en América*, Madrid.
- BRUNO, Ernani Silva (1966): *História do Brasil. Geral e Regional*, vol. I (Amazônia - Acre, Amazônia, Pará, Territórios), Cultrix, São Paulo.
- CORTESAO, Jaime (1950): "O Significado da Expedição de Pedro Teixeira à Luz de Documentos", en *Anais do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, vol. III (IV Congresso de História Nacional, Rio de Janeiro).
- DE CARVAJAL, Gaspar (1992): *Relatorio do novo descobrimento do famoso Rio Grande descoberto pelo Capitao Francisco de Orellana (Edição bilingüe)*, Ed. Scritta, Brasília.
- DE LA CONDAMINE, Charles M. (1993) [Edición original traducida al castellano, Amsterdam, 1745]: *Viaje a la América Meridional por el Río de las Amazonas*. Antonio Lafuente y Eduardo Estrella eds. Abya-Yala. Quito.
- DIAS, Manuel Nunes (1968): "Política Pombalina na Colonização da Amazônia, 1755-1778", *Studia*, CEHU, n. 23, Abr., Lisboa.
- (1991): "Conquista e Colonização da Amazônia no Século XVIII", en Alburquerque, Luís de (ed.), *Portugal no Mundo*, vol. V, Alfa, 229-251, Lisboa.
- FERREIRA, J.A. Pinto (1964): "Mappa Geral da População dos Índios Aldeados em todas as Povoações das Capitánias do Estado do Gram-Pará e S. José do Rio Negro no 1 de Jan. de 1792", *Actas do V Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros*, vol. I, 281-286, Coimbra.
- FREIRE, José Ribamar Bessa (ed.) (1991): *A Amazônia Colonial (1616-1798)*, 4 ed. rev., Metro Cúbico, Manaus.
- FURNEAUX, Robin (1970): *The Amazon. The story of a great river*, G.P. Putnam's sons, New York.
- GOLOB, Ann (1982): *The Upper Amazon in historical perspective*. Tesis Doctoral. Universidad de Nueva York.
- GROHS, Waltraud (1974): *Los indios del Alto Amazonas del siglo XVI al XVIII. Poblaciones y migraciones en la antigua provincia de Maynas*. Estudios Americanistas de Bonn. Bonn.
- GUEDES, Max Justo (1991): "Os Limites Territoriais do Brasil a Noroeste e a Norte", en Alburquerque, Luís de (ed.), *Portugal no Mundo*, vol. V, Lisboa: Alfa, 202-228.
- HORCH, Rosemarie Erika (1984): "As Tentativas de Penetração Amazônica por Vias Fluviais no Século XVII", *RUC, BGUC*, 1985, vol. XXXII, 225-238 (reed. Lisboa: CEHCA, sep. 165), Coimbra.
- KIEMEN, Fr. Mathias (1954): *The Indian Policy of Portugal in the Amazon Region, 1614-1693*, Cath. University Press, Washington.
- MARONI, Pablo [1738] (1988): *Noticias auténticas del famoso río Marañón y misión apostólica de la Compañía de Jesús de la Provincia de Quito en los dilatados bosques de dicho río*. (Jean Pierre Chaumeil ed.). IAP, CETA. Iquitos.
- PACHECO De Oliveira Filho Joao (1977): *As facções e a ordem política em uma reserva tükuna*. Disertación de magister. Universidad de Brasília.
- (1988): "O Nosso Governo": *Os tükuna e o regime tutelar*. Ministerio de Ciencia e Tecnologia, Conselho nacional de Desenvolvimento científico e tecnológico. Sao Paulo.
- REIS, Arthur César Ferreira (1960): "A Ocupação Portuguesa do Vale Amazônico", en Holanda, S. Buarque de (ed.), *História Geral da Civilização Brasileira*, t. I, vol. I.: Difusão Europeia do Livro, 257-272. São Paulo.
- SANTOS, Fernando (1980): *Etnohistoria de la Alta Amazonia. Siglos XV-XVIII*. Colección 500 años, nº 46. Abya-Yala. Ecuador.
- VV.AA. (1988): *Etnohistoria del Amazonas*. Colección 500 años, nº56. 46º Congreso de Americanistas. Amsterdam. Ediciones Abya-Yala. Quito.

VÁZQUEZ, Francisco (1987): *Relación de todo lo que sucedió en la jornada de Omagua y Dorado, que el gobernador Pedro Orsúa fue a descubrir con poderes y comisiones que le dio el Virrey Marqués de Cañete, Presidente del Pirù, 1560-61*. Ediciones Grech.

VIÉITEZ Cerdeño, Soledad (1992): *El Amazonas: perspectiva etnohistórica*. Colección Akal Las Américas, nº 17. Madrid.

WALLERSTEIN, Immanuel (1979): *El moderno sistema mundial*. Siglo XXI. Madrid.